

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE
HUAMANGA**

ESCUELA DE POSGRADO

UNIDAD DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



**PERSISTENCIAS Y CAMBIOS EN LA RECIPROCIDAD ANDINA EN LAS
COMUNIDADES DE HUALLA Y TAMBILLO - AYACUCHO**

Tesis para optar el grado académico de:

MAESTRO EN: ANTROPOLOGÍA

Presentado por

MARIO MALDONADO VALENZUELA

Asesor:

JEFREY GAMARRA CARRILLO

AYACUCHO – PERU

2017

A Benigno (+) e Hijidia mis padres y hermanos. A los pobladores de las comunidades campesinas de Hualla y Tambillo quienes transitan entre la cultura tradicional, modernidad y popular.

Solamente para hacerlo visual, no porque esté proponiéndola como la opción deseada y eficiente, quiero traer aquí el ejemplo de la vieja comunidad andina y plantearlos la pregunta sobre su carácter: ¿es privado o estatal-público? La respuesta es que es privado. Y funcionó y funciona. Funcionó antes, antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, como el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de sus libertades: como refugio de la alegría de la solidaridad, bajo la dominación. Funcionó más tarde frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, frente al gamonalismo. Y aún funciona frente al capital. Y es privado.

Aníbal Quijano (1988).

AGRADECIMIENTOS

En el desarrollo de esta investigación muchas personas han contribuido con sus alientos y sugerencias para la conclusión del presente trabajo, pero de antemano mi gratitud a los pobladores de las comunidades campesinas de Hualla y Tambillo.

A la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga por ser formadora de las generaciones humanas en el contexto sociocultural de la región de Ayacucho.

Al maestro y amigo, Jeffrey Gamarra Carrillo, de quien recibí recomendaciones y sugerencias en el desarrollo del presente trabajo. Al Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos por el aliento constante y el material bibliográfico que me proporcionó para el marco teórico y la lectura crítica que puso en el presente trabajo. A Nelson Pereyra por las recomendaciones y comentarios del contenido.

Finalmente, a mi Ayllu nuclear, Maura, Deyvis, Liz Paola y Luz Adriana quienes me soportaron el tiempo de permanencia que por el trabajo quizá no compartí en los momentos que ellos querían estar conmigo.

ÍNDICE

RESUMEN	7
ABSTRACT	9
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS TEÓRICAS. CAMBIOS, PERSISTENCIAS Y LAS RELACIONES SOCIALES RECÍPROCAS	19
1. Teorías del cambio y persistencias culturales	19
2. Tratamiento interdisciplinario de la reciprocidad	23
3. Reciprocidad andina en el contexto de la república	27
3.1. La reciprocidad en la sociedad peruana	27
3.2. La reciprocidad en la conscripción vial.....	28
3.3. La reciprocidad en el contexto de la reforma agraria.....	29
CAPITULO II: LA GEOGRAFÍA SOCIOCULTURAL DE LAS FIESTAS EN COMUNIDADES DE TAMBILLO Y HUALLA	31
1. Caso 1: La comunidad de Hualla	31
1.1. La reciprocidad andina en el contexto de las fiestas	34
2. Caso 2: La reciprocidad en las fiestas de la comunidad de Tambillo.....	54
2.1. Practicas actuales de la reciprocidad en Tambillo	55

CAPITULO III: RECIPROCIDAD, PRODUCCIÓN Y TRANSFORMACIONES INTERNAS DE LAS COMUNIDADES DE HUALLA Y TAMBILLO	66
1. Fiesta y las transformaciones en las formas de la reciprocidad en las comunidades	66
1.1. Las transformaciones internas en las fiestas en la comunidad de Hualla.....	67
1.2. Reciprocidad y cambios en los matrimonios.....	89
1.3. Reciprocidad y cambios en la construcción de la vivienda.....	94
1.4. La reciprocidad y cambios en trabajos agrícolas	95
1.5. El tránsito de las faenas comunales a formas no comunales	97
1.6. Reciprocidad y cambios: migrante - retornante	99
1.7. La reciprocidad y cambios antes, durante y post-violencia	102
2. Las transformaciones internas en las fiestas en la comunidad de Tambillo	117
2.1. Cambios en la organización de la fiesta patronal y el aniversario del distrito	117
CONCLUSIONES.....	145
BIBLIOGRAFÍA.....	147

RESUMEN

El trabajo constata las persistencias y cambios en la reciprocidad andina en las comunidades de Hualla y Tambillo - Ayacucho, al interior de las fiestas patronales, matrimonios y construcción de viviendas (*wasy ruray*) donde los pobladores producen y reproducen sus formas y sentidos comunitarios al lado de la cultura mercantil, ambos modelos coexisten en forma activa y creativa en las comunidades campesinas.

Al interior de las dos comunidades, en las fiestas, están ocurriendo las transformaciones internas del sistema comunal andino, modificando, muchas veces, las formas de organizar la fiesta y, otras veces, reinventando nuevas fiestas al lado de la fiesta patronal promovidas por el sistema no comunal con prácticas de la reciprocidad y el modelo mercado, ambas se complementan en las relaciones sociales y en los intercambios de bienes y servicios.

Los procesos mencionados transitan en la actualidad según la lógica de los comuneros ciudadanos, migrantes y retornantes quienes son portadores del modelo tradicional y mercantil. El modelo mercantil influye constantemente a las lógicas comunales tradicionales a través de los medios de comunicación, el mercado, la educación y las instituciones estatales. En este contexto, los actores comunales reinterpretan las costumbres comunales reacomodando y redefiniendo el modelo recíproco de manera generosa acompañado de

compromisos, voluntades y obligaciones que cumplir con las fiestas. Persistiendo en la actualidad el modelo tradicional de la reciprocidad y la cultura mercantil, este último, viene imponiéndose progresivamente sobre el modelo comunal con posturas de renovar lo viejo con lo nuevo, donde unos se entienden y otros desentienden, ambos comparten bienes y servicios no en una competencia conflictiva, sino, en una forma complementaria de compartir los gustos y sentidos recíprocos del buen vivir en la comunidad, específicamente en la fiesta en concomitancia con la cultura moderna capitalista.

ABSTRACT

This study proves the persistence and changes in the andean reciprocity from the community of Hualla and Tambillo in Ayacucho, such as their patronal feasts, weddings and construction of dwellings (*wasy ruray*), places where people develop communitary practices and the commercial culture, both practices co-exist actively and creatively according to the tradition of their places.

Inside the two communities, practices such as the feasts have changed transforming the system of these communities modifying in many cases the organization of the feasts or creating new feasts next to the patronal feasts promoted by a non communal system with both reciprocity and commercial practices which are complemented with sociocultural interrelations between the exchange of goods and services.

The changes mentioned above are currently taking place according to the logic of the community, migrants and returning migrants who are carriers of traditional and commercial models. The commercial model influences constantly the logic of the traditional model through mass media, the market, education and public institutions. In this context, the community reinterprets the traditions rearranging and redefining the model of reciprocity generously followed by commitments, willingness and other duties taken in the feasts. Persisting with the traditional model of reciprocity and the presence of the com-

mercial practice, this last is taken part of the feasts progressively over the communal model which are open to renovate the old with the new, where some people understand it or ignore it, the exchange of goods and services does not create a conflict but it is a complementary sense of sharing their likes and the reciprocity of good living especially in terms of feasts which is celebrated in the same way with the capitalist modern culture.

INTRODUCCIÓN

El trabajo es fruto de un proceso de investigación que inicié hace varios años en las comunidades rurales de Ayacucho. El estudio surgió a partir de las experiencias de trabajo, estando ahí, en la sierra centro sur andino del Perú (Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) en proyectos de desarrollo gubernamental y privados (ONGs). Para el estudio escogimos dos comunidades de la región de Ayacucho por las características socioculturales, económicas y religiosas que vienen experimentando en el contexto actual las comunidades y fue propicio explorar, describir y explicar las persistencias y cambios en la reciprocidad andina en comunidades de Hualla y Tambillo, específicamente, en el contexto de las fiestas.

La investigación constata las formas y sentidos de las relaciones sociales recíprocas de los actores comunales, la organización de la fiesta patronal, matrimonios y construcción de viviendas según la costumbre local y al lado de las instituciones no comunales y el mercado. Atentamente observé las interrelaciones sociales que se producen y reproducen en las lógicas de los actores comunales según las influencias de los modelos foráneos y ciudadanos en las fiestas, para unos los cambios son visibles, para otros no son importantes.

En el escenario sociocultural de las comunidades campesinas visualizamos, cambios evidentes en el contexto de la fiesta en relación a los pasajes tradicionales de la costumbre local y por el otro lado, los cambios generados por los modelos exógenos que motivan a desequilibrar los sentidos y formas de entender y reproducir las fiestas según las percepciones de los comuneros. Las comunidades andinas están transitando entre el cambio y transformación. En este sentido es necesario entender las percepciones de los comuneros en torno a la reciprocidad en el contexto de las fiestas para mostrar los desequilibrios de las costumbres comunales.

La importancia del trabajo radica en como los cambios implementados desde el modelo foráneo están transformando la forma y el sentido cultural, pero con reproducción de las relaciones recíprocas al estar interrelacionada ambos modelos, en los intercambios de bienes y servicios. En este sentido, las relaciones recíprocas juegan un papel importante en la esfera social de los comuneros y parientes con actores comunales que apuestan progresivamente al cambio en los pasajes rituales, formas de organizar la fiesta y la reproducción de los dones.

Nos parece importante explorar y entender las persistencias y cambios en torno a la reciprocidad en dos comunidades rurales de Ayacucho en las formas de reproducir la reciprocidad. Son evidentes las relaciones asimétricas y simétricas con el modelo del mercado, estas modifica el *ethos* de la reciprocidad durante las fiestas. Por un lado, las percepciones de los pobladores están conectados a las lógicas de producción y reproducción¹ de la reciprocidad. Por otro lado, la noción del sistema de valores (*ethos*) basados en las relaciones recíprocas ancestrales construidos en la estructura social comunal por generaciones, en términos de Bourdieu (2007) y Giddens (S/F) estructuras estructurantes. En este sentido, la reciprocidad andina es portadora de sistemas recíprocos del *ethos* andino en sus prácticas que conducen a resistir con la costumbre bajo las influencias del modelo foráneo en el proceso de las fiestas. Por las razones señaladas el estudio de persistencias y cambios de las relaciones recíprocas es importante demostrar la circulación de bienes y servicios en las comunidades campesinas de hoy bajo la lógica del mercado.

¹ El habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 2007).

Para el marco teórico tomamos como referencia a Malinowski (el funcionalismo), Parson (sistema de valores, cambio social) y la postura teórica de Pierre Bourdieu y Giddens (habitus, estructuras estructurantes). Respecto al estudio de la reciprocidad a Polanyi y Mauss, las relaciones recíprocas en las comunidades andinas. También nos guiaremos a Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974),² Isbell (1974), Fonseca (1974), Ralph Bolton (1974) y John Murra.

A partir de este espacio de investigación reflexioné, primero estando ahí, participando en las fiestas de la comunidad, de la familia, ceremonias religiosas y rituales que reproducen, resocializan e interactúan en las fiestas, compartiendo compromisos, las voluntades generosas son mutuas, cumplir el deber con el pariente y la comunidad.

Partimos el estudio de la complejidad objetiva y subjetiva de los comuneros su forma de pensar, actuar y reproducir las relaciones recíprocas en el contexto de las fiestas. Si bien, la fiesta es el marcador de las relaciones recíprocas, de las persistencias y cambios en un modo dialéctico de la vida, unos conservan y otros generan condiciones socioculturales variables en otros aspectos y en otros continua la costumbre paralela al modelo urbano-occidental. Es decir, las constancias por un lado y por otro, la ruptura de los modelos tradicionales que son motivados por la movilidad de los actores sociales (migración, retorno, migración) que inducen a cambios de formas, para algunos las costumbres recíprocas son cosas del pasado; para otros es dinámica, activa, competitiva, contrapuesta, divergente y cambiante que se acomodan y recrean a la luz de los tiempos actuales.

La distinción de la persistencia y el cambio de reciprocidad, está se aprecia en el comportamiento; los valores sociales están siendo alterados, unos de acuerdo a los cambios que marca un inicio en mirar, repensar y practicar la fiesta, admitiendo costumbres foráneas, que para muchos, puede ser el reflejo cultural urbano - occidental – que conduce al cambio y para otros es la práctica tradicional de la reciprocidad que refleja activamente la persistencia de las relaciones recíprocas en el escenario de las fiestas sin un límite que muestre rechazos a las innovaciones y novedades que experimentan formas complejas de practicar y aceptar los elementos de ambas culturas, sin dejar la costumbre, más bien, en

² La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas (las reglas de juego en la reciprocidad).

la fiesta incorpora, reinventa, recrea y acepta elementos exógenos que sintoniza la persistencia de la reciprocidad acompañado de elementos culturales de la modernidad capitalista (música, ropa, lenguaje, adornos, celulares, TV etc.).

Si bien la reciprocidad³ produce y reproduce formas de cohesión social colectiva, esta, en la actualidad está siendo recreada, cuestionada y reformulada por los mismos actores comunales. En este sentido, los factores exógenos cambian las formas de la reciprocidad, pero fundamentado en la lógica de la reproducción social tradicional, la misma, es motivada de manera activa y creativa por el sistema mercantil al sumarse a las lógicas de la reciprocidad andina. En realidad, la coexistencia de dos modelos culturales no modifica las relaciones sociales recíprocas, sino, las formas de reproducir al estar conectado con la cultura mercantil, ambos modelos se topan en la fiesta, pareciera una competencia, pero en la lógica de los actores comunales las relaciones recíprocas están en un lento proceso de reacomodo, reordenamiento y reformulación paralelo a los cambios y persistencias que experimenta la sociedad actual.

En este sentido, el proceso sociocultural continúa con divergencias y convergencias entre las generaciones. Si bien, la reciprocidad fue un elemento cultural que dinamiza, socializa y articula las relaciones sociales familiares y comunales construida en base a las costumbres tradicionales recíprocas, pero con el correr del tiempo la reciprocidad está cambiando en forma influenciados por los elementos culturales externos, modificando el *ethos*⁴ comunal y familiar motivadas por la lógica del mercado y medios de comunicación en el comportamiento de los pobladores quienes adoptan y renuevan los viejos modelos por la novedad, pero, eso no quita la práctica de la reciprocidad en distintos sentidos (religiosos, económico, político etc.).

En este contexto los pobladores, suelen decir, se han convertido en evangélicos, han desaparecidos las fiestas tradicionales, el sistema de varas sostén de las fiestas religiosas desapareció, los jóvenes asumen cargos comunales, la educación como progreso, producción familiar para el consumo y mercado, *ayni* y *minka* progresivamente se ha refugiado en las familias con escasos recursos económicos y otros fueron reemplazados

³ Las relaciones recíprocas en el intercambio de bienes acompañan a relaciones mercantiles; no son intercambios basados puramente en la reciprocidad. (La reciprocidad andina: ayer y hoy, Alberti y Mayer; 1974: 29).

⁴ En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, ha sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*. (Geertz, 2003: 118).

por el sistema mercantil. Mientras, los que esbozan que la reciprocidad perviven, continúan, se fortalecen, se redefinen, se reactualizan y reorganizan de acuerdo a los tiempos y espacios que experimenta la sociedad andina, admiten que las prácticas tradicionales aún continúan vigentes paralelos a la cultura moderna, compartiendo sentidos comunitarios colectivos al lado del mercado.

El problema planteado es confuso, complejo y con cruces socioculturales⁵ la reciprocidad no encuentra límites que marcan fronteras, pero vemos en la práctica cotidiana, la reciprocidad andina en el contexto actual ha entrado en un proceso de cambio de forma, específicamente, en el intercambio de bienes y servicios, pero ambos, elementos culturales se combinan creativamente al sentido generoso de la reciprocidad. Entonces en el contexto de la fiesta ha ido evolucionando paralelo a los cambios que experimenta la sociedad en su conjunto. Las interrogantes del presente estudio son: ¿De qué manera persiste la reciprocidad en las comunidades campesinas hoy en un contexto de cambios que impone el modelo capitalista? ¿De qué manera las prácticas tradicionales de la reciprocidad perviven en su contenido y su forma están siendo transformados con influencias exógenas, pero muchas veces han sido impulsadas creativamente del lado de las comunidades?

Los objetivos planteados son: Comprender, a partir de las fiestas, los cambios y persistencias de la reciprocidad en la sociedad andina de hoy. Como objetivos específicos trazamos: Conocer de qué forma los cambios se han posicionado en las relaciones recíprocas en las comunidades de Hualla y Tambillo. Describir comparativamente las distintas formas de manifestación colectiva en ambas comunidades campesinas. Explicar las relaciones recíprocas al lado del modelo cultural mercantil dominante. Analizar las persistencias y cambios de la reciprocidad en ambas comunidades motivados por los factores exógenos.

La hipótesis planteada es: “La reciprocidad en las comunidades andinas están experimentando cambios que son evidentes y obedecen a influencias exógenas. Los factores

⁵ Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (...), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Culturas híbridas (García Canclini: 1995, 71).

exógenos influyen en la lógica de producción y reproducción del principio de la reciprocidad, por ello la reciprocidad se produce, reproduce y se reinventa por ejemplo en las fiestas a pesar del embate de la modernidad capitalista”.

Metodología

La investigación es básica y cualitativa – etnográfica- propio de la antropología. La metodología nos permitió recurrir a las técnicas de la observación participante, entrevistas estructuradas y otras estrategias que los antropólogos utilizamos según las condiciones socioculturales en el que nos desplazamos en el trabajo de campo, para describir conocer, describir y explicar las formas de pensar, actuar y reflexionar de los actores sociales en estudio. Las entrevistas y la observación participante las realizamos con guías previamente elaborados.

La observación participante nos llevó a evidenciar las distintas fiestas en las dos comunidades campesinas donde vimos *in situ* las formas y sentidos comunitarios de hacer la fiesta, la interacción de los familiares, vecinos, amistades en un clima de confianza entre los parientes en los matrimonios, fiesta patronal, construcción de viviendas (*wasy ruray*) y otros actos celebrativos donde reproducen las costumbres locales y foráneas.

Las entrevistas realizamos, focalizando, a los actores sociales, a unos entrevistamos porque era un informante clave y a otros de manera espontánea según las características socioculturales de los actores que buscamos o tratamos de encontrar en los informantes de lo que piensa, siente y concibe los cambios y persistencias de las relaciones recíprocas en los actuales contextos en comparación con las épocas anteriores en el que vivió y vive el actor social.

La etnografía fue transversal para recoger la información de los actores sociales con quienes participamos en distintas fiestas y compartimos momentos de fe religiosa, estuvimos en los matrimonios, la alegría de techado de una casa, los rituales de la fiesta patronal, la comparsa de los mayordomos, cantamos y bailamos durante el proceso de la fiesta en el que fui uno más de los que organizan las fiestas. Durante el trabajo de campo evidencié las relaciones recíprocas de los actores sociales en fiestas, además entablamos con los actores sociales de la comunidad amistades que permitió interactuar con los pobladores de las dos comunidades. Cotidianamente conversamos con los pobladores de sus

experiencias ciudadanas, de la movilidad social (migrante, retornante, migrante), acuerdo y desacuerdo de las generaciones acerca de la reciprocidad.

En el trabajo de campo pasamos muchas anécdotas que contar y quizá no habrá tiempo por ahora para enumerar o resumir, pero de todo ello es el fruto de la investigación que presento como resultado. En el trabajo de gabinete revisamos minuciosamente la bibliografía básica acerca de las persistencias y cambios de la reciprocidad andina para contrastar con la información etnográfica. El universo de la investigación estuvo conformada por los pobladores de las dos comunidades que practican relaciones recíprocas, exploramos en cada comunidad a los actores sociales que han participado o participan en fiestas santorales, matrimonios y construcción y techado de casa, complementamos esta información con las entrevistas a los mismos pobladores migrantes que viven en la ciudad de Huamanga, Lima y otros lugares con quienes nos topamos en la fiestas familiares y sociales en la comunidad de origen y lugar de residencia (migración).

El criterio de selección de las comunidades escogidas para el estudio; fue; que una de las comunidades está cerca al capital departamental, ligada al mercado (Tambillo) y la otra comunidad con menor acceso al mercado (Hualla), tomamos en cuenta comunidades con mayores (Hualla) y menores fiestas (Tambillo) durante el año. Fue importante tomar en cuenta la mayor y menor presencia de la confesión evangélica en relación a la católica para diferenciar en las comunidades los cambios y persistencias de las costumbres.

Se entrevistó a pobladores mayores o menores de 50 años, quienes han tenido roces en la organización de matrimonios, fiestas patronales, techado de casas y otros actos rituales y también a los que cuestionan la tradición y admiten los cambios. Entrevistamos a hombres y mujeres de concepción religiosa católica y evangélica. En cuanto a la identidad de los informantes sólo pusimos los iniciales de los nombres y apellidos, edad y año.

La tesis tiene el siguiente orden; el capítulo primero; abordamos la discusión teórica (marco teórico). En el segundo capítulo explicamos la geografía sociocultural de la fiesta en las comunidades de Tambillo y Hualla, sus características socioculturales, económicas, la práctica de la reciprocidad en el contexto actual (fiestas santorales, matrimonios y construcción de vivienda) en las dos comunidades. En el tercer capítulo, explicamos: la producción y transformaciones internas de las comunidades de Hualla y Tambillo.

Fiestas y transformaciones de la reciprocidad en las comunidades. Reciprocidad y cambios en las fiestas santorales, reciprocidad y cambios en los matrimonios, reciprocidad y cambios en la construcción de viviendas (*wary ruray*).

CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS TEÓRICAS. CAMBIOS, PERSISTENCIAS Y LAS RELACIONES SOCIALES RECÍPROCAS

1. Teorías del cambio y persistencias culturales

Los cambios y permanencias culturales han sido abordados a partir de la teoría social contemporánea, específicamente, el pensamiento sociológico⁶ y antropológico. Parafraseando a Parsons, el concepto de equilibrio está asociado al sistema que mantiene sus límites. Lo cual no es sino otro modo de decir que hemos considerado la continuación del proceso estabilizado sin cambio en la estructura de roles como no problemático para la teoría de los sistemas sociales. Así, se reconoció también que el equilibrio formulado en estos términos pudiera ser un equilibrio móvil en que ciertos procesos ordenados de cambio empírico estaban en marcha (1951: 308).

En tal sentido, la producción y reproducción de la reciprocidad está en el ámbito de la fiesta, con formas motivantes al cambio, con condiciones que mantienen el equilibrio para la producción de las relaciones recíprocas. Entonces, la reciprocidad se mantiene en la esfera de la fiesta con sentido recíproco tradicional y formas que mantienen el equi-

⁶ Ver Pierre Bourdieu y Anthony Giddens.

librio de la expresión cultural. “El primero de estos lo constituye los procesos de socialización en que los actores adquieren las orientaciones necesarias para el desempeño de sus roles en el sistema social. El segundo tipo lo constituye los procesos implicados en el equilibrio entre la generación de motivaciones hacia la conducta desviada y las motivaciones hacia la restauración del proceso interactivo estabilizado que hemos llamado mecanismos de control social” (Parsons, 1951: 308).

Parsons (1951) señala, las constancias [culturales] se disuelven lentamente, también las diferencias, distinciones, conjunciones y disyunciones aparecen dentro de sistemas socioculturales provocados y motivados por elementos culturales del otro sistema que condiciona un modelo constante que pauta el comportamiento de los actores que han sido alterados el equilibrio social de modo determinado. Una razón principal de esto sería, que la cultura no se desarrolla según una pauta lineal única, y, segundo, que la cultura puede ser adquirida por difusión, de tal manera que cualquier proceso de desarrollo interno puede ser profundamente influido desde fuera (Parsons, 1951: 313).

En realidad, la postura de Parsons, merece ser contrastado con las lógicas comunitarias andinas, pues, en la cultura andina los cambios encuentran equilibrios en el sistema de fiestas, porque, funciona a través de las relaciones recíprocas. Las permanencias son nutridas por el patrón cultural tradicional de forma creativa recrean y reformulan las costumbres, a pesar que los elementos foráneos inducen al cambio en el sistema comunal y familiar. Si bien, los cambios están expresados en su forma novedosa con sentido recíproco en las relaciones sociales se manifiestan con elementos culturales externos e internos.

Durkheim (S/F: 49), señala “los cambios profundos se han producido, (...) en la estructura de nuestras sociedades. Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que el otro se desarrollara lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. Nuestra fe se ha quebrantado; la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo”. Por otro lado, “en efecto, un cambio de existencia, sea brusco o preparado, constituye siempre una crisis dolorosa, puesto que violenta instintos adquiridos que se resisten” (Ibidem, S/F: 164).

Giddens (2000: 34) desde la teoría estructuralista hace una crítica; a Durkheim le preocupaba los cambios⁷ que en su época estaban transformando la sociedad y creía que lo que la mantiene unida son los valores y costumbres compartidos. Pensar y explicar de ese modo para Durkheim fue los cambios de la cultura humana que no quiebre las relaciones sociales al interior de las sociedades que comparten modos, estilos de vida solidaria, es decir, un cambio en el que las relaciones sociales estén en armonía, en solidaridad evitando conflictos que perturben el funcionamiento equilibrado, de permanencia de los valores sociales que conlleva hacia el progreso y transformación progresiva de entendimiento colectivo e individual sin alterar la conducta social, caso contrario la sociedad entraría en las relaciones sociales en una anomia, la alteración del orden social provocado por las rupturas sociales es negativo que dañe a la sociedad, mas todo los cambios deben ocurrir en un equilibrio social de felicidad en términos de Durkheim.

Si bien, Giddens hace una crítica a Durkheim, acerca de los cambios y transformaciones socioculturales que estaba ocurriendo en el contexto europeo, pero, en el contexto de las comunidades andinas la fiesta es fortaleza para las permanencias de las relaciones recíprocas solidarias, específicamente, en las fiestas, no es que está desapareciendo la reciprocidad para entrar a una sociedad individualista o irse al caos (anomia) sino es la pervivencia desigual y de complementariedad de ambos modelos (recíproco y mercantil) en el sistema comunal.

Es decir, el habitus como sentido práctico operan la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el habitus, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta,

⁷ Cambio social: Alteración de las estructuras básicas de un grupo social o sociedad. Este tipo de cambio es un fenómeno omnipresente en la vida social, pero se ha hecho intenso en la época moderna. Los orígenes de la sociología moderna pueden entenderse como como intentos de comprender los cambios radicales que hicieron pedazos el mundo tradicional y generaron nuevas formas de orden social (Giddens, 2000: 731).

hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. (Bourdieu, 2007: 93).

Para Bourdieu, el habitus está relacionado con el mundo andino, pero, no es un constructo reciente sino es un proceso sociocultural del pasado andino, que va mucho más allá de las relaciones recíprocas en formas y en diferentes sentidos, es decir, la reciprocidad con las deidades, con el santo patrón, entre los miembros de la comunidad y los parientes. El habitus es una práctica social, ese hacer, actuar y razonar de los pobladores en formas y maneras de organizar la fiesta atados a las relaciones sociales recíprocas de los participantes, estructuradas y reestructuradas para su funcionamiento y vigencia según las revisiones y transformaciones que los pobladores experimentan en los contextos actuales.

Max Weber (1985), analiza el desarrollo del sistema capitalista moderno en relación al existente sistema económico tradicional, argumenta, el cambio de conducta que surgió al interior de las sociedades complejas del occidente a diferencia de otras sociedades. Es decir, estructuralmente los cambios han ocurrido en los valores y conductas con un espíritu distinto que modificó la mentalidad individual y colectiva de la sociedad, un sector social razonó en términos positivistas al cual denominó Weber como el triunfo de la razón del sistema capitalista, además; las influencias de ciertos ideales religiosos en la formación de una “mentalidad económica”.⁸ Al respecto, el ethos de la reciprocidad, en el contexto de las fiestas, se mantiene, se reinventa y se recrea con la reciprocidad, pero, según el argumento de Weber el ethos comunal hubiera cambiado la mentalidad de la comunidad, sin embargo, ahora, la reciprocidad es una estrategia dinámica en la esfera social de las comunidades.

Los cambios en Marx, según, Giddens (2000), se basan en lo que él llamó la concepción materialista de la historia. Según este enfoque las principales causas del cambio social no son las ideas o los valores de los seres humanos. Por el contrario, el cambio social está primordialmente inducido por influencias económicas. El conflicto entre las clases-ricos frente a pobres- constituye el motor del desarrollo histórico. Para Marx, las trans-

⁸ La ruptura con el tradicionalismo económico parece ser un momento excepcionalmente favorable para que el espíritu se incline a la duda ante la tradición religiosa y acabe por revelarse contra las autoridades tradicionales (Weber, 1985: 12,18).

formaciones más importantes de este periodo están vinculadas al desarrollo del capitalismo, sistema de producción que contrasta radicalmente con los anteriores órdenes económicos de la historia, ya que conlleva la producción de bienes y servicios para venderlos a una amplia gama de consumidores. (Ibidem, 2000:37). Para Marx, la fiesta y la reciprocidad deben desaparecer porque son relaciones recíprocas del modo de producción precapitalistas.⁹ La fiesta es una supervivencia de formas pre capitalistas, con ideologías y organización distinto al modelo capitalistas moderno, pero en el contexto actual de las comunidades andinas la fiesta es reproductor de las relaciones recíprocas.

Para, García Canclini (1995), “América Latina, la mezcla de elementos europeos e indígenas americanos, se mantuvieron durante todo este periodo; algunos rasgos, como los modos de pensamiento y perspectivas más bien mágicos que racionales, han permanecido relativamente constantes en el largo plazo. Estas mayores o menores continuidades son atravesados por discontinuidades que las rompen o las transforman: no es sostenible la idea de una simple acumulación de tradiciones populares”.¹⁰ Por otro lado, “Estas discontinuidades incluyen cambios en los medios de comunicación, revoluciones sociales, industrialización y migraciones poblacionales; el principal rompimiento, que incluye todos estos factores, ha sido el efecto de la modernización” (Rowe W. y Schelling, V., 1993: 29, 30).

2. Tratamiento interdisciplinario de la reciprocidad

La reciprocidad funciona creativamente al interior de las comunidades campesina como modelo alternativo al mercado. En este sentido, Malinowski (1985: 5), explora, la estructura social de las comunidades melanesias (...) se rige por un principio de reciprocidad. Éste se hace patente en los diversos aspectos jurídicos que informan las relaciones económicas, los actos religiosos y el matrimonio. Por regla general, estas dos colectividades dependen una de la otra también en otras formas de comercio, así como en otros servicios

⁹ El carácter colectivo puede estar presente en la tribu de modo que la unidad esté representada por un jefe de la familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia. Según esto, la entidad comunitaria tendrá una forma más despótica o más democrática. En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo (...), muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades (ver Godelier; formas que preceden la producción capitalista, 1976: 24).

¹⁰ Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (...) del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (García Canclini, 1995:71).

mutuos. De este modo cada cadena de reciprocidad se va haciendo más fuerte al convertirse en parte y conjunto de un sistema completo de prestaciones mutuas. (Ibidem, 1985:27). Para, Malinowski, el principio dual no es ni el resultado de "fisión", "separación", ni el de cualquier otro cataclismo sociológico. Es el resultado íntegro de la simetría interna de todas las transacciones sociales, de la reciprocidad de servicios, sin los cuales no hay colectividad primitiva que pueda existir. Los intercambios entre dos comunidades no se llevan a cabo de un modo casual, fortuito, como de dos individuos que comercian al azar el uno con el otro, sino todo lo contrario: cada hombre tiene su compañero permanente en el intercambio y los dos tienen que negociar el uno con el otro.

El sistema de intercambio ceremonial llamado *kula*, Malinowski dice, las transacciones económicas: el intercambio de artículos y de servicios se lleva a cabo principalmente dentro de un consorcio establecido o va unido a lazos sociales definidos o aun acoplado con un mutualismo en asuntos no económicos. Se ve que la mayoría de los actos económicos, si no todos, pertenecen a alguna cadena de presentes recíprocos y contrapresentes que a la larga equilibran la cuenta y benefician a ambos lados por igual (1985: 35).

La duración de los nexos sociales, la reciprocidad de servicios y de obligaciones, la posibilidad de cooperación se basa, en cualquier sociedad, en el hecho de que todo miembro sepa lo que se espera de él y en que, por decirlo brevemente, exista un modelo universal de conducta. Ninguna regla moral puede funcionar a menos que ya esté prevista y que pueda contarse con ella.¹¹ El segundo principio, muy importante, es que la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que la hace y no se le puede forzar con ningún tipo de coacción. Un asociado que ha recibido un regalo *kula* está de alguna forma comprometido a corresponder con lealtad e igual valor (...), si el artículo que se da como regalo de devolución no es equivalente, el receptor se sentirá contrariado y se enfadará, pero no dispone de medios directos para exigir una reparación, ni para forzar a su asociado o poner a la transacción.¹²

La teoría del Don de Mauss, analiza civilizaciones que están dominados por el cambio recíproco de un gran número de actividades sociales, tal como nos presenta la

¹¹B. Malinowski, (1948: 24). *Magia, ciencia y religión*.

¹²B. Malinowski (1973: 107, 108). *Los argonautas del pacífico occidental, ediciones península*.

lógica, de la civilización Escandinava, así como en muchas otras, los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente, (1979: 155, 156). Asimismo, el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no más que ficción, formalismo y mentira social y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico (Ibidem, 1978: 156).¹³

Mauss, queda ahora por comprender a fondo la institución de la prestación total y del *potlatch*, (...) ya que la prestación total comprende no sólo la obligación de devolver los regalos que se reciben, sino que supone otras dos tan importantes como ella: la obligación de hacer, por un lado, y la de devolver, por otro, (1979: 169). La finalidad es fundamentalmente moral, el objeto es producir un sentimiento de amistad entre las dos personas en juego, y si no se consigue este efecto, la operación resulta fallida (Andaman Islanders, 1922, pág. 83. Citado por Mauss, 1979: 177).

Polanyi (1989), en su libro, *la gran transformación*, ha insistido en la tendencia de las sociedades a diferenciarse en subsistemas dotados de una lógica propia, (...) distingue los principios de reciprocidad, de redistribución y de intercambio para dar cuenta de las formas históricas que han adoptado las relaciones económicas en las diversas formaciones sociales.¹⁴ De modo tal, los principios de la reciprocidad y la redistribución se convirtieron en moduladores del mercado. Es decir, el principio general de la reciprocidad contribuye a asegurar a la vez la producción y la subsistencia de la familia. Igualmente, la reciprocidad se ve enormemente facilitada por el modelo institucional de la simetría, rasgo frecuente de la organización social de los pueblos sin escritura, (1989: 80).¹⁵

¹³ Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorio bajo pena de guerra privada o pública (Mauss, 1979: 160, 168).

¹⁴ La reciprocidad y la redistribución son principios de comportamiento económico no solamente aplicables a las pequeñas comunidades primitivas sino también a los grandes y ricos Imperios. (Polanyi: 1989: 426).

¹⁵ El don gratuito es alabado como una virtud; la supuesta inclinación al trueque, al pago en especie y al canje, no se manifiesta en absoluto. De hecho, el sistema económico es una simple función de la organización social (Polanyi, 1989: 82).

Polanyi, señala, “todos los sistemas económicos que conocemos, hasta el final del feudalismo en Europa Occidental, estaban organizados siguiendo los principios de la reciprocidad, de la redistribución, de la administración doméstica, o de una combinación de los tres. Estos principios se institucionalizaron gracias a la ayuda de una organización social que utilizaba los modelos de la simetría, de la centralidad y de la autarquía entre otros”, (1989: 89). En este sentido, “la reciprocidad se sustenta en un modelo simétrico de organización, y que la redistribución se ve facilitada por un cierto grado de centralización, se puede decir que el principio del trueque depende, para ser eficaz, del modelo de mercado, de modo semejante a como la administración doméstica se basa en la autarquía” (Ibidem, 1989: 91).

Para Polanyi, la fiesta no es un sistema económico alternativo. Para las comunidades campesinas la fiesta es el marcador de las relaciones recíprocas y por esta razón la antropología no separa la religión y la economía tampoco la organización social, aquí va la crítica, la reciprocidad puede existir en el mercado, en las instituciones sociales el modelo recíproco está presente y la sociedad es más compleja. El modelo capitalista es la sociedad de la ganancia, la existencia de fiestas y la reciprocidad no es un cálculo económico sino es la suma de valores, el trueque y las relaciones recíprocas está en el imaginario del cargante y él tiene que reciprocitar al santo, a la pachamama, con el pariente cercano, lejano y la comunidad.¹⁶

Por otro lado, las motivaciones habituales del trabajador no son la ganancia sino la reciprocidad, la competición, el placer de trabajar y el reconocimiento social. La reciprocidad: La mayor parte de los actos económicos, por no decir todos, pertenecen a la misma cadena de dones y contradones recíprocos que terminan por equilibrarse a largo plazo. El hombre que desobedeciese repetidamente a los mandatos de la ley en sus transacciones económicas no tardaría en encontrarse fuera del orden social económico, algo de lo que todo el mundo es perfectamente consciente (Malinowski, 1926: 40-41), citado por (Polanyi; 1989: 380). La reciprocidad y la redistribución son principios de

¹⁶ Las manifestaciones de reciprocidad (...) pueden ser simétricas o asimétricas. Son simétricas cuando la retribución de un bien o servicio se realiza guardando la equivalencia en calidad, cantidad y oportunidad; asimétricas cuando la oportunidad, calidad y cantidad de los bienes y servicios reciprocados no son retribuidas en la misma medida o valor, o cuando la devolución de un servicio se hace con un bien viceversa; los intercambios rituales durante las fiestas y celebraciones son generalmente asimétricos (J.J. García; 2015:77).

comportamiento económico no solamente aplicables a las pequeñas comunidades primitivas sino también a los grandes y ricos Imperios (Ibidem, 1989: 384).

3. Reciprocidad andina en el contexto de la república

3.1. La reciprocidad¹⁷ en la sociedad peruana

Para Flores Galindo (1989) “la cultura andina durante la república no dejará de ser, aunque suene paradójico, una cultura colonial, es decir una cultura subordinada y menospreciada”. Es decir, el modelo dominante se impuso por la violencia y mentalidad colonial, “las relaciones sociales reinantes eran las que se daban entre terratenientes y campesinos” y “en realidad, es una imagen que nació en la matriz colonial que sostuvo nuestra inserción en la modernidad y son los códigos de esa modernidad los que sustentan el contexto crítico de nuestro tiempo” (Lumbreras, 2006: 49).

Castro Pozo, en las primeras décadas del siglo XX en los Andes, dijo “esta organización (...) ha sido la institución política intermediaria entre los *ayllus* y el Imperio, ha desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad el ayllu o comunidad, en cambio ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar, en cuyo seno continuaron subsistiendo, después de la conquista, sus principales factores constitutivos”, (1979: 16). Vale decir, que la *minka*, es “trabajo colectivo para obras públicas, usualmente pagado con comida, alcohol, chicha y cigarrillos.¹⁸ Asimismo, demuestra otros tipos de intercambio recíproco que se devuelve en bienes, los bienes entregados a cambio del trabajo tienen valor variable y puede o no ser equivalentes al esfuerzo gastado, este tipo de intercambio lo denominamos asimétrico. Fonseca, citado por Mayer (1971: 23), explora las dimensiones de estas formas de intercambio, que a pesar de ser desiguales no dejan de ser recíprocos.

En *Chuschi* es un pedido de trabajo al cual se paga con *ayni*, mientras el *ayni* es una “forma de reciprocidad privada en la cual las personas que responden a un pedido de

¹⁷ Mayer (1971: 21), dice; “definimos la reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones. Asimismo, distingue dos tipos de intercambios recíprocos, el simétrico y el asimétrico. Un intercambio simétrico se realiza entre iguales: lo recibido debe corresponder a lo dado”.

¹⁸ “El campesino que ofrece su mano de obra, se asegura de recibir adecuada compensación, y de hecho la recibe cuando la devolución es en igual cantidad y esfuerzo” (Mayer, 1971: 22).

ayuda (...) están prestando *ayni* y esperan ser pagados en igual forma. Este podría ser un significado localizado” (Isbell, 2006: 310, 314).

Finalmente, diremos que la reciprocidad institución tutelar de la organización social andina en el período de la república quedó afinada y reducida a espacios familiares de la comunidad, tanto para trabajos comunales (faenas) y familiares a través de la *minka* y *ayni* practica propia de los pobladores, es decir “habiendo en un gran porcentaje , desaparecido las tierras de cultivo en común y también las causas por las que en el imperio se obligaba al *ayllu* vecino a laborar las tierras de quienes servían en el ejército (...); la costumbre ha quedado reducida a las *mingas* o reuniones de todo el *ayllu* para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardientes, caña, cajetillas de cigarros y mascada de coca, (Castro Pozo, 1970: 39, 40)”. Asimismo, “de la *minga* parece que se ha extendido el concepto del trabajo en común, remunerado y con las mismas granjerías que para el de aquella” (Ibidem).

3.2. La reciprocidad en la conscripción vial

La *minka* en la conscripción vial en los años veinte estuvo asociado a los intereses del Estado, al respecto, quizá nos de pistas la reciprocidad pública y privada discutida por Isbell, pues, “la reciprocidad privada da lugar a lo que se denomina *ayni* y *minka*, y la pública a la mita y a la faena” (2006: 203). Es decir, el trabajo colectivo y organizado en la conscripción vial fue un trabajo en base al aprovechamiento de ese ambiente encantador, de compañerismo y de solidaridad que muy bien aprovecharon las instituciones del Estado para la apertura de las carreteras en diversas regiones del país, específicamente desde el lado público también hicieron “la construcción o refacción de casas particulares o edificios públicos, “la costumbre introducida por los españoles y generalizada en todos nuestros pueblos de la República, la de dividir en barrios las ciudades, villas y aldeas que fundaron” (Castro Pozo, 1979: 43).

Participar en los trabajos comunales fue como aporte obligatorio para la comunidad y convocados por las organizaciones tradicionales, el *varayuc*, fue el encargado en

comunicar a la población para múltiples actividades tocando instrumentos tradicionales como la campana, *pinkullu* y caja ubicándose en lugares estratégicos de la comunidad.¹⁹

3.3. La reciprocidad en el contexto de la reforma agraria

Para el contexto de la reforma agraria contamos con investigaciones en el campo de la antropología y la etnohistoria andina, al respecto Quispe señala “en el departamento de Ayacucho, no se aplicará plenamente la reforma agraria y continuará vigente el gamonalismo al interior de las comunidades campesinas” (2015: 84). Bajo esta situación las relaciones sociales recíprocas propias de las comunidades campesinas siguieron el curso de las relaciones sociales desiguales con el sistema no comunal y el mercado capitalista que cada vez se hizo presente en las distintas zonas rurales del Perú. Además, “el proceso de modernización en el departamento de Ayacucho se inicia a comienzos del siglo XX con la apertura de carreteras de penetración hacia la región andina como parte de la política económica liberal que aplica A. B. Leguía durante su segundo gobierno” (Ibidem, pág.: 70).

En esta situación sociopolítica, “el objetivo de la junta militar del Perú es transformar las masas campesinas en agricultores económicamente productivos para el mercado nacional. Lo que se requiere para efectuar esta transformación es información sobre el sistema económico de las comunidades campesinas” (Isbell, 2005: 71). Por un lado, las comunidades cada vez estaban conectadas a los medios de comunicación y al mercado capitalista, prevaleciendo en el futuro transformaciones socioculturales en la comunidad.²⁰

Las relaciones tradicionales de intercambio tienen un gran alcance territorial y son accesible, “la reciprocidad privada y la pública, la primera entre particulares para tareas de corto plazo, la segunda para la jerarquía cívico- religioso y toda la comunidad, el gobierno y la iglesia en forma continua si ambas partes cumplen sus contratos. En ambas

¹⁹ El Estado promulgó la ley de conscripción vial D.L. N° 4113, que decía, “todo hombre entre 18 y 60 años tenían que trabajar gratuitamente por 6 a 12 días al año, en la construcción y apertura de carreteras y aquellos que no querían trabajar debían de abonar al Estado un impuesto”. Esta situación trajo confusión, pues, construir caminos sólo iba a pesar sobre el pobre indio, a quien se arrancaría de su hogar no para que preste sus servicios durante el tiempo legal sino por el que el alcalde, gobernador o subprefecto quisieran (...), en la ley de conscripción vial donde se exige del indígena su trabajo personal y su alimentación (Castro Pozo, 1979: 52).

²⁰ El primer carro que llegó a la comunidad de Hualla fue el año 1956, Nazca, puquio y Hualla. La carretera hizo el pueblo organizado en barrios y cuadrillas como prestación de servicio en faenas.

formas, es asegurar una red de relaciones que den su respaldo, y ganar prestigio mediante la exhibición de una generosidad extrema con quienes le han ayudado a uno en tareas específicas” (Isbell, 2005: 74).

CAPITULO II: LA GEOGRAFÍA SOCIOCULTURAL DE LAS FIESTAS EN COMUNIDADES DE TAMBILLO Y HUALLA

1. Caso 1: La comunidad de Hualla

La comunidad campesina de San Pedro de Hualla se ubica en la parte sur centro de la región de Ayacucho, provincia de Víctor Fajardo, de norte a sur en la margen derecha del río Pampas. A una altitud de 3341 msnm, latitud sur 13°:50'42'' y longitud oeste 73°56'56''.²¹ Con una población de 3188 habitantes como distrito.²² Los varones son 1474 y 1714 mujeres. La población urbana de 2937, seguido de 251 de población rural; con 1365 varones que viven en el área urbana y 109 en el área rural, las mujeres que viven en el área urbana son 1572 y 142 en el área rural. Hualla representa el 12.6% de la población total de la provincia. El censo de 1981 registra una población de 4712 y en 1993, 2833 habitantes con una tasa de crecimiento de – 4,2.²³ Para el censo del 2007 registra 3188 habitantes.

²¹ El distrito fue creado con decreto Ley S/N, un 16 de abril 1828. La superficie territorial es 162.23km, región natural sierra. La comunidad campesina fue reconocida oficialmente por la resolución suprema S/N de fecha de 30 de mayo de 1945 y está inscrita en los Registros Públicos con la partida electrónica N° 02011710, con ficha N° 0086, de fecha 11 enero de 1990.

²² INEI; Ayacucho, documento: compendio estadístico 2007-2008.

²³ Cuadernos PNUD, serie desarrollo humano No 10, la provincia de Fajardo en Ayacucho, 2006.

El acceso a la comunidad de Hualla del capital regional (Ayacucho) y provincial (Huancapi) es por vía terrestre, carretera asfaltada de 171 kilómetros (Ayacucho- Hualla) de distancia. En los últimos años del presente siglo las vías que intercomunican han mejorado, acortando distancias y tiempos que los hace accesible a los pobladores con otras regiones del país. La otra ruta que intercomunica es por pampa Galeras (Puquio), Nazca y Lima (viceversa) en un tiempo aproximado de 8 horas a más. Finalmente, la ruta de Hualla, Sucre, Pampachiri y Andahuaylas.

Los pobladores de la comunidad campesina de Hualla controlan distintos pisos ecológicos²⁴ para las actividades agrícolas y crianza de ganados, lo dicho, constatamos en el trabajo de campo. También, recogimos versiones de los pobladores mayores de 60 años, dicen, en los mediados del siglo pasado, la población joven migró por motivos de empleo temporal hacia las ciudades de la costa²⁵ en época de menor demanda de las actividades agrícolas, luego de trabajos temporales retornaban a la comunidad y con la utilidad de la fuerza laboral compraban ropas, víveres y muchas veces disponía para la fiesta. En cambio, un sector de la población salía de sus comunidades de origen en busca de oportunidades mejores, distintas a la condición comunal, motivados por los mismos comuneros que habían tenido experiencia migratoria, esta vez sin retorno.²⁶

Los años ochenta los Huallinos abandonan masivamente el lugar de origen, pues, se complica la rutina cotidiana. La “tranquilidad” se alteró con la presencia de agentes externos que interrumpieron las relaciones sociales comunales y familiares, causando el desplazamiento forzado y salir en condiciones de precariedad tanto los jóvenes y mayores, optaron a desplazarse a zonas, supuestamente, seguras, pero en los lugares de llegada (ciudades) encontraron hostilidades de distinta índole en su condición de “refugiado”, quedando en la comunidad población de mayor edad y mujeres, fruto de la violencia sociopolítica que afectó la estructura funcional de las comunidades.²⁷

²⁴ El pueblo (*llaqta*) a 3441 msnm, siembran productos diversos, a más de 3800 msnm el pastoreo y crianza de animales y el valle cultivo de árboles frutales.

²⁵ A empleos temporales, actividades de *pañá* de algodón, especialmente en Ica, Pisco y Cañete.

²⁶ “Existen en el sentido común de los peruanos una interpretación de la migración como el acto o proceso fundador de la otra modernidad en el Perú. Al cambiar las fronteras temporales de la migración, se cambian también sus fronteras espaciales y el conjunto de actividades, relaciones y experiencias que la dotan de un contenido claro y distinto. Así la migración entendida como proceso es casi devorada por el flujo continuo del proceso irresuelto de precisar cuándo y en qué condiciones se inicia y cuando y en qué condiciones concluye” (Carlos Franco, 1991).

²⁷ La CVR en la conclusión 156 del documento final del informe; precisa el desplazamiento masivo desde las zonas de violencia constituyó un doloroso proceso de desarraigo y empobrecimiento de cientos de miles

En este sentido, la población desplazada tejió sus redes sociales a través de la reciprocidad comunal (*faenas*, *minka*) y familiar (*ayni*), que debieron adaptarse con distintos grados de éxito y con gran sufrimiento a las nuevas circunstancias, lo cual constituyó un enorme reto para la provisión de servicios en las ciudades. Asimismo, los desplazados por el conflicto fueron en muchos casos estigmatizados y discriminados en escuelas, barrios y centros de trabajo. Al retornar, tuvieron que enfrentar a veces graves problemas de tierras y ausencia de apoyo suficiente para reorganizarse y sostener a sus familias (Informe, CVR).

Los años 90s vuelve la “calma” y algunos pobladores logran insertarse a espacios sociales mayores tanto regional, nacional e internacional, oportunidad que es aprovechada por la disponibilidad de la tecnología de las comunicaciones que acorta las distancias y tiempos entre los que viven en la comunidad con los que residen fuera de la comunidad de origen optando mejores servicios en educación, salud, empleo y estilos de vida.

En la actualidad, la gente se moviliza con fines de fortalecer lazos familiares, comunales y socioculturales, desplazándose de la comunidad de origen hacia las ciudades donde se encuentran los familiares, paisanos y amigos que viven en las ciudades de la costa (extra regional) y capital regional (intrarregional), luego de estos contactos temporales retornan los que fueron con fines que hemos descrito, pero la población joven menores de 25 a 30 años migra en busca de trabajo, acceso a la educación, salud y mejores condiciones de vida. Las personas mayores de 30 a más años de edad migran temporalmente a nivel regional (Ayacucho) para visitar a los hijos que se encuentran estudiando.²⁸ Mientras fuera de la región salen los pobladores a visitas muy cortas hacia la costa (Lima, Cañete y Pisco) este tipo de migración es para fortalecer los lazos familiares, compra venta de terrenos con el familiar o el paisano, esta modalidad también es aprovechada por el migrante y el retornante.²⁹ Las autoridades comunales y estatales en forma constante salen y entran a realizar gestiones de su competencia.

de peruanos y peruanas; ello produjo una urbanización compulsiva, así como un retroceso histórico en el patrón de ocupación del territorio andino, lo que habrá de afectar por largo tiempo las posibilidades de un desarrollo humano sostenible.

²⁸ Los hijos estudian en Ayacucho en las universidades, institutos y otras instituciones regionales.

²⁹ Históricamente, tanto las migraciones internas como las internacionales han sido procesos que han contribuido a la integración de los Estados-Nación al unir los extremos urbanos rurales en redes sociales y económicas en el caso de las migraciones internas. En el caso de las migraciones internacionales, de igual manera, han creado nuevas formas y modos de integración regional (Altamirano, 2009: 19).

En realidad, la migración sigue siendo un canal que moviliza habitantes reproduciendo las costumbres de la comunidad basadas en las relaciones sociales recíprocas en organizar las fiestas con la participación de los miembros familiares y paisanos que viven en los lugares donde residen³⁰ compartiendo sentidos recíprocos.

1.1. La reciprocidad andina en el contexto de las fiestas

1.1.1. Practicas actuales de la reciprocidad en la fiesta santoral

En la comunidad campesina de Hualla las relaciones recíprocas,³¹ congrega a parientes cercanos y lejanos con quienes interactúan, se relacionan y forman comunidades de sentido cooperativo entre los miembros. El mismo accionar manifiestan en las fiestas santorales, matrimonios y construcción de viviendas (*wasy ruray*) con preocupaciones y alegrías, con voluntades generosos y compromisos que motivan el sentido de compartir con los organizadores de la fiesta (*carguyuy* o mayordomías), la práctica recíprocas y el modelo mercantil se complementan en la fiesta y se acercan los opuestos: la reciprocidad y el mercado, no existe una competencia de quienes “pierden” o “ganan”, sino, en un encuentro que genera formas de interrelación complementaria de bienes y servicios, en el que unos necesitan de los otros, donde las relaciones recíprocas se reproducen, se reinventan y se recrean como patrimonio de la comunidad. Bajo esta mirada describimos la reciprocidad en el contexto de la fiesta patronal.

a. La reciprocidad en la fiesta patronal

En la fiesta patronal de San Pedro de Hualla³² evidenciamos sentidos de compartir bienes y servicios. Si bien la fiesta empieza el día 27 de junio, cuando las primeras tonadas del *pinkullu* y de caja suenan en los domicilios de los cargontes, es el inicio de la fiesta y es concordante con la finalización de las actividades agrícolas, pues, en la comunidad el mes de junio significa el final del ciclo agrícola. La fiesta es luego de haber recogido los productos sembrados y destinados para la semilla, chicha, venta y consumo de la familia.

³⁰ El Centro Social de Hualla (Lima) conglomerada 7 instituciones base, entre barrios y clubes (Aroni Sulca, 2013).

³¹ Las relaciones entre los miembros de la comunidad humana, expresada como *runa*, *ayllu* y *llaqta*, se simboliza y operativizan a través de sistemas de organización, cuyas categorías lógico-concretas, *kuyay*, *tinkuy*, *kamachiy*, dan las significaciones a las diferentes maneras de organización y relación de afinidad e identidad que se han generado para tratar entre los humanos (García, M., 2015: 68).

³² La fiesta patronal de San Pedro de Hualla es el día 27 de Junio hasta los primeros días del mes de Julio.

Participar en la fiesta es guardar respeto, agradecimiento y pedir que el siguiente ciclo sea de prosperidad para el sustento de las familias, por eso no es raro observar y escuchar a mujeres y varones orar al santo patrón para que les dé bendiciones para su familia y comunidad.

b. La elección y recepción de las mayordomías

En Hualla la elección, entrega y recepción de cargos origina a un conjunto de desafíos recíprocos para los nuevos cargantes, pues, a veces, nadie se atreve a llevar el cargo de mayordomía del santo patrón.³³ En algunos años los santos quedaban sin mayordomía o esperaban que algún voluntario se sume a la fiesta, pero esto fue pocas veces, generalmente, esto ocurría en años de la violencia sociopolítica.

Conversando con los pobladores de Hualla, nos decían que en la época de la violencia muchas fiestas han dejado de festejar, pues, los participantes eran tildados de “terruco” por los agentes del Estado, y para los grupos alzados en armados la fiesta fue considerada como atraso del pueblo, no servía, fue una vida entre la espada y la pared, reinó temor, miedo, desconfianza y desolación. Incluso nos dijeron que en la fiesta patronal (no recuerda el año) pero fue el año 82 o 83, 84 cuando estuvimos en plena celebración de nuestro santo patrón llegaron los militares nos cargaron y muchos ya no han vuelto a regresar hasta ahora están desaparecido (cuaderno de campo, 2015).

M. T. de 78 años de edad (2009) testimonió “*el día 29 de junio de 1983, los militares incursionaron a la población, aprovechando la fiesta patronal, reunieron a todos los vecinos a la plaza y lograron apresar a diez personas, de quienes hasta la fecha no se tiene información alguna*”. Es decir, los 80s y 90s fueron años difíciles que desubicaron la forma y sentido de la fiesta, las formas recíprocas fueron restringidas y muchas veces practicadas, sólo, en las familias (parientes). También el sistema de *varas* fue perdiendo importancia, porque los pobladores decían los *varas* representa la continuidad de las fiestas, pues, sin los *varas* la fiesta no tiene sentido. Escuché decir “*las fiestas comunales y santorales en la comunidad de Hualla no existiría, pues, el vara cumple funciones importantes en la organización de las fiestas*” (trabajo de campo, 2015).

³³ En el trabajo de campo observamos fricciones en la elección de los cargos, los familiares de los ex mayordomos desafían a las familias que aún faltan llevar el cargo, señalan que deben llevar. Teniendo plata no quieren llevar (se refieren a pobladores que cuentan con pequeños negocios o residentes - retornantes).

Los mayordomos nos explicaron, “*como nadie quería llevar o ser mayordomo del santo patrón para organizar la fiesta, muchas veces llevaban familias muy humildes que voluntariamente quería cumplir con el santo patrón de la comunidad*”. La suma de actitudes generosas motiva la continuidad de la fiesta donde participan solidariamente los vecinos, parientes de la comunidad, cada familia, vecino coopera de manera voluntaria en los servicios, donar bienes, ayuda personal según las distintas actividades que la fiesta requiere. Quizá el término voluntad, apoyo, ofrecimiento y las obligaciones de los familiares, vecinos y la comunidad le permite al mayordomo estar más tranquilo, fortalecido y motivado. No es raro escuchar a los mayordomos y familiares, decir “*que el Taytacha San Pedro solito pone las cosas, solamente no hay que renegar, si salió mal la fiesta, dicen los comuneros, es que el mayordomo seguramente estaría renegando*” (conversación con pobladores, junio 2015).

En este sentido, encontramos sentidos subjetivos de cooperación con el santo patrón, con los organizadores, del mismo modo el mayordomo y sus familiares están contentos y agradecidos de las voluntades de los familiares y del santo patrón. Por otro lado, surgen comentarios cotidianos en los comuneros cuando la fiesta ha concluido hacen evaluación y dicen; “*que la fiesta estuvo bien*” o suelen decir “*la fiesta no estuvo como años anteriores*” esto lo hacen para que los futuros mayordomos organizan mejor y no ser objeto de comentarios (desprestigio - *usuchikuy*).

La fiesta patronal es un marcador de las relaciones recíprocas sea en términos económicos o de voluntades generosas de los familiares, vecinos y de la comunidad, la cooperación del *ayllu* es importante, porque sintetiza expresión de confianza, cariño y generosidad en cumplir la obligación moral y sentirse bien consigo mismo y con los familiares, visitarle con algo que la familia dispone, o sea en su lógica de los familiares, vecinos y amistades el llevarle algo, una mantada de maíz, una caja de cerveza, un porongo de chicha, convidar comida en algún horario del día, pegar en la banda del mayordomo dinero, o apoyar en los servicios de la cocina, rajar leña, son muchas formas de cooperar.

En Hualla, el día 27 de junio los cargontes del santo y de las autoridades tradicionales concurrirán a la municipalidad para pedir autorización del alcalde distrital, donde los visitantes reciben las recomendaciones de la autoridad edil para que la fiesta se desarrolle en orden y respeto, luego otorga la autorización simbólica a los mayordomos del

santo patrón. El personaje de nombre Sargento (oficial del Rey) y el Rey que simbólicamente está cesando de las obligaciones comunales por haber cumplido el deber con su pueblo de manera responsable y luego concluyendo asume en la fiesta patronal “Rey” quien en la fiesta hará cumplir los detalles, formas y sentidos tradicionales durante el tiempo que dura la fiesta. Los días de la fiesta patronal todo es encuentro y reencuentro, alegría, matrimonios, bautizos que sellan amistades, relaciones espirituales y el pueblo está acompañado de migrantes, retornantes, migrantes, de los devotos de pueblos vecinos. Los familiares que retornan a la fiesta tienen agenda recargada, porque, el familiar retornante tiene que visitar a los familiares llevando cariño y es raro que alguien visite sin llevar el presente, moralmente no está permitido, llevar, pan, coca u otro producto garantiza la amistad y cariño con los familiares, también, el don es correspondido con productos de maíz, papa y carne etc.

La cadena de compromisos en la fiesta es la expresión voluntaria de los miembros de la comunidad y la familia, quienes cooperan generosamente con los organizadores de la fiesta, entre unos y otros, el ayllu colectivo participa con la finalidad de cumplir la obligación con la familia. Los compromisos se hacen presente en forma espontánea, cuando algún familiar, vecino y paisano asume la mayordomía con el santo patrón, en este caso el familiar más cercano dispone de tiempo para apoyar en los requerimientos de la familia. Otros, familiares públicamente se comprometen en donar (vaca, *qura*, música, comida, papa, castillo etc.) para la fiesta, hay acuerdos, entre familiares que marcan distinciones, todos los compromisos se anota en un cuaderno que circula para el siguiente año (cuaderno de campo, residentes huallinos de Ayacucho, 2014).

c. La fiesta como ritualización de las relaciones económicas y de reciprocidad

En la comunidad de Hualla la fiesta reúne a los parientes cercanos y lejanos quienes son portadores de sentidos cooperativos, generosos y con el don del *ayni*.³⁴ El *ayni* moviliza y dinamiza la red familiar, existe reconocimiento entre los participantes. Prima la generosidad que marca las relaciones recíprocas según la tradición al lado del modelo mer-

³⁴ El *Ayni* en la fiesta, es, una reunión familiar, colectiva, con sus instrumentos donde se agradece a nuestras fuerzas espirituales mayores, pero también es fiesta, alegría, que consolida y reafirma el carácter colectivo y comunitario de la organización comunal indígena, ver en: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf> Salvador Palomino).

cado, ambos modelos se mezclan y se complementan porque la fiesta simboliza la interrelación del mercado y la tradición donde la reciprocidad media la acción de los actores sociales en el cumplimiento del deber, de la obligación según la lógica del *ayni*. Los participantes se distinguen, se reconocen y compiten en una cadena de compromisos sociales de la familia, antes, durante y después de la fiesta, porque de esa forma han construido su estructura funcional, re-elaborando pedagógicamente el sentido de actuar en forma comunitaria.

En este sentido, presenciamos la fiesta patronal en Hualla,³⁵ observé múltiples formas de compromisos, voluntades y obligaciones entre los familiares, y no es raro observar a los participantes desafiarse, generan conflictos momentáneos, distinciones y prestigios para marcar el status e identificación con el pariente, o sea, el desafío ocurre cuando algunos familiares de *past cargo* y con las familias que aún falta asumir la mayordomía se distinguen, y también se ha observado, que algunas familias casi por obligación comunal asumen cargos; *“para que no me hablen tengo que pasar, pues yo tengo una tiendita y por eso me envidian, pero es un deber de mí, con mi pueblo y santo patrón”*, los que murmuraban eran familiares del *past* mayordomo y decían, *“deben pasar el cargo ese señor (se refería a los que tienen tienda o es autoridad no comunal), porque sólo tiene que comer del pueblo, ganar plata, tener plata, tiene que pasar el cargo, sino que se vaya a otro pueblo”* (cuaderno de campo, 2010). Esto decía, al identificar en la comunidad a pobladores que no quieren asumir responsabilidades con el santo patrón a pesar de vivir en la comunidad y contar con pequeños negocios (tiendas), debe cumplir con las obligaciones comunales para ser identificado como comunero con autoridad moral y prestigio social por haber cumplido con la fiesta del pueblo.

En la elección de las mayordomías está presente las autoridades comunales y estatales (gobernador, alcalde del distrito etc.), quienes facilitan el proceso eleccionario de mayordomías para el siguiente año, generalmente, la elección se realiza en la puerta de la iglesia y el pueblo legitima en el estadio municipal de Hualla. Comuneros y autoridades piden la palabra, reflexionan acerca de la fiesta, motivan y promueven que la fiesta continúe y piden que alguien voluntariamente se presente. En eso alguien se anima cuando está *“copado”* (embriagado) y los pobladores dicen en quechua *“wischuykusun payman”*

³⁵ La fiesta de San Pedro y San Pablo en Hualla observamos desde el año 2008 hasta 2015.

quiere decir hay que comprometerle a él, y así eligen el nuevo mayordomo³⁶. Una vez elegido a los nuevos mayordomos, las autoridades dicen “*a ver queremos sus ofrecimientos, sus voluntades, quien se compromete con algo, en este proceso se anotan en un libro llamado libro de donaciones*”, (notas de campo, 2014).

Las donaciones voluntarias de las personas para los futuros mayordomos es ofrecimiento público, “*mi compromiso para el señor, es arroz, castillo, cohetes, música, leña, carne etc.*”, casi no hablan del *ayni*, pero unos me indican que el cargante tiene que devolver cuando él reciba el cargo. Pero otros dicen, “*estoy haciendo ayni*” o señalan el mío es voluntad que no requiere la devolución próxima, pero al donar algún bien o servicio para la fiesta eso significa estar de acuerdo con la mayordomía del santo patrón. El *ayni* con el nuevo mayordomo surge de manera espontánea de los vecinos, familiares, compadres, ahijados y amigos quienes se ofrecen voluntariamente: desde un poco de maíz, chicha de *qura*, almuerzo, cajas de cerveza hasta los castillos, toros, artistas y movilidad etc., es la alegría de la familia y dicen “*debemos organizarnos, como sea debemos pasar, haremos lo mejor*”.

En este ajeteo hay un nuevo mayordomo, en este caso, los pobladores de buena voluntad se manifiesta su voluntad, pues, sienten cariño al nuevo mayordomo y se suma engrosando la cadena de compromiso que teje en forma viceversa (el que lleva un bien o presta servicio) tiene que devolver en ocasiones similares entre los que hacen *ayni*. La fiesta es relación social colectiva pautada y regulada por la reciprocidad de las familias, vecinos y comuneros. En los años que observé los mayordomos eran residentes de Lima, Ayacucho y Pisco.

El servicio (ayudante de cocina, servir comida, chicha, atender a los invitados, hacer leña, degollar al toro etc.) que uno presta al mayordomo es importante, pues, sin la concurrencia del ayllu tendría muchas dificultades para cumplir la obligación con la comunidad y el santo durante el periodo de la fiesta. Observamos los donativos en dinero en forma directa y pública, constatamos como el cargante recibió la suma de 3000 nuevos soles que los ahijados donaron. También, el día central los acompañantes y visitas colocan

³⁶ Por ejemplo, el año 2014, el señor A. I. V. agarró el cargo, un soltero, residente en Lima, que siempre venía a la fiesta y decidió voluntariamente. Pero sin consultar a los familiares. pero el 2015 organizó la fiesta y los familiares se sumaron. Para el periodo 2016, la esposa del señor P. P. M. recibió el cargo en ausencia del esposo y, cuando se entera decidió no realizarlo (cuaderno de campo, 2015).

en la banda de la mayordomía dinero de 10 soles hasta 200 nuevos soles en favor del mayordomo, (cuaderno de campo, 2014).

d. Reciprocidad y religión en Hualla

En la comunidad de Hualla, si bien, la fiesta patronal³⁷ convoca, junta y reúne a los fieles, familiares, vecinos y paisanos con el sentido recíproco que expresan los parientes, muchas veces fortaleciendo y reconstruyendo la fe, reincorporando modelos foráneos a la tradición (viceversa), el santo simboliza el garante de la reciprocidad, la unidad, guía para unos y para otros fiesta, alegría y compromisos. También observamos que los fieles acompañan al santo patrón, por un lado los adultos mayores retornantes y los pobladores citadinos (adultos) ellos se confunden en sus formas de actuar, vivir y comportarse con la tradición cristiana católica, muestran sentidos de fe con el santo patrón, por ejemplo, rezan, prenden velas, repiten los cánticos del catequista, oran por sus seres queridos desaparecidos y muertos en la violencia sociopolítica, también, participan en las misas y acompañan la procesión de la imagen. Escuchamos decir, *“que los jóvenes sólo vienen a divertirse, casi nada entienden la organización de la fiesta religiosa, además dicen que los jóvenes más están preocupados por bailar en la fiesta, tomar todos los días, ni piensan ir a la misa ni mucho menos orar”* (cuaderno de campo, 2015).

En este sentido, la fiesta religiosa marca sentidos y formas de comportamiento colectivo y también son momentos que definen y delimitan el espacio sagrado y profano donde los miembros de la confesión religiosa rinden culto tradicionalmente al santo patrón de la comunidad. Es decir, *“que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometidos sin reservas”* (R. Caillois, 1996: 11).

Durante nuestra permanencia en la comunidad, observamos que la fiesta reúne grupos de edad, es decir, la función del santo patrón es mediar la fiesta y las relaciones sociales recíprocas entre las generaciones, quizá muchos pobladores se encuentran por

³⁷ Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano, y opone al mundo donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación, un dominio donde el temor y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle por lo irremediable (R. Caillois, 1996: 11).

primera vez, de muchos años por motivos diversos, otros desde que la violencia los distanció, en este sentido la fiesta se convierte en un vivir y revivir del tiempo y espacio que los separó, muchos lloran, se abrazan y conversan bajo la compañía de la chicha de *qura* para unos y para otras la bebida del mercado (cerveza). Los familiares y amistades se juntan, pero no sólo ocurre eso, sino, planifican compromisos espirituales para años siguientes (mayordomías, donaciones, padrino, ahijados etc.) entonces, la fiesta patronal religiosa simboliza fe, compromisos con el santo patrón, tejer relaciones sociales durante el pasaje de la fiesta.

A diferencia de las décadas anteriores la fe religiosa en la comunidad de Hualla ha perdido un buen número de los creyentes por la presencia de las iglesias evangélicas³⁸ el cual debilitó el sentido religioso comunal. Un miembro de la iglesia nuevo pacto universal, dice; “*Bueno, la fiesta es por gusto, los que estamos con Dios estamos salvando almas, mientras la fiesta católica no es buena, hay gente que sólo viene a tomar y emborracharse*” (C. C. V. 58 años, 2015).

En la fiesta patronal de San Pedro (residentes) en Ayacucho el mayordomo³⁹, dijo: “*Mucho de los gastos mis familiares han cubierto para llevar esta fiesta y ellos han venido de Lima, Huanta y otros lugares*”. Al decir el cargante sentía alegría y sentido de agradecimiento de las personas que cooperaron en la fiesta, al decir, “*gracias a la colaboración y voluntaria de mis familiares hicimos la fiesta, agradezco a los paisanos que se sumaron voluntariamente, pues sin la concurrencia de ellos quizá no hubiera sido posible esta fiesta*” (S. C. Q., 2015).

El discurso del mayordomo, constatamos como los familiares han donado cervezas, comida, música y un grupo de danza como signo de agradecimiento el mayordomo correspondió a cada familia una gallina como parte del ritual (convido – *qaywapuy*) por haber contribuido con su voluntad, sintetizando las relaciones recíprocas en la fiesta, aunque escuchamos que los participantes mayores de edad decían “*el santo patrón es lo que toca el corazón de las personas y voluntariamente los apoyos se suman*” (observación; 2015).

³⁸ En la comunidad de Hualla iglesia Pentecostés, la iglesia de los testigos de Jehová y la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal.

³⁹ La fiesta patronal se realizó el año 2014, (mayordomo, S. C. Q.).

De modo tal, las relaciones recíprocas de los pueblos están marcados entre la tradición y el mercado. Los residentes de Hualla, en Ayacucho, colectivamente refundaron la fiesta patronal, al decir: “*esta fiesta hicimos revivir unos cuantos, pues sentíamos como personas sin dueño, no había algo que nos junte a todos, porque la fiesta casi desaparece*” (notas de campo, 29/06/2014). En efecto, los residentes huallinos hicieron revivir la fiesta patronal, pues, los paisanos asistentes voluntariamente se sumaron en apoyar al nuevo mayordomo, unos con dinero para la misa, otros con papa, cerveza, arroz, aceite y otras cosas.

e. Reciprocidad y organización política de la comunidad

El tema abordaremos según la organización política del sistema del *varayuq* de la comunidad de Hualla, esta institución tradicional desaparecida en la actualidad, estuvo adscrita a la suma de valores generosos y cooperativos del ayllu cercano y lejano en el contexto de la fiesta, donde los miembros de la comunidad cooperan de manera recíproca estructurada según la costumbre huallina. En este sentido, la organización sociopolítica de la comunidad estaba enraizada en la memoria colectiva de los pobladores, a la vez, practicada creativamente en distintas actividades productivas (agrícolas, ganaderas) y religiosas. El garante de la organización política fue asumido por el sistema de *varas* que cumplía funciones de vigilancia, orden, respeto, para hacer cumplir los valores y normas que constituye la convivencia armoniosa y recíproca.

En este sentido, el *varayuq*⁴⁰ antes de las décadas de los años 90s fue la autoridad legítima y reconocida en la comunidad de Hualla, (llamado santa vara) portadora de la cultura política institucional de las generaciones anteriores y posteriores que sintetizó el orden, el respeto, la ética, la moral en el vivir cotidiano, “*vara le dicen porque agarra una vara mayor o sea el bastón de los que llevan el vara, con dibujos bien bonitos hecho de palo y eso siempre llevaba a cualquier lugar, eso el gobernador del pueblo, siempre, revisaba y cuando no le encontraba llevando el vara recibía un castigo*”. (B. M. B. 73 años, 2005).

⁴⁰ En el Perú, la estructura curacal fue remplazada por una institución colonial: los alcaldes de indios de la que ha derivado la estructura hasta hoy vigente de alcaldes- vara o Varayoq (“el que porta la vara, en quechua”), Manrique N. (2006: 24).

La estructura organizativa del *varayuq*⁴¹ fue el sistema que expresaba la unidad comunal y familiar, a la vez, garantizaba las relaciones recíprocas de los miembros de la comunidad en la asunción de los cargos, durante el periodo de su mandato y el cambio de vara. El primer cargo del vara es el campo vara, seguido de capataz, inspector, regidor, puna y *machu* alcalde quienes servían a la comunidad, al finalizar el cargo es nombrado Rey. En el sistema de *varas* los cargos asumen en forma oposicional comparando como sus brazos (derecha = *alliq*, izquierda = *ichuq*; *wak law* y *kay law*), esta lógica fue fundamentado para las relaciones recíprocas de manera complementaria, según la figura espacial del cuerpo (brazo = *brasuykuna*). Asumir el cargo de *varayuq* simbolizó servir al pueblo (*llaqta sirvikuy*).

Los cargos encomendados por la comunidad cumplían en coordinación con las autoridades estatales (oficiales) para programar faenas, visita a los mayordomos etc. Por ejemplo, “*el capataz mandaba a los kampus, a la vez hacía comer a todos que estaba en su responsabilidad en cada ayllu, antes, los cuatro ayllus llevaban tres kampus cada uno y el gobernador del pueblo repartía a cada capataz, si el capataz era bueno los kampus lo estimaban y querían como a su padre, según su comportamiento servía durante el año muchas veces hasta que muera el capataz y siempre era visto como su hijo*”. (B. M. B. 73 años, 2005). En realidad, el *varayuq*'s fue el intermediario y garante de las relaciones recíprocas en el ámbito comunal y familiar, es la institución que movilizaba y promovía la cultura de compartir en la familia y en la comunidad, hacía cumplir las faenas comunales, trabajos en el común chacra, elección de cargos para el santoral católico de la religión cristiana.

El vara *chaskiy* fue un espacio festivo, de alegría y convido entre los miembros del sistema de *varas* donde participaban los parientes de cada *vara* porque era el momento de un final e inicio de otro ciclo; tanto el entrante y saliente en la fiesta viven y comparten roles y funciones que cumplir a través de la fiesta. Esta autoridad “*es reconocido por los pobladores como autoridad de respeto por que ha servido a su comunidad con voluntad y por sus obras el pueblo respeta, el que sabe y conserva la costumbre del pueblo, son agentes de consulta sobre cualquier tema de la comunidad*” (B.M.B: 73 años, 2005).

⁴¹ En Hualla, el sistema del *varayuq* existió hasta 1995 con cierta dificultad y limitación en el número de sus integrantes, elección de cargos y el cumplimiento de sus responsabilidades.

El *vara chaskiy* (*musuq vara*) es fiesta, competencia y responsabilidad, por eso, tanto el saliente y entrante viven la fiesta por haber cumplido las tareas encomendadas por el pueblo y otros asumen responsabilidades, ambos sellan el encuentro con potajes tradicionales preparados para la ocasión, el “*qarakuy*” (servirse) es servirse la voluntad de los *varas* al cual acudía la población para compartir la bebida como la chicha de *qura* (*aqqa*) preparado especialmente para la ocasión sintetizando los lazos familiares.

Al interior de la comunidad, la reciprocidad fue arbitrada por el *varayuyq*, pues, hacía cumplir el orden, fortalecer los buenos hábitos de las familias, vigilar los actos inmorales en la comunidad, cuidar las cementeras comunales, arrear animales al coso, participar en distintas fiestas religiosas, faenas comunales, aconsejar a las familias para el buen vivir etc. Fueron múltiples las tareas de esta organización en la comunidad. Ahora las funciones del *varayuyq* es asumido por los barrios en coordinación con la autoridad edil, tanto en semana santa y la fiesta patronal, pero, ya no con el mismo sentido de compromiso y voluntad de dinamizar el cumplimiento ordenado en los procesos de la fiesta y de las relaciones recíprocas, sino, sólo es por cumplir como miembro de la comunidad, pues, la fiesta es de la comunidad.

f. Reciprocidad y el parentesco

Los parientes sienten la hermandad al decir es mi familia, *castaymy*, mi tío o simplemente *aylluymy* con el cual sintetiza los lazos familiares produciéndose los sentidos de ayudar, recibir y devolver en forma viceversa lo pactado, lo asumido y el compromiso en una fecha cercana o lejana con la familia, con el vecino, con el santo patrón tanto en el sistema comunal y familiar que los habitantes en el devenir del tiempo han estructurado social y culturalmente fundamentado en las relaciones sociales recíproca en el entorno comunal.

La reciprocidad⁴² en la comunidad de Hualla es reproducida cotidianamente a través de las relaciones sociales entre los miembros del pariente, la misma sigue sembrando vínculos en distintas prácticas sociales en sus formas y sentidos que las familias y comuneros conservan y reproducen creativamente. Por ejemplo, en la herraanza de ganados, la

⁴² la institución de la Reciprocidad es el fundamento principal para el carácter Colectivo y Comunitario de las sociedades indígenas. De hecho, colectiviza los contactos humanos, propicia la redistribución de los bienes, evita la acumulación de valores en pocas manos, provee recursos al que necesita, y crea justicia al incentivar, como comportamiento, la actitud de “devolver por igual lo que se ha recibido” o “recibir como devolución lo que se ha dado”, en: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf> (Salvador Palomino).

siembra, el *chacmay*, el aporque, la fiesta santorales, matrimonios, construcción de vivienda, el *yarqa aspiy* etc., en las actividades indicadas reproducen las relaciones sociales recíprocas entre los ayllus a pesar que el modelo foráneo exógeno alimenta la cultura mercantil en la razón colectiva de los pobladores. En realidad, la práctica social colectiva, si bien, experimenta cambios de forma al interior de la comunidad, al mismo tiempo se fortalecen con la influencia del mercado, pues, no podrían existir en la actualidad sin la presencia del uno y del otro, ambos se suman y se complementa bajo la mediación de la reciprocidad para reafirmar los vínculos sociales, el primero (recíproco y solidario), el segundo con la intervención del mercado, ambos modelos conviven y reproducen formas y sentidos recíprocos.

En Hualla aún están organizados en sistema de oposiciones: el *kay law* (ayllu San Pedro) y *wak law* (ayllu San Pablo) en ambos lugares encontramos dos barrios o cuadrillas desde periodos anteriores. Inclusive los *ayllus* están ubicados siguiendo el sistema dual andino por mitades, dos barrios en el ayllu San Pedro y dos en el ayllu San Pablo. Probablemente el sistema de *ayllus*⁴³ es la continuidad de *ayllus* tradicionales que fue modificado en las décadas de los años 50s o más antes, no hemos podido ubicar una fecha exacta sino es una aproximación por los relatos que nos han proporcionados los habitantes mayores de 70 años, quienes dicen, “en cada esquina de la plaza había arcos que decía bienvenidos al *Ayllu Kurma, Sanka, Tucta y Ñamqa*”, y señalan, con la apertura de la carretera de Nazca – Hualla (1956), aparecen barrios, cuadrillas y últimamente como unidades vecinales adoptando nombres de santos cristianos de San Pablo, San Pedro, San Miguel, San Cristóbal y una asociación de licenciados, las cuatro primeras marcan identidad de los pobladores ciudadanos, migrantes y retornantes en distintas actividades deportivas, asunción de cargos y en el sistema de varas.

En tal sentido, los huallinos, a nivel comunal, barrial y familiar realizan actividades diversas en sus ayllus de origen, reproduciendo la identidad con el barrio y el ayllu al que pertenece, pues, según este sentido de ubicación espacial notamos desafíos entre barrios o ayllus, se oponen, se desafían en trabajos, en fiestas, en elección de cargos de mayordomías, en la elección de la *reyna* de *mama sara*, es decir, sacan cara, apuestan por

⁴³ Los *ayllus* ancestrales en la comunidad de Hualla son: *Tucta, Ñamqa, Sanka y Kurma*.

el prestigio y el honor, sienten la unidad social simbólicamente al espacio al que pertenece y con el cual está identificado.

g. Reciprocidad y matrimonio

Los matrimonios en la comunidad de Hualla, aún sigue siendo con sentidos recíprocos según la costumbre de la comunidad. Si bien, la comunidad cuenta con vías de acceso con otras regiones, aún tiene dificultades en conectarse sosteniblemente con el mercado por estar alejada a los circuitos económicos de la región, la producción es para el consumo familiar, la parcelación de los predios agrícolas, tecnología y el sistema de riego tradicional que muchas veces sólo cubre la subsistencia socioeconómica.

En este contexto el matrimonio (cristiano católico, evangélico y civil) está fundamentados en la cultura de compartir, existiendo sentimiento de apoyo comunitario a los recién casados. Los familiares se identifican al igual que los vecinos, es un concierto de compromisos, voluntades, obligaciones y distinciones. En realidad, en términos económicos los costos que ocasiona esta ceremonia es percibida como una construcción de bienestar social, estabilidad formal de la pareja, reconocimiento de ambas familias. Desde el lado de los padres, de los novios, es salvar las almas, pues hacer casar a los hijos significa no condenarse y por ello en la comunidad mencionada el matrimonio religioso es más importante que el civil.

Para los huallinos, el matrimonio está fundamentado en las relaciones recíprocas, existe correspondencia familiar, vecinos y amistades de la comunidad y de las comunidades vecinas. Observamos donaciones en especies que distinguen la expresión tradicional de la comunidad. En este sentido, principalmente, las mujeres acompañadas de sus esposos y familiares concurren al domicilio de los novios cargando en la espalda una mantada de maíz, (expresión de vida y fertilidad) que los recién casados consumirán, el producto es depositada en una manta que está tendida al lado de los novios, otros, con poca frecuencia, llevan una manta comprada en el mercado, pellejos, lanas y ponchos. Mientras los varones obsequian instrumentos de trabajo como palas, picos, carretillas, botas para su uso. Otros regalos son adquiridos en el mercado como cocinas, vasos, frazadas, ollas, cajas de cerveza y utensilios de cocina y servicios, como vemos los regalos son mixto productos locales y del mercado.

En los matrimonios notamos como los familiares de los novios para hacer la entrega voluntaria (regalos) forman cadenas humanas en señal de afecto y familiaridad con los recién casados. Los donativos voluntarios son en productos y bienes adquiridos en el mercado. Los familiares que viven permanentemente en la comunidad llevan los presentes en productos a la casa de los novios, escogiendo el mejor maíz de sus marcas (depósitos) para entregar a los novios en el domicilio y del familiar cercano, lejano o vecino de la comunidad (puede ser familiar del novio o novia).

El maíz entregado para los recién casados simboliza prosperidad, alimentación para el año y bienestar, pues el recién casado vivirá con su pareja con la cooperación voluntaria de los parientes. También observamos llevar pellejos el cual significa cama para que duerman los recién casados, la manta es para la novia, porque es un bien útil para la mujer y simboliza continuidad de la nueva vida, o sea, con la manta cargará utensilios de su cotidianidad y el primer hijo, el poncho es de uso cotidiano para el varón como abrigo que acompañará en las actividades cotidianas. Por otro lado, los diversos regalos adquiridos en el mercado son regalos con el sentido de la reciprocidad.

g.1. Reciprocidad con sentido de género

En los matrimonios de la comunidad de Hualla notamos desafíos y distinciones entre los parientes de los novios, ambas familias están sintonizados para prevalecer el prestigio y status de la familia a quien representa, esta primacía expresan recíprocamente en los procesos rituales, unos más que otros, pues nadie debe quedarse, ni la familia del varón, tampoco de la mujer, pues perder significa desprestigio, habladuría (*usuchikuy*) y pudiera provocar expresiones conflictivas entre los miembros familiares en la fiesta.

Lo poco o mucho de las donaciones significan vida para los novios y prestigio social de la familia de los novios, el partido se juega, se compiten, se distingue y se desafía para mostrar el status y reconocimiento de la familia según el pasaje ceremonial. Por ejemplo, los regalos de los familiares en cerveza no sobrepasan más de cinco cajas. Otro aspecto, de desafío familiar es en reunir dinero en la mesa, de manera voluntaria y algunos pegan con alfiler en el pecho de los novios y la suma que reúnen son contabilizados en público, es el momento de tensión en ambas familias, en una boda recaudó para la novia 300 y el novio 400 nuevos soles.

El *ayni* es una práctica social que simboliza la estructura funcional de la reciprocidad simétrica entre los miembros de la comunidad. En este sentido, el *ayni* está presente en las fiestas del matrimonio que los pobladores practican al interior de las comunidades campesinas, sin ello sería confuso y complicado las relaciones sociales en las culturas como la andina, por ello, el *ayni* es un instrumento simbólico de la cooperación simétrica según la reciprocidad.

En la comunidad de Hualla, el *ayni* en los matrimonios aún persiste en la circulación de bienes y servicios, y: “*Era el día de la novia, momento de hacer los presentes, en eso escuché a una señora decir, voy hacer ayni con mi pareja a los novios actuales, y en eso noté, que esta señora en los brazos juntamente con su pareja traía una manta cada uno y se acercaron a los novios e hicieron simulando un quipy e hicieron cargar indicando que es ayni, pues las parejas aún no eran casados, próximamente se casaran*”, (cuadernos de campo, 2014). En este sentido, el *ayni* garantiza las relaciones de los miembros de la familia de manera generosa y voluntaria.

El padrino de matrimonio en Hualla, generalmente, no entrega regalos, pues, como padrino cumplió responsablemente ser el garante legítimo que simboliza la unidad de la nueva pareja. Mientras los familiares de los novios desfilan con los regalos formando cadenas humanas con alegría, risa y distinción, la idea es prevalecer el status familiar, además el proceso ritual en la comunidad de Hualla dura cuatro días y los regalos siguen un orden establecido por la costumbre, es decir, el día del novio los familiares llevan los regalos a la casa del novio, mientras en el día de la novia los familiares llevan el regalo a la casa de la novia. En la actualidad la cadena de compromisos es reproducida al lado de la economía del mercado, pues los regalos, los bienes y servicios son parte de la reciprocidad con la presencia del dinero que dinamiza las relaciones recíprocas.

Los parientes de los novios luego de salir de la iglesia (boda religiosa o evangélica) y de la municipalidad (boda civil) se separan y se dirigen los familiares a sus domicilios. Los familiares de la novia, se trasladan al domicilio de la novia, como vemos cada familia se separa para el duelo entre familiares, esto ocurre en el segundo y tercer día (días de los novios), es parte de la costumbre, nadie se opone y tampoco se molestan ni reclama, el porqué de esta situación. También vemos como en ambos grupos la familia del novio y de la novia, no se invitan, sólo los familiares del novio y novia deben seguir

la comparsa, salvo que alguien que desconoce la costumbre puede molestar, pero, en el decir de ellos está justificado, así es la costumbre (*qina chayna*).

En cada casa, han acondicionado un lugar especial y sagrado (ramada y en la parte alta flamea una bandera peruana) y en la mesa central colocan dos platos con hoja de flores para que los familiares y vecinos de la novia o novio pueden depositar su voluntad económica, pero en el lugar que corresponde. También en la parte delantera está tendida una manta especialmente para que depositen maíz para el *pirwa (troje)*, traído por los familiares y vecinos.

Otro aspecto, competitivo de la reciprocidad con sentido de género, viven los familiares de los novios, quienes están preocupados cómo traer a los parientes, del novio o novia al domicilio donde se encuentran los novios y el padrino. Todo este proceso es juego, desafío y contradicción de las familias, existen sorpresas al recibir y corresponder a la comisión que invita cordialmente a los familiares del novio o de la novia ausente en el local, este pasaje está lleno de burlas, rumor, cotilleo y sátira por parte de los familiares que no está acompañando a los novios (para la comisión es difícil y complicado) pues nadie se mueve de manera cordial, se hacen rogar, le pintan la cara con hollín y sangre, cosas viejas hacen cargar, se juegan con la comitiva, en otros términos tratan de “humillarlos”, pero esta comisión tiene que hacerse respetar el honor de la familia por el quien está representando, su misión es llevar, caso contrario la familia de los novios puede quedar desprestigiada (viceversa), por su propia voluntad nadie se mueve para ir a la casa donde se encuentran los novios, en el camino los familiares se escapan, se esconden y es una competencia y dramatización.

Este proceso ritual simboliza integración, unión y socialización de ambas familias, recordemos, que luego de la boda católica y civil, los familiares se separaron tanto en el día del novio y novia. Este momento es muy especial porque contiene juegos que involucra a la colectividad familiar (de ambos novios), unos alegres, otros preocupados y muchos con ganas de reír y pasar o asumir la prueba del desafío, tanto del novio o de la novia, porque, es el momento de correspondencias (de comidas, bebidas, juegos y dones), desafíos (distinción, status, reconocimiento y desprestigio) y las oposiciones (son juegos rituales reñidos) marcan distinciones en ambas familias de los novios, porque, como dijimos en líneas arriba que los familiares se fueron cada uno a sus domicilios, pues lo ideal sería que estén ambas familias al lado de los novios, pero esto no ocurre, entonces, es el

momento de medirse fuerzas no en términos de un ganador y perdedor, sino, es el formato de buscar equilibrios sociales entre las familias quienes se pulsean caracteres, se miden voluntades y de esta forma construyen el orden social de la costumbre.

También el padrino es atendido por los familiares del novio (varón) es la obligación con el padrino. Todos los días llevan al domicilio del padrino desayuno acompañado por la comparsa y música y el padrino comparte con sus familiares y los presentes el desayuno ofrecido por sus ahijados, esto se repite hasta el cuarto día. Luego de concluir el desayuno, el padrino es conducido alegremente por las calles del pueblo al compás del arpa y violín.

h. Reciprocidad y construcción de vivienda

En el techado de la casa (*wasy qispy*) en las comunidades estudiadas, es una fiesta como en las demás actividades colectivas, moviliza familias, vecinos y amistades, según la costumbre, organiza y programan el techado de la casa. Luego, informan anticipadamente a los familiares, cercanos y lejanos, familiares espirituales (compadres y ahijados), con el propósito de que los convocados pueden concurrir y acompañar.

La concurrencia de los familiares expresa la generosidad del *ayllu*, en cumplir el deber, la obligación y el compromiso, ellos dicen “*que la presencia vale mucho, como familia es un deber, es mi obligación de estar en las actividades como sea, porque, es mi familia, mi sobrino, mi compadre, igual ellos se aproximan cuando yo estoy en similares compromiso*”, esta versión sintetiza la obligación moral estructurada socialmente y culturalmente, es decir, “*es nuestra costumbre, así es nuestra costumbre*” en términos de Durkheim es la solidaridad mecánica, término que asocian la interrelación de los actores sociales por costumbre, son intercambios recíprocos contruidos y expresados con alegría, con música, comida, bebidas y el tejido social se alegría.

En Hualla el techado de una casa es fiesta, ya que, los familiares cercanos llevan diversos productos en pequeñas porciones que colocan en ollitas de barro amarrado con cinta peruana y hacen cargar al dueño de la casa nueva, otros llevan sólo ollas de diferentes tamaños, pellejos de ovino etc., los episodios mencionados simboliza bendiciones, prosperidad, abundancia y la buena vida para la familia de la casa nueva, luego, pues los productos es vida y el buen vivir en solidaridad y cooperación entre los miembros de la familia. Mientras los padrinos y otros familiares llevan cerveza, cohetecillos y caramelos

como parte de la costumbre, sellando la actividad con sus invitados comparten la voluntad de la casa, comen, beben, bailan y todos viven la alegría (apuntes de campo, 2015).

i. La reciprocidad en los trabajos agrícolas

En la comunidad de Hualla las actividades agrícolas aún se desarrollan en base a las relaciones recíprocas, a pesar que la violencia sociopolítica silenció momentáneamente en la esfera comunal, también, la presencia del sistema no comunal y el mercado que tratan de desafiar las prácticas colectivas de los pobladores. Conversamos con una pobladora, profesora, de la comunidad, ella dice:

“Antes de la violencia sociopolítica el ayni fue fundamental en las actividades agrícolas, fue parte de las costumbres ancestrales que las generaciones practican en trabajos agrícolas, aún queda la esencia, no hubo ningún tipo de trabajo en la comunidad sin la intervención de la reciprocidad, sea por minkado o ayni, la ayuda mutua estuvo presente entre los familiares, vecinos , por ejemplo, si alguien, siembra la chacra esto era fiesta, donde todo era ayni e inclusive la visita de los familiares espirituales (compadres, ahijados) quienes visitaban a la chacra llevando flores, trago y coca una vez que llegaba el compadre a la chacra descansaban y el compadre visitante ponían flores, servían su trago y compartían su voluntad”, (Y. V. A. 40 años 27/11/2015).

Cuando dice que, el trabajo agrícola es cooperativo, socializador y recíproco, es la vivencia de sentidos comunitarios de ayudar y formar parte de la colectividad, a pesar de la presencia del mercado, la multiplicación de pequeñas tiendas, las ferias y la llegada de los comerciantes foráneos no han truncado los sentidos comunitarios, más bien, el intercambio monetario (bienes y servicios), la masificación de los medios de comunicación ha dado a formas más dinámicas de la reciprocidad. Por otro lado, la violencia sociopolítica de los años 80s puso a la reciprocidad en debate, práctica limitada y disminuida en la esfera comunal, porque los pobladores se desplazaron, otros han desaparecido, torturados y muchos de ellos asesinados por los grupos armados y los agentes del Estado, la presencia de estos grupos ajenos a la comunidad dispersó a los pobladores, a razón de ello, las actividades agrícolas fueron abandonados, muchas chacras se dejaron de sembrarse por temor, miedo y desconfianza entre los miembros de la comunidad, sin embargo, la reciprocidad se refugió en la práctica constante entre los parientes.

h.1. La violencia y la reciprocidad en las actividades agrícolas

En la violencia, la comunidad quedó con pobladores ancianos y mujeres viudas con niños, en esta realidad la reciprocidad se refugió sólo en los parientes cercanos y conocidos que reprodujeron de manera silenciosa. Una vez que la violencia política bajó la intensidad ingresó los programas sociales del Estado y algunos proyectos sociales que propusieron un modelo de trabajo distinto al sistema comunal, el pago de jornal (remuneración) y lentamente los pobladores se acostumbraron al modelo mercado ofrecer la fuerza de trabajo.

“Si bien la reciprocidad y el ayni están dejando de practicarse en muchas familias, pero dentro de la comunidad, algunas familias aún continúan con el sentido [recíproco], con la esencia ancestrales del ayni, puede ser que han cambiado, pero he visto en muchas familias continuar con esta costumbre, yo mismo siempre practico el ayni con mis compadres, pero sólo con mis dos compadres nada más, el resto de las actividades que realizamos es pagado por el servicio prestado. Además, te diré que el trato en el ayni es clarito, entre las personas que comparten el ayni el trato a la persona es con cariño, conversan con bastante sentimiento, se ruega, hacen comer bien, tanto en la mañana, medio día y en la cena, también al día siguiente en la mañana hacen llamar y convidan una mondongo, esto lo hizo la semana pasada mi vecina mía, a pesar que tiene tienda comercial y hospedaje ella continúa practicando, con alegría que se manifiesta con música y canto y es una fiesta”. (Y. V. A. 27/11/15).

Los pobladores que hacen trabajar con jornal, *“uno reconoce en el trato, en el pago no existe el trato cariñoso, la comida es restringido, existe la diferencia entre el que paga y el que hace, porque dicen si estamos pagando, porque tenemos que dar mucho, todo le dan medido el trato muchas veces es malo, la comida también, inclusive en la actualidad han aprendido trabajar por contrata que paga el dueño de la chacra y simplemente el contratista se encarga de todo, en sembrar, aporcar y otras actividades como wasi ruray (hacer casa), estas familias ya cuentan con economías monetarias y muchos comuneros se han acostumbrado a esta forma de intercambio comerciales”.* (Y. V. A. 27/11/15).

En este contexto, el *ayni* y el *minkado*⁴⁴ antes de la violencia sociopolítica fue una práctica generalizada de forma generosa y solidaria en distintas actividades agrícolas y fiestas basado fundamentalmente en la ayuda mutua (*yanapakuy*, *rurapakuy*, *aynikuy*). En este sentido, el *ayni* y el *minkado* fue la garantía de las relaciones sociales recíprocas en las actividades agrícolas entre los miembros familiares y vecinos.

El *ayni* y el *minkado* es la acción social para diversas actividades productivas, rituales y festivas. Por ejemplo, los jóvenes solteros en edad de desafíos amorosos organizaban, el soltero *qallmay* (aporque, sólo, de solteros), donde las parejas se reconocen las habilidades no sólo para la fiesta sino también para el trabajo productivo en forma colectiva. Soltera *qallmay* es una actividad productiva que fomenta la alegría, canto y baile (*qachwa*), en esta actividad la presencia de los adultos no está permitido, sólo los padres se encargan preparar la comida. Los jóvenes pueden terminar tres a más chacras según el tamaño y cantidad de jóvenes asistentes a esta actividad. El instrumento musical es infaltable como guitarras, quenás y tinyas, tanto las mujeres y varones adornan los sombreros con flores y se trasladan chacra en chacra cantando y bailando, al atardecer llegan al pueblo en comparsa luego de haber terminado el trabajo.

Mientras en el proceso de la violencia como dijimos anteriormente la reciprocidad pilar fundamental de las relaciones sociales quedó a su suerte de las familias que se quedaron en la comunidad y también migró con los pobladores que se desplazaron y continuaron acompañando en el proceso de la adaptación en los lugares de llegada reprodujeron los mismos sentidos comunitarios entre los migrantes.

En la actualidad, el *ayni* continua en distintas formas que muy bien se adaptó a los cambios de forma creativa y definió sus espacios sociales conjugando con el mercado. Mientras el *minkado* desapareció, luego de la violencia no se practica, por ejemplo, ahora podemos notar en una actividad agrícola los que hacen el *ayni* pueden estar cumpliendo o haciendo el *ayni*, pues, se necesita personas “especialista” el labrador (*yapuq*), el que hecha la semilla (*muqu wikchuq*), el que hace el cerco etc.

⁴⁴ Institución de origen prehispánico de ayuda mutua en los trabajos en general como la construcción de una casa. El *minkayuq*: la persona que pide la prestación del trabajo está obligado a dar, comer y beber y luego terminado el trabajo ofrece una fiesta a los participantes *minkakuq*: que ha trabajado de manera voluntaria y benevolente. La *minka* es asimétrica, (Yaranga Valderrama, 2003: 166).

También, en trabajos agrícolas (*ruray*) circula bienes (instrumentos de labranza) a través del *ayni*, sin los cuales, sería imposible producir la vida social de la subsistencia socioeconómica de las familias campesinas, como los animales de labranza (*yunta*), el arado (*taklla*), el yugo, reja y otros instrumentos de producción que son requeridos por medio del intercambio recíprocos basado en el sistema del *ayni* que está reconocido y legitimado por los participantes. Es decir, el *ayni* garantiza la siembra, barbecho y aporque de maíz etc.

En la actualidad esta costumbre, en Hualla, está siendo practicado por los adultos: *“ahora más bien los mayores vamos a los aporques de maíz a nuestras chacras con nuestras guitarras, quenás y tinyas para revivir nuestros tiempos, ahora los jóvenes no saben tocar ni guitarra más bien esta con ese aparatito (celular) hasta fiesta hacen con ese aparatito, escuchando otro tipo de música”* (G. T. 48 años, 2015). Una tarde, nos topamos con pobladores que regresaban de sus chacras cantando y bailando, y luego nos dijo: estamos cantando nuestra costumbre, no observé jóvenes en el grupo, eran en la mayoría personas que sobrepasaban más de 30 años.

2. Caso 2: La reciprocidad en las fiestas de la comunidad de Tambillo

La comunidad campesina de Tambillo, se ubica en la parte central del distrito del mismo nombre, al sur de la provincia de Huamanga y capital regional. A una altitud de 3080 msnm, Latitud sur 13°:11'28'' y longitud oeste 74°06'30''. Con una población de 5068 habitantes, 2569 varones y 2499 mujeres (distrito). Con una superficie de 184.45 m² y una densidad poblacional por habitante por kilómetro cuadrado de 27.48.

El acceso a Tambillo⁴⁵ es por la ruta antigua (Ayacucho – Andahuaylas) del capital regional. La distancia es 22 kilómetros⁴⁶ por una vía asfaltada. Los pobladores utilizan para salir y entrar a la comunidad vehículos tipo combis y taxis (viceversa), invirtiendo un tiempo aproximado de 25 minutos a más. En la actualidad la telefonía móvil acortó la

⁴⁵Como distrito fue creado con Ley N° 12301 de 03 de mayo de 1955, con una superficie territorial de 184.45 kilómetros cuadrados, región natural sierra. Esta comunidad campesina de “Tambillo”, fue reconocida con R. S. S/N de fecha de 12 de enero de 1949, con ficha N° 0012, de fecha 11 enero de 1990.

⁴⁶ Red vial. Dirección regional de transportes vivienda y construcción de Ayacucho, 2013.

distancia y tiempo. Los pobladores de Tambillo⁴⁷, se desplazan a circuitos sociales mayores en forma constante por la cercanía con el capital provincial y regional de Ayacucho y la vía los libertadores con el capital Lima y VRAEM, esta accesibilidad permite estar conectado al mercado local,⁴⁸ regional y una minoría al mercado nacional.

Si exploramos las épocas antes de la violencia, las migraciones fueron en mejores condiciones y oportunidades en conseguir un trabajo, pero en los años ochenta del siglo pasado la región de Ayacucho y las comunidades fueron deterioradas las relaciones socioculturales a raíz del conflicto sociopolítico que vivió la región y el país, como resultado ocurrió el desplazamiento masivo de la población de zonas rurales a las ciudades como Ayacucho, Lima y otros lugares, encontrando al mismo tiempo hostilidades.⁴⁹ En la comunidad aumentó progresivamente la presencia de la religión evangélica.⁵⁰

2.1. Prácticas actuales de la reciprocidad en Tambillo

2.1.1. La reciprocidad y la comunidad

Las fiestas en Tambillo es una práctica social colectiva pautadas por la religión cristiana - andina tanto en la fiesta patronal, matrimonios y techado de casa, en ninguna de las fiestas se deja de invocar al santo patrón o algún santo que le de protección, al igual los evangélicos. La práctica de la reciprocidad en Tambillo⁵¹, comunalmente existe sentidos de cooperación y participación generosa, prima la cultura de compartir con la comida, bebida, bienes y servicios, unos ayudando y otros cumpliendo comisiones, porque es fiesta del pueblo.

Los fieles del santo patrón comparten la fe, la comida, la fiesta con el sentido comunitario. Durante el trabajo de campo nos dijeron los actores sociales que las costumbres de la comunidad están siendo practicadas con la incorporación de costumbres mercantiles, pero con sentidos recíprocas. Si bien, el santo simboliza la unidad del pueblo, a

⁴⁷ La comunidad de Tambillo es la sede del distrito y en la jurisdicción se encuentran 20 comunidades campesina.

⁴⁸ Las familias de Tambillo comercializan en los mercadillos de San Juan Bautista- feria dominical, en los alrededores del mercado Neri García y las calles adyacentes del mercado Choro. También en la feria sabbatinas de Ceccelambras.

⁴⁹ Ver a Hernando De Soto (1990: 11), en su libro *El otro sendero*.

⁵⁰ En la comunidad de Tambillo, cerca de la iglesia católica está el local de la iglesia la Roca de Horeb, Asamblea de Dios, Ministerio del Perú-Tambillo Ayacucho.

⁵¹ La fiesta patronal de San Pedro de Tambillo, se celebra el día 29 de Junio.

la vez, el santo garantiza el cumplimiento de los compromisos. En este sentido, observamos a los fieles que acompañan al santo patrón son una minoría, sólo, acompañan procesión los adultos mayores, algunos jóvenes entre hombres y mujeres, los demás están esperando la fiesta en la plaza y luego en el domicilio del mayordomo.

Si bien la fiesta congrega a la comunidad tambillina, pero no todos participan en los pasajes rituales de la fiesta, sino, la gente está en la plaza, en la cantina, en las carpas donde venden bebidas y comidas, o en alguna esquina y en la casa de los mayordomos cantando, bailando, bebiendo, comiendo y compartiendo entre las amistades quienes se confunden según la tradición cristiana católica, en términos de los propios actores en la fe religiosa *“los jóvenes sólo vienen a divertirse, casi nada entienden la organización de la fiesta religiosa, además dicen que los jóvenes más están preocupados por bailar en la fiesta, tomar todos los días, ni piensan ir a la misa ni mucho menos orar”*, (cuaderno de campo, 2015).

En la fiesta patronal participan los pobladores de Tambillo, pueblos vecinos y algunos acuden de la ciudad de Ayacucho a compartir la fiesta. A diferencia de las décadas pasadas la fe religiosa en Tambillo ha perdido un buen número de los creyentes por la presencia de las iglesias evangélicas⁵² que los debilitó el sentido de la fe de los pobladores. Tal como nos dice un miembro de la iglesia pentecostés:

Nosotros estamos en contra de la religión católica, porque esos ídolos es lo que malogra a la gente, porque cuando hacen una fiesta hay mucha violencia, hay mucho adulterio, mucha pelea, cuando la gente se emborracha con la cerveza que nosotros lo llamamos ser bestia, cuando estas borracho no te das cuenta de las cosas que haces. Si todo esto dejaríamos de practicar seguro el Perú cambiaría cuando esos ídolos desaparecan, hecho por una persona lo adoran tiene nariz, pero no respira, tienen boca, pero no habla, tiene oído, pero no escucha. Los católicos no hablan de Dios mayormente ellos hablan de la política, nosotros si a todas las personas estamos hablando, pero no somos bienvenidos, (líder evangélico no quiso decir su nombre, 2015).

La noción anterior es contrapuesta a las lógicas de la costumbre de la comunidad, por el lado de los evangélicos, existe queja de los comportamientos, actitudes y formas

⁵² En la comunidad de Tambillo la presencia de la iglesia evangélica Roca de Horeb Asamblea de Dios-Ministerio del Perú.

negativas que se manifiestan en la esfera de la fiesta, ven la fiesta como inmoral y violento, pero para los católicos la fiesta del santo patrón es vida, alegría, encuentro y reencontro de los pobladores de la comunidad, donde las autoridades comunales y no comunales se confunden, se brindan con el mayordomo, lleva su presente y acompaña en ciertos momentos del día y comparte el sentido comunitario y solidario de su pueblo, a la vez es un espacio donde las autoridades del distrito pueden encontrar sintonía con el común de la gente, pues el beber, comer y bailar puede limpiar algunas dificultades que había tenido con la comunidad.

En realidad, la fiesta es un espacio propicio para limar y reestructurar los desgastes sociales entre los comuneros y familiares y es el momento para ajustar con el sentido social comunitario en el ámbito comunal y familiar, en la fiesta todos se encuentran, se reconocen y otros tejen relaciones sociales con los miembros de la comunidad, donde existe el derecho de disfrutar la fiesta con el concurso voluntario y generoso de los pobladores y la familia.

2.1.2. Reciprocidad y el parentesco

En la comunidad de Tambillo, durante el trabajo de campo, observamos en la fiesta un sin número de voluntades que venían de los miembros de la familia y también, seguimos de cerca la participación activa de los parientes, unos se incluyen motivándose y otros prestan servicio en forma voluntaria. En los parientes prima el sentido generoso y solidario para el cumplimiento del deber y la obligación con la familia y la sociedad al que pertenece, antes, durante y después de la fiesta, porque de esa manera han marcado su estructura participativa.

La reciprocidad en la fiesta en términos del ex mayordomo de Tambillo: “la reciprocidad *sigue practicando, por ejemplo, si yo agarro cargo este año me apoyan con vaca, orquesta, la fiesta es con ayni, cuando alguien es mayordomo la gente se ofrece. A veces la gente puede dar bastante y el mayordomo ya no gasta mucho, cerveza le da por cajas, si te doy algo con el fin de que al año siguiente puedo tener algún compromiso y tú me devuelves lo que te he dado*” (C. F. 32 años, 2015).

Las donaciones son privadas y públicas, una donación privado del pariente cercano y lejano es cuando efectiviza su voluntad que consiste, un saco de arroz, papa o puede donar una vaca antes de la fiesta, casi no hablan del *ayni*, pero el devolver será en

condiciones similares. Sólo escuchamos decir, “*debemos organizarnos, como sea debemos pasar, haremos lo mejor*”. En esta comunidad, Tambillo, cuando estábamos concluyendo el trabajo de campo nos enteramos que para el 2016 el santo patrón había quedado sin mayordomía.

La reproducción de los valores sociales recíprocos se manifiesta no sólo en la fiesta patronal, sino también en los matrimonios y construcción de vivienda donde la familia es el protagonistas visibles que compiten entre los miembro familiares, pueden ser del lado de *qary ayllu* o *warmy ayllu* quienes forman en los matrimonios cadenas humanas, es un concurso de comparsas en mostrar los regalos y entregar a los novios en forma ordenada, también en donar dinero en efectivo, en la lógica de las familias es ganar a eso han venido por que perder significa desprestigio (*usuchikuy*) sea cual fuere la familia busca status, reconocimiento y prestigio entre una y otra familia, pues para eso han invitado los novios a los familiares, vecinos y amistades, cada participante sabe a cuál de los parientes debe entregar su voluntad, en el momento del *wawa tusuchi*.

2.1.3. La reciprocidad en la fiesta santoral

La fiesta en Tambillo está estatuida por la costumbre comunal y los miembros de la familia, el orden está pautada por las relaciones sociales recíprocas. Introduciéndonos en la esfera de la fiesta observamos como la reciprocidad garantiza a los miembros de la familia y de la comunidad la continuidad, la producción y reproducción de las costumbres comunales del santo patrón del pueblo, a pesar que los pobladores, por no decir todos, están conectados al mercado local, regional y nacional,⁵³ porque, está cerca a los circuitos comerciales de la región y las actividad económica que ellos suelen tranzar bajo la lógica del valor monetario en complementar las necesidades socioeconómicas de la familia.

En este contexto, indagamos la práctica social de la reciprocidad en la comunidad de Tambillo, donde los pobladores están sintonizados colectivamente con la reciprocidad, unos como mayordomos, otros en los matrimonios católicos, evangélicos y techado de casas. Es decir, participar, ayudar y cooperar con la familia, vecino, paisano es natural y productivo con la suma de valores generosos, pero esto, también obedece, siempre en cuando el pariente solicita, hace el *yuyachikuy* con chicha, vino y pan antes de la fiesta entendida en término de los pobladores hacer recordar a las personas que se han anotado

⁵³ Los productos que ingresan al mercado capitalino (Lima) son papa y quinua.

en el cuaderno de los ofrecimientos del *ayni*, donación y voluntad. Los ofrecimientos son voluntarios con el pariente y vecino como parte de la esencia cultural que define los lazos sociales al lado de la economía del mercado y la recíproca.⁵⁴

En realidad, en la fiesta santoral, las distintas formas de reciprocidades se manifiestan unos en forma de *ayni* y otros como parte del deber con el pariente. Cuando algún familiar, vecino y paisano asume cargo de mayordomía con el santo patrón, el familiar más cercano es el más indicado en cumplir el compromiso con la familia en señal de fortalecer las relaciones socioculturales, donde las voluntades y obligaciones son importantes para la realización de la fiesta. En la actualidad la cadena de compromisos es reproducida al lado de la economía del mercado, pues los regalos, los bienes y servicios están siendo reproducidas con la presencia del dinero el cual sella y define las relaciones recíprocas.

Pregunta: ¿qué pasa si no se cumplen los ofrecimientos? dijo; “*si se cumple, pero alguien que incumple que puedes hacer, no puedes hacer nada, solo le dicen que no tienen voluntad, si no hay voluntad simplemente no cumplen. Porque cuando agarramos cargo todos se ofrecen a dar algo y otros cumplen otros no cumplen donan, arroz, azúcar, etc. En el día de la elección del cargonte todas las personas públicamente se ofrecen, no solo personas de este pueblo sino de pueblos vecinos, todos nos ayudamos*” (F.P.G. 56 años, 2015).

En este sentido, los ofrecimientos para el nuevo mayordomo, después de algún tiempo, éste tiene que hacer el *yuyachikuy*, visitando a la casa de sus colaboradores, llevando licores, panes especiales y cuyes y gallina, es la forma de hacer recordar su ofrecimiento. Después, en la antevíspera o en la víspera hacen el *yaykupakuy*, van a la casa de sus colaboradores llevando *kuchikanka*, *wallpa quwi*, con panes especiales y unas botellas de licores. Así logran asegurar el cumplimiento de la oferta. Durante los días de la fiesta, los colaboradores reciben atención especial con comida y licores. Sí el apoyo es en “forma de *yanapakuy -minka-*, entonces estamos de cara a formas de reciprocidad asimétrica,

⁵⁴ Para resistir la dominación y el sostenimiento de la reciprocidad, en la época colonial, condujo a los pobladores a recurrir a formas tradicionales de intercambio y relaciones sociales que conservaron y a la vez reprodujeron la reciprocidad para afrontar las distintas obligaciones del poder cultural dominante que los sometió y subordinó en su beneficio económico. Las rotaciones permitían a las comunidades y a los *ayllus* distribuir las necesidades o las obligaciones de trabajo colectivo conforme a las reciprocidades locales que exigían contribuciones iguales de tiempo de trabajo por los grupos de parentesco de la comunidad (Steve Stern, 1982: 5).

porque los intercambios no tienen la misma dimensión valorativa, sino tiene un componente de “beneficiar” al mayordomo, aun cuando las atenciones puedan ser mayores que los dones. Si el apoyo es en *ayni*, entonces la devolución y las atenciones son de la misma dimensión de lo dado.

Entonces, *“la fiesta, es con ayni, si le has ayudado en su cargo si o si tiene que ayudarte. Por ejemplo, cuando alguien agarra el cargo, me tiene que invitar, sino me invita tampoco voy a ir cuando estoy invitado tengo que llevar algo, leña, papa, arroz. Y cuando hago el próximo cargo de igual manera me tiene que venir. Pero cuando uno no cumple no sucede nada, pero es ser mal agradecido, la gente ya te mira mal, te ven como poco coherente; si es para plata la gente va ir como peón, pero lo va hacer sin voluntad, mientras en ayni lo va hacer con voluntad porque yo también voy a ayudar de esa forma”*, (J. L. 33 años, 2015).

2.1.4. Reciprocidad y matrimonio

En la comunidad de Tambillo, el matrimonio, para los familiares significa disponer de tiempo, movilizar a los parientes cercanos y lejanos, a la vez, recurrir al *ayni*. Un matrimonio es la disponibilidad de dinero, bienes y servicios. Los costos económicos para organizar el matrimonio sobrepasan los 10 a 20 mil nuevos soles, según las familias, incluyendo los ofrecimientos, las donaciones y la devolución de los *aynis*. Para los pobladores, las sumas económicas, no es gasto, sino, es el valor formal de la pareja y el buen vivir de la familia en la comunidad. Si hubo gastos, los mismos son “recuperados” gracias a la suma y acumulación de las voluntades, compromisos, donaciones y *aynis*.

En un matrimonio (cristiano católico, evangélico y civil) los costos están fundamentados en la cultura de compartir, no existe preocupación por los gastos, más bien hay un sentimiento de apoyo recíproco a los recién casados, los familiares se identifican al igual que los vecinos, es un concierto de compromisos, voluntades, obligaciones y distinciones. En realidad, en términos económicos los costos y beneficios es percibida como una construcción de bienestar social, estabilidad formal de la pareja, reunión de las familias. Para los padres de los novios hacer casar a los hijos es salvar las almas, mientras el no hacer casar significa condenarse y por ello el matrimonio religioso es más importante que el civil.

La voluntad generosa garantiza los matrimonios, pues, el matrimonio andino es la correspondencia de los parientes, es decir, el domicilio de los novios tres o dos días antes de la ceremonia es visitada para ayudar y hacer en orden las cosas o disponer los bienes y servicios que requerirá la fiesta como hacer los panes, chicha, comida, el vaca *nakay*, construir la *ramada* si es necesario, aunque últimamente contratan a los adornantes de eventos según el detalle urbano. En este proceso ritual la familia se moviliza y se organizan según las pautas de la costumbre donde los familiares se preparan para presenciar y representar a los novios.

Según la lógica de los pobladores el “gasto” que genera el matrimonio u otro compromiso social colectivo no es tomada en cuenta, pues, lo que se nota es la participación familiar de ambos novios quienes compiten, se distinguen y se desafían en mostrar su status y prestigio que se observa en el pasaje ritual. También, observé donaciones en cerveza que van desde las 25 cajas a más y otros comuneros decían que en otros compromisos los familiares donan 50 a más cajas, pero eso es *ayni*, porque, los novios actuales tienen que devolver en la próxima fecha cuando tengan similares compromisos. Otro aspecto familiar es en reunir dinero en la mesa, de manera voluntaria y algunos pegan con alfiler en el pecho de los novios y la suma que reúnen sobrepasa los 2 a 3 mil soles (trabajo de campo, 2015).

El sistema del *ayni*, media los compromiso ofrecidos y recibidos, unos pueden estar devolviendo, otros haciendo el *ayni* para un futuro cercano según las formas establecidas que ellos denominan como *ayni* o *killy* que los familiares y vecinos de la comunidad cooperan generosamente, por ello el *ayllu* es importante, porque resume la confianza en cumplir la obligación moral y sentirse consigo mismo de su agrado y con los familiares.

a. Reciprocidad con sentido de género

El sentido de género se manifiesta, especialmente, en los matrimonios, porque las familias compiten, se desafían y muestran posiciones en el juego, en donaciones y regalos que los caracteriza a los parientes del novio y de la novia. En Tambillo los donativos voluntarios a favor de los novios son pomposo lleno de alegría y desafíos entre los miembros de la familia, existe correspondencia entre unos y otros, está forma de participación colectiva

de la familia cercano y lejano es con la finalidad de cumplir la obligación y estar sintonizada con el ayllu.

En una boda, los familiares e invitados de los novios luego de la ceremonia religiosa y civil están con ganas de desafiarse para hacer prevalecer el honor de la familia frente al otro grupo de familias, la idea es competir, o sea, quien recauda más dinero, el que junta mayor cantidad de regalos cobra prestigio y a la vez significa reconocimiento, y status. Los familiares asistentes juntan dinero para los recién casados, pues, en la mesa oficial, se encuentra dos platos adornados con hojas de flores que simboliza la voluntad en competencia que se junta dinero para los novios. El pasaje ceremonial marca la reciprocidad solidaria, bajo esta lógica nadie quiere quedarse atrás y como sea deben igualar o ganar, pero no deben reunir menos cantidad por ningún motivo, eso significa desprestigio a la familia, pues ganar significa reconocimiento y distinción.

Por ejemplo, en Tambillo, los regalos simbólicamente pautan desafío entre ambos familiares, el modo como lo hacen la entrega de regalos nos muestra dramatización, juego y desafío de los *ayllus* de los novios, esto notamos por la forma como traen, la muestran al público la voluntad y los regalos son entregados en el siguiente orden. El padrino apertura la entrega de los regalos acompañados de sus invitados a los novios. Muchas veces presenciamos el regalo del padrino un becerro, cama, cómodas, refrigeradora u otro bien.

En seguida, los familiares del novio, luego los parientes de la novia ordenadamente forman cadena humana portando los regalos, todos están en comparsa y en fila. Dentro de esta comparsa algunos familiares están devolviendo el *ayni* o está haciendo *ayni* con los recién casados. Los regalos son diversos y en términos económicos quizá cubre o exceda los gastos que ocasionó la boda. Tanto los familiares del novio y novia desfilan bailando en sentido desafiante al otro grupo de la familia con los regalos en la mano, según ellos, es prevalecer el nombre de la familia.

El *ayni*, muchas veces, simboliza el *qullqi killi*. Por ejemplo, cuando llegamos al local de los novios, nos dimos cuenta que en la puerta principal fue colocada una tela añeja, descolorida y ordenadamente ubicado en forma rectangular el cual contenía monedas antiguas y de distintos tamaños, cucharas y tenedores que nos llamó la atención, las personas que estaban sentadas en el alrededor nos decía es *killi*, es *qullqi killi*, cuando preguntamos qué significaba el *killi*, nos dijo, “*eso es ayñi voluntario, alguien debe estar*

haciendo ayñi, de repente ha donado un toro, música u otro cosa, o también, puede ser que los actuales novios deben responder con el ayñi de qullqi killi o sea debe devolver, sea en productos, toro u otro oferta al que trajo ahora” (Juan 42 años, 2015, Chillcambamba).

En realidad, el *aynikuy* en las comunidades de Tambillo expresan sentidos de correspondencia mutua, pues, en el contexto actual los participantes que no entienden las simbolizaciones y representaciones pasan por desapercibidas en sus lecturas y respuestas, los que pertenecen a la conducta local conocen y leen lo que indica un pequeño tela añejo y adornado colocado en la entrada principal de la carpa que simboliza el *ayni*.

Entonces, el *ayni* media la reciprocidad que se traduce en la fiesta con los compromisos (viceversa) en el presente y para el futuro, el sentido de donar, recibir y devolver los contratos pactados a través de la simbología de *qullqi killi*. Entonces, traer *killi* representa *aynikuy*. También, el personal de servicio (despensero) desafiaba en forma “burlesca” y pintoresca a los padrinos, lo poco o mucho que han donado a sus ahijados.

2.1.5. Reciprocidad y construcción de vivienda

La construcción de vivienda y techado de casa es fiesta que congrega al conjunto familiar, como en las demás actividades colectivas, moviliza familias, vecinos y amistades, según la costumbre organiza y programan. Luego, informan anticipadamente a los familiares, cercanos y lejanos, familiares espirituales (compadres y ahijados), con el propósito de que los convocados para esta ocasión pueden concurrir y acompañar con su presencia, ellos dicen “*que la presencia vale mucho, como familia es un deber, es mi obligación de estar en las actividades como sea, porque, es mi familia, mi sobrino, mi compadre, igual ellos se aproximan cuando yo estoy en similares compromiso”* (L.H.M. 48 años, 2015).

Esta forma de pensar sintetiza que las obligaciones están estructuradas socialmente y culturalmente. O decir, “*es nuestra costumbre, así es nuestra costumbre”* son expresiones que conducen a la cooperación generosa de la familia construido con alegría, con música, comida, bebidas y el tejido social se fortalece. Por ejemplo, traer bebidas, música, prestar servicios gratuitamente, cumplir actividades rituales, colaborar con algún bien, simboliza distinción, reconocimiento y cohesión social.

En el techado de casa, los familiares acostumbran llevar caja de cerveza y gaseosa, mientras los compadres por obligación moral se encargan llevar música, flores y una iglesia de la cerámica de quinua, caramelos, cuetecillos para celebrar y bendecir la casa nueva. Concluida este acto, los asistentes son atendidos con cariño y voluntad. Luego de la comida general empieza las correspondencias conocido como el convido – *apachickuy* así lo denominan en el ritual de *wasy qispiy*, el dueño de la casa convida a los compadres por haber sido padrino de la casa y como agradecimiento entregan una caja de cerveza o más, una gallina sancochada y adornado, cuyo con porción de *puka picante* (Uchuy pampa, apuntes de campo, 2015).

La construcción de vivienda es el espacio social donde producen y se reproduce las relaciones sociales recíprocas según la costumbre. El momento de la finalización, los invitados que llegan se acercan portando su voluntad acompañado de los familiares, llevar algo, puede ser una caja de cerveza o gaseosa. También ayudar en el techado de manera voluntaria, sea, en la cocina, rajar leña, son múltiples las tareas que cumplir en esta actividad del techado de la casa de la red familiar. La presencia del compadre, padrinos y ahijados garantiza la socialización de la costumbre quienes han acudido y por lo mismo deben ser recibidos con agrado y alegría al compadre y a los visitantes.

2.1.6. La reciprocidad en los trabajos agrícolas

En la comunidad de Tambillo, el sistema de *ayni* aun sobrevive en trabajos agrícolas, pero sólo en ciertas familias con espacios agrícolas pequeñas y con escasos recursos económicos, pero antes de la violencia sociopolítica el *ayni* era vigente, pero en las últimas décadas del presente siglo no es común hacer el *ayni* en los trabajos agrícolas porque los pobladores prefieren por el trabajo remunerado por el jornal y contrata.

En este sentido ha ingresado el arado con maquinaria que los pobladores hacen trabajar con contrata, igual lo hacen para otros trabajos del proceso productivo con un jornal pagado y un porcentaje minoritario reproducen el sistema del *ayni*, tal como nos dijo el poblador: “*que aquí es todo pagado, el jornal cuesta entre 40 y 30 soles con comida, a veces cuando siembras poco, no alcanza, es por eso como yo nos organizamos entre nuestras familiares y otros amigos de confianza trabajamos en ayñi y todos nos*

apoyamos sólo cada persona ponemos una buena comida, coca, trago y trato y nos confiamos, porque si trabajaríamos con peones no nos alcanza en la cantidad que se produce así en la mayoría se trabaja de esta manera. (J. M. 26 años, 2015).

En este sentido los trabajos son en la mayoría en jornal diario y contrata, pues, en las comunidades de Tambillo la mayor parte de las familias se han convertido de policul-tivo a sembríos monocultivos en sus parcelas donde producen para el mercado productos como papa, quinua, flores y hierbas aromáticas (ruda, orégano, manzanilla y otros). Con la venta compran sus víveres, pagan peones si es necesario, pero generalmente se ayudan entre los parientes.

CAPITULO III: RECIPROCIDAD, PRODUCCIÓN Y TRANSFORMACIONES INTERNAS DE LAS COMUNIDADES DE HUALLA Y TAMBILLO

1. Fiesta y las transformaciones en las formas de la reciprocidad en las comunidades

En el capítulo anterior afirmamos las formas de la reciprocidad en la fiesta (patronal, matrimonios y construcción de viviendas). En este capítulo dilucidaremos las persistencias y transformaciones internas que viene produciéndose al interior de las fiestas con las influencias foráneas en las comunidades campesinas de Hualla y Tambillo, sus prácticas sociales, las formas de relacionarse entre los miembros familiares y comunales, la circulación de bienes y servicios al lado de la economía del mercado donde los actores sociales producen y reproducen sentidos y formas de la reciprocidad.

Además, la teoría del don y contradones (Polanyi, Malinowski, Mauss) nos ayudaran a entender las transformaciones internas que están experimentando los actores comunales en el contexto de las fiestas en hoy día. En este escenario festivo producen y reproducen las relaciones recíprocas según las costumbres y algunos continúan funcionando en las comunidades campesinas al lado de los elementos culturales foráneos, entendida como cambios en forma en el modo de pensar, sentir, reproducir y recrear las costumbres.

También los cambios (en forma) se han producido por efectos de la violencia sociopolítica que vivieron los pobladores, proceso, que trastocó las formas tradicionales de las relaciones recíprocas. La reciprocidad ha sido afectada momentáneamente a consecuencia de factores exógenos que endógenos. En décadas posteriores a la violencia ubicamos las prácticas tradicionales que lentamente fue restringiéndose, pero progresivamente retomó luego de la violencia con la introducción del mercado, los medios de comunicación, presencia de las instituciones estatales, los migrantes – retornantes- migrantes, pero algunas fiestas paulatinamente fueron abandonadas y otros lentamente intentaron continuar al lado de elementos culturales del mercado (novedad) y la reciprocidad.

En ambas comunidades la fiesta (santoral, matrimonio y otras) se practica socialmente con los compromisos, voluntades y las obligaciones en el que tejen y destejen los intercambios recíprocos entre los miembros familiares y comunales. Si bien, los actores sociales dinamizan las relaciones sociales en la esfera de la fiesta, tanto, los pobladores ciudadanos, los migrantes - retornantes, en ambos grupos existe encuentro y desencuentro de generaciones, asociado a recuerdos de antaño y los de ahora, también es un espacio donde perciben los cambios y persistencias de la costumbre local.

Si bien, los cambios son producidos desde las externalidades y por la movilidad social de los migrantes y retornantes quienes al retornar vienen portando elementos culturales foráneos, de una y otra forma incorporan costumbres ajenas a la comunidad para redefinir, reinventar y reformular el patrón cultural vigente en el contexto de las fiestas.

1.1. Las transformaciones internas en las fiestas en la comunidad de Hualla

1.1.1. Reciprocidad y cambios en la organización comunal de fiestas religiosas

Las fiestas religiosas (San Pedro y semana santa) en Hualla son los más importantes ritos religiosos para la comunidad, el primero santo patrón y el segundo la semana santa, en ambos ritos religiosos se produce y reproduce las relaciones sociales, porque, congrega a los creyentes y no creyentes que muestra pasajes rituales religiosos de contenido profano y sagrado. En la actualidad las costumbres religiosas cristianas aún continúan con ciertos cambios en forma que están siendo influenciadas desde el lado exógeno y como resultado, algunas fiestas del santoral católico dejaron de celebrarse por razones de la movilidad social de las generaciones actuales que modifican y recrean formas nuevas de hacer la fiesta.

La fiesta santoral católico, generalmente, está asociada a rituales agro – ganaderas, productivas, de fertilidad, nacimiento y muerte. Durante el año calendario el mayor número de fiestas es numéricamente mayor en la comunidad de Hualla que las comunidades vecinas, y las fiestas están estructuradas según la cosmovisión de los pobladores y vinculadas a las actividades agro- ganaderas.

CUADRO No 1

LOS SANTOS Y SANTAS CRISTIANAS

Santos cristianos	Mes fiesta ritual	Ritual asociado a:	Participantes	Práctica actual	Reinvención de fiestas
San Pedro y San Pablo	27 de junio al 01 de julio	Al Papa. Patrón del pueblo, conmemora la fundación del pueblo.	Comunal e intercomunal, instituciones no comunales, migrantes y retornantes	Vigente	Festival de Sama Sara
Virgen del Carmen	16 de julio	---	Comunidad	Restringida	---
San Marcos María Magdalena	21, 22 de julio	Yarqa Aspiy	Comunidad, migrantes, retornantes	Vigente débil	---
Qirowantuy	30 de julio	Faena comunal	La comunidad	Vigente débil	---
Santa Rosa	30 de Agosto	-	Comunidad	Restringida	---
Virgen de Cocharcas	08 de setiembre	Siembra	Comunidad	Restringida	---
El señor de exaltación	14 de setiembre	Siembra	Comunidad	Restringida	---
San Miguel Arcángel	29 de setiembre	Siembra, (Chaupy yapuy uku)	Comunidad y el barrio San Miguel.	Restringida	Aniversario del barrio
Semana Santa	Purinmy (camina), después de carnavales (miércoles de ceniza)	Pasión de cristo	Pobladores de la Comunidad y comunidades vecinas, migrantes y retornantes.	Vigente	Penitentes que acompañan al santo. Subir al cerro San Cristóbal.
San Francisco	No se recuerda	-	Comunidad	Restringida	---
Niño Reyes	06 de enero	Nacimiento del niño Jesús Cristiano	Comunidad	Restringida	---
María Belén	6 de enero	---	Comunidad	Restringida	---

Corpus Crhisty	---	---	---	Restringida	---
-------------------	-----	-----	-----	-------------	-----

Fuente: Elaboración propia MMV, 2015.

La organización del sistema comunal nos permite explorar en la actualidad dos formas de organización, el primero, es un sistema de organización tradicional que viene funcionando desde las épocas prehispánicas, colonial y republicano, son experiencias construidas y reconstruidas en el devenir del tiempo y espacio, en este contexto, las costumbres que continúan se han reformulado y reacomodado al mundo global igualmente cambiante. Por otro lado, el sistema estatal se ha introducido desde las épocas de la colonia hasta la actualidad, continuando ambas formas de manera desigual, uno dominante y el otro, recíproco andino.

Por ejemplo, la elección de las autoridades comunales realiza siguiendo las normas del estatuto de la comunidad. Para la directiva comunal, los representantes son elegidas por pobladores mayores de 18 años, cabe aclarar que para ser miembro de la directiva comunal debe estar inscritos en el padrón comunal⁵⁵ y comunero calificado. Mientras en el sistema estatal un alcalde municipal es elegido según las normas de Jurado Nacional de Elecciones. Además, pueden asumir personas de la comunidad o de la comunidad vecina, un residente- retornante. Para autoridades comunales los candidatos generalmente no ostentan ningún título profesional, mientras para cargos de alcaldía se ha visto que desde los años ochenta el ser alcalde tenía que ser persona leída (profesor, ingeniero, contador etc.) aunque la ley no lo señala, pues los cargos son rentados, para autoridades comunales es un deber y servir, muchas veces no hay candidatos pues el cargo es *ad honorem* y para las autoridades municipales se compite.

En la comunidad de Hualla en décadas pasadas tomó de mucha importancia la institución del *varayuc*, pues, simbolizó el soporte moral, cuidador del territorio, actor principal de las fiestas religiosas y otras costumbres, todo deber cumplían sin haber recibido ningún tipo de remuneración, sólo recibía reconocimiento y prestigio del pueblo por el servicio como "*llaqta sirvikuq runa*". Un residente comenta; "*cada una de estas autoridades llamados varayuc tienen una función específica y comienza desde muy joven y a medida que va ganando experiencia por sus edades, van subiendo de cargo, llegando a ocupar el Macho Alcalde a la edad de sesenta o setenta años. Y como último, por todo*

⁵⁵ D.S. N° 008-91-TR, de fecha 12-02-1991. Artículo 51.

cuanto se ha sacrificado en su apogeo a favor de su pueblo se le premia nombrándole de oficio como Rey del pueblo por todo un año, esta denominación ya conoce cada quien, luego la recepción del cargo lo efectivizan en la fiesta del patrono del pueblo San Pedro” (R. Infante, 1992:64).

1.1.2. Reciprocidad y cambios en las fiestas santorales

La religión cristiana-católica en Hualla ha sido incorporada al ciclo productivo de la comunidad, en este sentido, la fiesta patronal San Pedro y semana santa, son fiestas religiosas que simboliza el encuentro, reencuentro, participación colectiva, la alegría y vigorizar los lazos familiares recíprocas y solidarias para organizar y vivir la fiesta del santo patrón y la pasión de Cristo (semana santa) al gusto y sentido de los pobladores.

Si bien, la fiesta religiosa, congrega a distintas generaciones con el sentido de fe que los pobladores internalizaron en forma colectiva y, a la vez con innovaciones en la organización y las formas de participar en las relaciones sociales tanto de las familias cercanas, lejanas, vecinos y comuneros. En la actualidad las costumbres que aún perviven unos y otros han dejado de practicarse, esto obedece por los cambios inevitables que experimenta la sociedad actual que está conectado al ritmo del modelo capitalista globalizante que reforzó, por un lado, las continuidades y, a la vez inauguró cambios que estructuran y reestructuran las fiestas santorales.

En este contexto de cruces socioculturales, las comunidades están transformándose, creativamente, quizá desde las épocas coloniales que han alterado los cambios en forma forzada adaptando a su modo y cultura citadina por la vinculación cotidiana a la cultura occidental dominante. En este sentido, los habitantes vienen experimentando rupturas, continuidades, adaptaciones, reacomodos, reformulación y reinvento de las costumbres al lado de la cultura moderna que irradia modelos exógenos desde la educación y los medios de información.

En Hualla la organización de las fiestas, si bien, continúan y otros simplemente han dejado de organizar, quedando en la memoria de las generaciones mayores. En términos de cambio veremos que muchas costumbres se han adaptado a los patrones culturales del sistema comunal andino y al modelo capitalista moderno, ambas culturas conviven y se han reacomodado como estrategia sociocultural de las generaciones contemporáneas y no contemporáneas. Los cambios han sido motivados, como dijimos en líneas

arriba, por factores externos que están presentes en las comunidades campesinas, modificando los sentidos de la tradición ancestral y formas recíprocas.

Las transformaciones internas de las autoridades tradicionales (*varayuq*) han sufrido cambios en relación a las décadas anteriores. R. Infante (1992, pág.: 63), percibe “*en primer lugar el pueblo para su mejor gobierno estaba dividido o zonificado en Ayllus de mayor primacía que consistía en mayor número de familias o tenencia de bienes, así como Korma, Ñamqa, Sanka y Tukta. (...) el pueblo estaba respaldado, resguardado, ordenado y/o sancionado por sus autoridades locales que son los varayuq. Estas autoridades están constituidas en niveles jerárquicos y número de conformantes de menor a mayor de la siguiente forma: veinticuatro campos, cuatro capataces, dos inspectores, dos regidores, un puna alcalde, y un macho alcalde*”.

La organización comunal del *varayuq* en las décadas venideras empezó a ser cuestionado y progresivamente desapareció. Uno de los pobladores, señala que “*con la desaparición del sistema de los varas se ha perdido el respeto, nadie hace caso, los jóvenes se burlan de los mayores, nadie va escuchar misa, nadie recoge animales de las cementeras, nadie controla y vigila las colindas, los pobladores no se hacen caso, las fiestas costumbristas están desapareciendo*” (H.V.S. 78 años).

Si bien el *varayuq* desapareció al igual que otras fiestas⁵⁶, pero la fiesta patronal y la semana santa aún continúa con algunas dificultades, pues, los fieles católicos en población disminuyen por el aumento progresivo de iglesias evangélicas⁵⁷ y el costo económico que ocasiona asumir mayordomías. Sin embargo, las fiestas, en los contextos actuales se readaptaron a las transformaciones que experimentan las mismas fiestas. En esta comunidad, al perder el actor social de los *varayuq*, reemplazaron con la activa participación de los barrios tradicionales (San Pedro, San Pablo, San Miguel y San Cristóbal). Es decir, tanto en semana santa, fiesta patronal y otras que aún pervive en la comunidad, los integrantes de cada barrio han asumido las responsabilidades y funciones específicas para las fiestas y no para cumplir funciones de los *varayuqs* durante el año. Por ejemplo,

⁵⁶ El corpus Christy y otros.

⁵⁷ Las iglesias evangélicas aparecen en la comunidad de Hualla, luego del conflicto armado interno como: los testigos de Jehová, Iglesia pentecostés y el nuevo pacto universal de Ezequiel Ataucusi.

el recojo de animales que causan daño era función del *varayuq*, ahora lo hacen los escolares para sus propios fondos cuando ven que son necesarios.

Pero, algunas fiestas han sido retomados por la comunidad, pues, para los pobladores es difícil olvidar, aunque, ya no es necesario para un sector de la población, por ejemplo; la fiesta comunal de *qiro wantuy* (cargar madera) se realizaba el 30 de julio para obras públicas de la comunidad, ahora ya no es necesario esta costumbre, pero algunos barrios e instituciones realizan con fines de comercializar como leña y obtener fondos. Mientras *ñawin yarqa* (limpieza de canal principal) se festeja el 24 de julio en honor al agua asociados al *taytacha* San Marcos y *mamacha* María Magdalena (21 y 22 de julio), estas costumbres en un momento dado se dejaron de festejar, pero en la actualidad siguen festejando (apuntes de campo, 2015). La señora MMV (40 años de edad) dice que antes *“las fiestas de ñawin yarqa era organizada por los cargontes, el cura iba hacer misa y el pueblo vivía esa fiesta. Ahora dos comuneros siembran su chacra con la posibilidad de hacer la fiesta por ocupar la chacra de Santa Magdalena y San Marcos”*.

El señor A.P.C catequista, él nos explica *“muchos cambios están ocurriendo en nuestro pueblo, uno de los cambios viene del lado de los jóvenes, los jóvenes ya no quieren practicar las costumbres de antaño, sino quieren a su modo, no respetan. El cambio viene del lado de la educación escuela colegio, ellos ya no quieren festejar, ni saludar, no respetan a los mismos profesores, a los profes le dicen cuando pues profe, totalmente distinto, ya no quieren asumir costumbres”* (apuntes de campo, 2015).

V. A.P. de 35 años de edad cargador del santo sepulcro (en viernes santo) manifiesta que *“queremos reorganizar la fiesta costumbrista, normar las funciones en los barrios específicamente para la fiesta de San Pedro y San Pablo, por ejemplo, aumentar el número de cargadores en miércoles santo y viernes santo, porque es muy poco, la anda del señor pesa mucho. También para poner orden en la iglesia, tanta bulla hacen los jóvenes, queremos poner orden, pues antes los envarados imponían orden, era respeto, ahora no hay, la gente hace mejor que parezca”* (cuaderno de campo, 2015).

También estuvimos en la fiesta patronal de San Pedro de los residentes huallinos en la ciudad de Ayacucho. La imagen está en la iglesia Santa Rosa. Ubicándonos en un espacio privilegiado observamos a los organizadores de la fiesta, a quienes, escuchamos decir, cómo ellos hicieron revivir la fiesta, pues, ya estaba por desaparecer, uno de ellos

decía, “*sin fiesta nos sentíamos como una sociedad sin dueño, no había alguien que nos reúna y nos junte a todos, no me recuerdo en que año fue (...), pero hicimos modos posibles en organizar: un señor no huallino [de Chincheros] dijo espontáneamente ser mayordomo sin ser del pueblo, muchos paisanos voluntariamente se ofrecieron su parte o lo que debía poner su voluntad para el nuevo mayordomo*”. Continúan conversando, El año siguiente una señora discapacitada juntamente con su hija dijo, que desearía llevar la fiesta patronal en Huamanga (de los residentes), también con la colaboración voluntaria y así se suman muchos paisanos con distintos productos. Así sucesivamente cada año poco a poco empezamos a mejorar la fiesta y ahora la fiesta es grande”. También, dijeron, en la actualidad nadie quiere llevar la mayordomía, porque la mayoría han sido mayordomos. Por ello, proponen que devuelta empezaremos llevar en el orden que iniciamos, no hay otra cosa”, (cuaderno de campo, 2014).

Un residente (2014) dijo: “*nos sentimos mal ya que cada año somos lo mismo, donde está los jóvenes, sin la presencia de los jóvenes estamos acercándonos al final y a la desaparición de nuestra fiesta, al decir esto, se preguntaba, donde está los jóvenes, acaso conocemos a los jóvenes, quienes son, ni siquiera traemos a nuestros hijos, porque los jóvenes no se suman a la actividades de nuestro pueblo que realizamos en Ayacucho, que les sucede, no quieren participar, pues ya no quieren la fiesta o cuál será su opinión o su forma de pensar de los jóvenes actuales, cómo debemos juntar a estos jóvenes*” (L. C.T. 50 años). La alegría y la preocupación de las personas mayores es constante por ausencia de los jóvenes, al decir, “sin la presencia de los jóvenes la fiesta terminará en un futuro cercano”. La pregunta central fue, porque los jóvenes no se suman, no se explica por qué no vienen, porque es la generación invisible, escondido y no quiere visibilizarse en estas actividades religiosas del pueblo, al no hallar respuestas sólo quedó en el discurso. M. P. de más 70 años de edad dijo: “*nosotros hicimos muchas cosas para Hualla, era otros tiempos, otras épocas y otras generaciones y otras personas que ya son fallecidos, de lo que fue en esos tiempos*”.

El mayordomo (2014) inició su discurso agradeciendo a sus familiares por haber ayudado en su mayordomía, inclusive habían venido de Lima, Huanta y otros lugares. El señor L. I. P. mayor de 50 años, profesor, decía: “*El año pasado también poca gente había asistido, será porque en Ayacucho somos poco, casi los mismos, si ahora no han venido es que ellos se fueron al pueblo*”. Además, él dijo, los cambios que han ocurrido

en comparación con las de su generación y las de las generaciones actuales, que en mi generación los estudiantes en nuestro pueblo de Hualla éramos distinto, había gente que lideraba, éramos hábiles, no éramos cohibidos. Le pregunté por qué esta diferencia, él decía, “*en esas fechas el colegio fue un espacio de debate teníamos profesores del primer nivel, muchos de esa época viajábamos a Lima, y muchos regresábamos a estudiar a nuestro pueblo de Hualla, al colegio José Carlos Mariátegui, pero ahora la generación es totalmente indiferente, no les interesa nada, están callados, son los invisibles*” (L. I. P. 50 años, 2014).

a. Cambios en la fiesta patronal

Para los huallinos el *Tayta San Pedro*⁵⁸ simboliza el origen del pueblo cristiano católico. El santo patrón está enraizado en los valores cristianos que los pobladores han reproducido costumbres foráneas readaptándola el sentido de la fe cristiana en la racionalidad andina, tomando paulatinamente importancia en la estructura funcional y en las formas de organización sociopolítica y económica. En este sentido, nos interesa dilucidar las relaciones recíprocas de los miembros del ayllu cercano, lejano y el común de la gente, sus vivencias, sus sentimientos, las formas como participan en los procesos de la organización de la fiesta y como estas costumbres tradicionales están modificándose en la actualidad al interior de la comunidad. En este sentido, diremos que las costumbres ancestrales han ido cambiando en el curso del tiempo porque otros modelos han incorporado los pobladores.

Dejaré que ilustre el señor Mauro Tucta Crisante⁵⁹, comunero de Hualla, escribió la historia y costumbres de su pueblo y de la fiesta patronal:

La fiesta de junio, San Pedro y San Pablo (...); el anticipo; comienza el día 27 de junio a las 8: pm. Cada comitiva inician en sus casas la fiesta, la milicia sargento, capitán y suiza cada uno de ellos con sus instrumento musical original de pinkullus y tambores; también los señores capataces de san Pedro y San Pablo con sus respectivos soldados y los cargontes con sus respectivos instrumento musical arpa, violín, guitarra, quena etc.,

⁵⁸ “Cuando el pueblo se funda en el lugar donde está actualmente, lo hicieron un 29 de junio de 1612 poniéndolo de patrono a San Pedro y ese día colocaron las primeras piedras (cimiento) de la iglesia para concluirla después” (Infante, 1998: 259).

⁵⁹ Ocupó cargos comunales (pasó Rey), no comunales (Teniente Alcalde, miembro de la asociación de Licenciados) y fue ecónomo de la iglesia de San Pedro de Hualla.

todos ellos en sus casas respectivamente, por su parte el señor Rey en su palacio acompañado de sus instrumento musical toda la noche; recibe la visita de los diferentes cargontes y familiares con los cuales hace el brindis con chicha de jora y compartimiento de alimentos. Día 28 de junio a las cuatro de la mañana tradicionalmente la visita del alba se apersona para presentarles sus saludos al señor Rey el cual recibe a toda la comitiva a las milicias como sargento, capitán y suiza, los cargontes y mayordomos a las doce visitas familiares al rey y también al medio día se da el “docechinakuy” todo los cargontes al ofrecer los mayordomos de San Pedro cada cargonte tiene su música. [Los mismos hechos ocurren hasta el día 30]. El Día primero de julio, el Rey las milicias y soldados [hacen] la última coordinación del choccotipy, en el palacio del rey. Las diez de la mañana misa central en honor al día del Rey de Hualla, también gran competencia de carrera de caballos participantes los jinetes de Hualla, Cayara y Tiquihua cuando participa las dos de la tarde el gran “Choccotipy”, los mejores gallos vivos guardado hace dos años viejos puesto amarrado en el lazo son auténticos costumbres realizado por las milicias y soldados en honor al Rey de Hualla.

Durante el trabajo de campo, constatamos que el sistema de *varas*, pilar fundamental de la organización comunal y ritual de la fiesta funcionó hasta 1995 con cierta dificultad y limitación en mantener esta organización tradicional del sistema del *varayuy*, pues, al interior de la comunidad habían surgido posiciones diferentes en las generaciones jóvenes y mayores. En este sentido, paulatinamente, el número de sus integrantes, elección de cargos y el cumplimiento de sus funciones estaba debilitándose. Obviamente los pobladores jóvenes ya no querían asumir los cargos tradicionales, pues, llevar el cargo del vara los ubicaba socialmente dentro de la comunidad por debajo de otros comuneros que sabían leer y escribir, o sino, diferente a las autoridades del sistema estatal, a pesar que el sistema de *varas*, en décadas anteriores, fue la institución comunal de respeto y orden social que actualmente quedó solo en el recuerdo⁶⁰.

También, la organización de la fiesta patronal se debilitó, pues, como dicen los pobladores “sin *vara* no hay fiesta, la fiesta desaparece”, es decir, todo el séquito y la comparsa que acompaña a los mayordomos del santo patrón se debilitó, pues, los integrantes del sistema de *varas* fueron protagonistas en el ritual religiosos. Juntamente con esta tradición fue difícil de convencer a los miembros de la comunidad en organizar la

⁶⁰ El *varayuy*, oficialmente dejó de continuar el año 2006, por decisión de la asamblea comunal.

fiesta tal como funcionaba con el sistema de *varas*. En los últimos años la fiesta está cobrando mayor número de participantes, pero no con el sentido religioso y fe, sino, la fiesta ahora es de los jóvenes migrantes y retornantes quienes programan matrimonios y bautizos paralelo a la fiesta del santo patrón, o también, autoridades del Estado han reinventado nuevas fiestas que está modificando la lógica comunal, tal como explicaremos en los ítems siguientes.

b. Cambios en la semana Santa

La semana santa es la semana sagrada cargado del sentido recíproco religioso y ritual en la comunidad. En las décadas anteriores el inicio de la semana santa fue con el arco *watay* (amarrar flores en las esquinas de la plaza) el día miércoles en las esquinas de los cuatro barrios (San Pablo, San Miguel, San Cristóbal y San Pedro), los encargados de realizar esta tarea son los *varados* quienes reúnen flores y amarran en forma de arcos, es decir, *“el arco watay empieza en chawpi cuaresma relacionado con San Miguel (santo), tres semanas antes de la semana santa, un día miércoles. Mientras, Cocharcas watay, también es el día miércoles antes de una semana para la semana santa, iskay arco en cada esquina”*. *“No recuerdo que significado será debe ser costumbre antigua la misma se sigue continuando en la actualidad por los barrios ya que no existe los varados. Antiguamente los varados de la localidad de Cayara⁶¹ amarraban arco en el lugar denominado Ccochonqu el día viernes santo un solo arco y ese mismo día hacían vía cruces en la plaza por las personas que venía de Cayara el viernes santo”*, (B. M. de 78 años, 2011). Si antes esta función realizaba los envarados, ahora, continúa la costumbre los cuatro barrios, pero tampoco, los envarados de Cayara vienen.

El viernes dolores; *“El alférez es la persona quien hace armar el trono, ese mismo día para que la imagen salga de noche en procesión por la calle de Amargura [así se llama las calles que recorre la imagen]. Los cargadores de la imagen de viernes dolores apoyan adornar la imagen, y esta organización recién es poco tiempo será unos 5 o 6 años antes el que quería cargaba sin uniformarse, ahora se han organizado consultando al mayordomo de virgen dolores en un número de cuatro personas. Los adornos de cera wayta desde antes eran y con cirios en las esquinas”*, (B.M. de 78 años, 2010). Como

⁶¹ Comunidad vecina y capital del distrito de Cayara.

dice el poblador, en tiempos anteriores el común de la gente cargaba el anda de la imagen, y no así como ahora existe una organización de cargadores.

El domingo de Ramos, “el día sábado en la tarde adornan a San Ramón y hacen víspera en la noche con la participación del párroco, cuando el cura estuvo en forma permanente y las fiestas nunca dejaban de celebrar. El alférez de trono adorna la imagen para que salga el día domingo al lugar denominado *Ccochonqu*. El día domingo, empieza la misa a las 8 de la mañana y luego la bendición de palma, el mismo cura reparte hasta que termine la palma. Luego la imagen es trasladada al lugar denominado *Ccochonqu* en su trono (trono *wantuy*) en este lugar la imagen es acompañado en su pequeña ramada donde los fieles le cantan y oran hasta las 3 de la tarde. Luego es trasladado por los catequistas y hermandades, todos abanderados vivan al señor con ramas de choclo y palma, adornado con flores del lugar el señor ingresa al pueblo, montado en un burrito, el burrito dispone el mayordomo. Anteriormente cuando regresaba al altar hacían cambiar su ropa y luego colocaban a su camarín, guardando su ropa del día en su cajón bajo la tutela del mayordomo”. (B.M. de 78 años, 2011).

El miércoles santo, según, el ex ecónomo de la iglesia: “El día miércoles en la mañana adornan a la imagen del Señor Nazareno y la virgen ya está adornada desde el viernes dolores. El alférez de trono del Señor Nazareno es la encargada de hacer adornar en coordinación con el mayordomo del señor de Nazareno, actualmente participan los cargadores, pues ya no existe ni alférez. Antiguamente no había cargadores el que quería cargaba, desde los años 80 o 81 no recuerdo bien la fecha, pero es nuevo, igual los penitentes no había antes, pero el señor Pariona no me recuerdo bien incorporó. Ahora cuenta con ángel que tampoco no había, son pocos los ángeles porque no tiene muchas cosas para llevar, los cargadores son en número de 6, uno toca la campanilla delante de la imagen y el otro lleva la palanca tipo azafate ahí está su ropa y cuatro personas cargan el anda”. (BMB, 78 años, 2012).

Actualmente, las personas que cargan se visten con color morado, incluido los penitentes, sólo los ángeles de blanco. Antiguamente el común de la gente cargaba, no había penitente, pero el cura hacía misa, ahora sólo hacen los catequistas. Es decir, todo ha cambiado, los ritos, apagar las velas en *chaupy* misa conocido como tiniebla (*tutayay*), la función de los varas fue vigilar a los participantes, a los que hacen desorden, al que

está durmiendo etc., ahora estas costumbres han variado, no hay envarados sólo algunas funciones son asumidas por los cargadores de la imagen, (cuaderno de campo, 2014).

Anteriormente, dos regidores *varas* de cada ayllu, llevaban veleros en *achero*⁶² un pequeño maguey delgado con hoyos donde colocaban las velas encendidas y acompañaban a la procesión los varas de cada ayllu. Terminada la procesión los cargadores de los santos y santas se visitan entre ellos, con quienes compartían la voluntad de cada uno de ellos, unos ofrecen comida, bebida y luego se retiran a sus domicilios. El día miércoles los *envarados* organizadamente salen de la casa del regidor a recoger chacra por chacra productos como papa, haba, choclo y otras, reúnen en la casa del regidor de cada *ayllu* para el apóstol *qaray* del día jueves santo para ser bendecido y luego comer en la puerta de la iglesia. Ahora, aún, continúa, pero sin *vara* ni el *tayta* cura.

El jueves santo al amanecer los cargadores de santo sepulcro (divino), Virgen Dolorosa y Nazareno se visitan (*watunakuy*). Las visitas por costumbre son recíprocas y el que recibe las visitas ofrece la voluntad un traguito, comidita o chichita, pero la visita lo realizan con mucho respeto por ser día grande (*hatun punchaw*) todos se abrazan entre los visitantes y la persona visitada, en este momento si hubiera alguien que se ha comportado mal recibe chicote (*asutykuy*), según la falta, con consejos del buen vivir (*an-yaykuspa*), muchas veces todos entran hacerse azotar, inclusive el quien quiere recibir el azote escoge a la persona de mayor respeto para recibir su consejo y luego ser azotado. En el domicilio del cargador de calvario (cruz mayor) corre más azote, donde todos los cargadores tienen que azotarse, la persona encargada es el calvario (el quien carga cruz mayor). Similar situación ocurre en el pueblo con las familias, los padres anteriormente llevaban a sus hijos al padrino para que los azote dando consejos del buen vivir. Mientras los compadres se visitan para saludarse por ser jueves santo.

Aproximadamente las 4 de la tarde es el apóstol *qaray*, asisten los mayordomos, los *envarados* y la población acompañados de los familiares. La comida preparada lleva a la puerta de la iglesia para el apóstol *qaray* y la bendición. Una vez que está listo la comida en la puerta de la iglesia el ecónomo saca los ornamentos como, cruz alta, dos ciriales con sus dos velas, agua bendita, incensario (este último antiguamente), mesa y mantel y bancas y una vez que está listo y las velas en orden hay recién entra el cura a

⁶² *Achero*, es un maguey delgado (*chuchaw*) que sirve para llevar velas al lado de la procesión.

bendecir la comida que han traído y luego de rezar con los participantes comparten la comida bendecida.

El apóstol *qaray*, según los pobladores mayores, congrega al común runa, a los visitantes de diferentes pueblos. El primer bocado comía el cura, los mayordomos y las autoridades comunales y Estatales. Es la comida para todos, tanto para los foráneos, ancianos y visitas, todos comparten. Una vez terminada el apóstol *qaray*, hay repique de campana para la misa, el lavado de pies a los ancianos del pueblo, luego en *chaupy* misa, los envarados van de la casa de *machu* alcalde a la iglesia todos vestidos de luto. Luego hay campana *prisuchay* (apresar la campana). En *chawpi* misa al igual que la campanilla dejará de sonar, hasta el sábado de gloria y es reemplazado por la matraca. En el altar mayor de la iglesia, hay guardas que cuidan el altar, como soldados con dos palitos cruzados en señal de que el señor Jesucristo está preso, en la actualidad ya no hay guarda.

El viernes santo los guardas continúan en el altar hasta las 6 de la mañana, el guarda recibe visitas de los familiares quienes llevan desayuno, chicha, ponches de los mayordomos, de los alféreces y cargadores quienes acompañan toda la noche, de amane-cida, durante este hecho hay *azutikuy* en *calvariopa ñawpaqninpi*, participan la población en forma voluntaria. La adoración en el altar de la iglesia, inicia el cura, ecónomo y estandarte y alférez de monte cada uno pone su voluntad. Luego, las autoridades principales (alcalde, juez, gobernador y otros), en seguida los envarados según su antigüedad (dos *machu* alcalde seguido de los dos regidores, dos inspectores, dos capataces y 12 campos), cuarto las hermandades (varón y mujer) y luego adoración general *chapuñay lliw ya-ykunku*. Luego siguen todos los mayordomos de santos y santas. En la adoración recaudan dinero y entregan al ecónomo de la iglesia y esta plata servirá para sus gastos, reparaciones y otros. Actualmente estas costumbres han dejado de practicarse, como las actividades y funciones de los envarados, la adoración del cura, la adoración de actores comunales y Estatales organizados jerárquicamente.

El día viernes santo, anteriormente, todos asistían con lutos, las ropas negras se ponían desde las 12 de la noche del jueves santo hasta que termine la procesión de santo sepulcro. El almuerzo es en la casa de calvario y luego retornan a sus casas para acomodarse para la procesión de calvario. Mientras los envarados alistas sogas escalera y otros detalles para que llegue el monte y colocarlo en el altar mayor de la iglesia, por ejemplo, los cuatro magueyes ponen cada regidor un maguey de cada *ayllu*. Más o menos a las 10

de la mañana el cantor *Milki*⁶³ realiza la vía cruces por la calle amargura. Otros grupos se van al cerro San Cristóbal (ahora suben, antes no), al cerro se dirigen acompañados de los penitentes descalzo y sólo cubriéndose la cintura con un fustán blanco y de miércoles santo color morado y los participantes, llegan al cerro con 14 estación y hay termina, luego retornan a la iglesia donde están esperando los cargadores de santo sepulcro y calvario para adorar el altar, virgen dolores y luego la cruz mayor (calvario).

El viernes santo desde tempranas horas la población está atento de las costumbres del día, los catequista (hombres y mujeres) organizan el recorrido de la vía crucis juntamente con los fieles de la comunidad, más o menos al medio día sale la cruz llamado *Calvario* donde una persona lleva la cruz en el hombro izquierdo y desnudo, sin zapato, en la cabeza se pone una gorra blanca, de la cintura para abajo se cubre con una fustán blanco, la cruz es acompañado por los cargadores de la imagen de santo sepulcro quienes portan en la mano un chicote de tres puntas, en reemplazo de los envarados, y adelante va un personaje tocando una matraca. La cruz grande (calvario) retorna a la iglesia para crucificar la imagen de Cristo.

Mientras los pobladores viven la pasión de cristo, perciben que están acompañando el calvario de Jesucristo. En el altar mayor los envarados amarran y colocan los magües y las escaleras a ambos lados de la cruz y adornan con flores. En seguida ingresa el monte (arboles) al lado del calvario, una vez colocado el monte, bajan la imagen de santo sepulcro de su camarote los siete Nicodemo crucifican a la imagen en la cruz en todo este proceso no deja de sonar la matraca. Al lado ubican la imagen de San Juan (*ichuq*) y Verónica (*alliq*). A las 7 de la noche, es la celebración de la misa, en la iglesia hay un velero en forma triangular llamado “*tenieblero*” donde es colocado siete velas en cada lado y son prendidas luego se apagará según la palabra de cada estación el cura señala y luego se apagan las velas y las dos últimas velas cuando se apaga todos están en oscuridad al cual denominan tiniebla es el momento de mucha reflexión que dura unos 5 minutos aproximadamente y luego prenden las velas.

Los cargadores salen de la sacristía uniformados y adoran al señor de santo sepulcro y luego empiezan a desclavar y bajar la imagen para colocar a su camarote. Las cosas del santo son recibidas por el pasionero en una palanca y de ahí dividen sus alhajas a los

⁶³ Milki, catequista y cantor de la iglesia, personaje emblemático conocido y reconocido por el común de Hualla.

ángeles (niños) quienes llevarán durante el recorrido de la procesión. De igual forma los penitentes salen de “bautizario” en forma ordenada para ir al altar y adoran tres veces para adelante y tres veces para atrás. En el recorrido de la procesión se escucha rezos, canticos de las hermandades y del común *runa*. Mientras, los envarados cumplían funciones de mantener el orden durante el recorrido de la procesión. Ahora no existe y esta función asumen algunos pobladores designados por los barrios.

Cuando estuve en la semana santa del año, 2015, era diferente al que nos contó los pobladores mayores de 70 años, pues, según ellos mucho ha cambiado a diferencia de los actos rituales de las décadas pasadas que ellos sólo atinan decir: “*ñawpaqa manan kaynachu kara*”, es decir todo ha cambiado, no era así, pues notamos que si bien la misa empieza a las 7 de la noche, poca gente concurre, más están esperando la salida de la procesión en la plaza, el cura viene contratado de Huancapi, sólo hacer la misa, los catequistas y devotos rezan, cantan según la costumbre con pocos participantes, lo que sí constatamos que aún continua con orgullo llevar y ser penitentes, pues para entrar tienen que esperar, rogar y hacer modos posible para ser penitente, porque es un privilegio en la comunidad, de igual forma ser ángeles y no así ser mayordomos y alférez, este último (2015) asumió el alcalde de la municipalidad, el monte el barrio San Miguel, es decir, estaban turnándose entre barrios las responsabilidades de las costumbres. El papel que cumplía los envarados estaban asumiendo los barrios. En cuanto a la vestimenta sólo las personas mayores están vestidas de negro y no así los jóvenes.

El día sábado de gloria las primeras horas los cargadores de Divino y Nazareno se visitan para compartir las voluntades (bebidas y comidas). Los cargadores se acercan a la iglesia para sacar la cruz y luego colocan en su lugar hasta el siguiente año, también desarmen el monte, limpian la iglesia las hermandades. En esta fecha realizan la bendición de agua, bendición de candela, bendición de yerbas medicinales, cuadros, productos de sus chacras, velas y otros enseres, el cual significa protección y buena vida. Anteriormente hacia el cura y ahora lo hace los catequistas. La campana presa, una vez terminada los actos religiosos desatan y suena la campana y la matraca guardan hasta el siguiente año.

Luego de la fiesta sagrada los cargotes se felicitan entre una y otra, dicen *gloriasqanchista*, *pascuasqanchista*. En seguida arman la imagen de señor de pascua resurrección, a cargo del mayordomo de pascua, alférez de trono de pascua, cera de pascua,

convido de pascua – el que dispone plata para la misa. La víspera antes realizaba el cura ahora solo los catequistas. El domingo de pascua a las 2 de la mañana después de la misa sale la procesión por calle la amargura y luego retorna a la iglesia a la amanecida, luego de la procesión, antes, los mayordomos se concentraban en el cabildo para compartir poche y otras bebidas, unos bailan otros cantan y luego se retiran a sus casas para seguir festejando al compás del arpa y violín, conocido como el *pasio* (*kita* carnaval).

c. El *varayuy qulluy* y reformulación de fiestas comunales

El *Varayuy*⁶⁴ (llamado santa vara) fue la institución comunal de los huallinos. Esta organización sociopolítica garantizó las costumbres comunales y, a la vez, fue portadora de la cultura recíproca que sintetizó el orden, el respeto, la ética y los valores sociales de la comunidad.

Como institución comunal fundamentó las relaciones recíprocas de los miembros familiares y comunales. Sin embargo, esta costumbre, en el correr del tiempo encontró controversias al interior de la comunidad. También la violencia sociopolítica afectó su funcionamiento cotidiano. En las décadas de los 90s el sistema fue progresivamente cuestionada por un sector de los comuneros, unos sentían la continuidad y otros exigían su desaparición de esta institución, ambas posturas son discutidas comunamente. Los que plantean la desaparición de los varas son jóvenes migrantes retornantes, pues, asumir el cargo de vara en la comunidad los hacía sentir con menos prestigio social o por debajo de los pobladores que asumían cargos oficiales del Estado (alcalde, gobernador, juez y otros). Es decir, el cargo de la autoridad tradicional fue asociado más que prestigio a desprestigio, además, ya no eran analfabetos al menos ya sabían leer y escribir y hablar el castellano y ya vivían en otros tiempos.

En este sentido, los pobladores se dieron cuenta que en los contextos actuales no era necesario asumir cargos al servicio de la comunidad en forma gratuita y obligatorio. Taipe (2016) “lo que sucede es que los *varas* es una organización impuesta por la colonia, para el servicio colonial, entonces, mucho tiempo los varas (incluso en la república) eran como sirvientes del cura, del policía, del juez, del gobernador y hasta de los ricos. De otro, lado dentro de la comunidad eran como auxiliares de las autoridades comunales.

⁶⁴ En el Perú, la estructura curacal fue remplazada por una institución colonial: los alcaldes de indios de la que ha derivado la estructura hasta hoy vigente de alcaldes- vara o *varayoy* (“el que porta la vara, en quechua”) (Manrique N. 2006: 24).

Pero hasta entre ellos había jerarquías, por ejemplo, había un *varayuq* “*allqu manchachi*”, que iba delante de los *varayuqs* mayores, espantando a los perros. Claro que cumplían roles socializadores y roles disciplinarios dentro de la comunidad, pero tampoco olvidemos que la comunidad es una institución colonial”.

En este sentido, los huallinos progresivamente fueron dejando a su suerte esta costumbre comunal, pues, lentamente estaba siendo influenciados por la cultura foránea (mercado), surgiendo sentidos motivacionales hacia el cambio al interior de la comunidad conduciendo a la desaparición de la organización del vara, sumado a ello la presencia cotidiana de los medios de comunicación, la educación escolar y migración- retorno, es así, que la fiesta patronal de San Pedro y otras fiestas comunales quedó sin el protagonismo de los envarados. Otros comuneros señalan asumir el cargo comunal ocasiona gastos económicos, pérdida de tiempo al servicio del pueblo sin remuneración a diferencia de los que asumen cargos oficiales del Estado.

Mientras los pobladores que apuestan por la continuidad del sistema del *varayuq* sostenían que este cargo es importante porque simboliza el sentido de organización comunal de las fiestas santorales según el ciclo agrícola, indicando que el *varayuq* fundamenta las relaciones recíprocas al interior de la comunidad. Es decir; “*Si no hay vara no hay San Pedro, por ello a los varas la población quiere que continúe, porque, la costumbre puede desaparecer, quien llevaría Rey, el Rey es el último cargo*” (BMB, de 73 años, 2005). Al respecto, “En ningún distrito de la provincia, las autoridades comunales indígenas *varayuq* “cabecilla” tienen tanta influencia como en Puquio; ellos presidían los cabildos dominicales hasta hace sólo diez años, y el *varayuq* tenía autoridad absoluta en el reparto de agua de regadío en Puquio; el repartía a los Señores y los mestizos no pudieron arrebatarse a los indios este privilegio de importancia económica fundamental en una zona en que la escasez de agua es angustiosa”, (Arguedas; 1952: 222).

Como dijimos en líneas arriba, la desaparición del sistema de los varas (*vara qulluy*) en palabras de un poblador “*sin vara la fiesta no existe, la fiesta desaparecería*” (BMB, 2005). Pero este discurso, en la actualidad quedó sólo en el decir, pues, sin vara aún la fiesta continua y el rol del *varayuq* asumieron los cuatro barrios tradicionales y la asociación de licenciados de la comunidad, pero según los pobladores ya no es igual.

El ex alcalde del distrito de Hualla, E. T. (02/04/15), nos dijo: que *“desde que desapareció el varayuq la fiesta terminó, si no hay vara no hay nada, ningún tipo de fiesta, se terminó, mató todas las costumbres. También la violencia llevó a desaparecer las costumbres, dos veces llevaron a todo los cargontes a la base [militar] y nunca más regresaron, así estábamos cerca de cinco años o hasta más no me recuerdo, entonces muchos huallinos hemos migrado a distintos lugares y cuando retornamos el ejército poco a poco empezó a pacificar, en aquel entonces la población era poquita era como para contar, sólo viendo en la mañana salir el humo de la casa se conocía la cantidad de la población, cuando se calmó dijimos devuelta hay que organizar y retomar las costumbres, y cuando estábamos así, empezamos fortalecer los envarados y la fiesta como antes, pero la pobreza nos afectó y nadie ya quería llevar cargos, ni envarados”*. Nos sigue comentando, *“entonces en aquel tiempo llegó a ser alcalde J.P.R. quien eliminó los envarados y mató la fiesta, la costumbre, fue trágico y como también la gente ha migrado y la población se despobló y los que retornaron ya no querían llevar cargo, pero este señor J.P.R. mató la costumbre pues cuando desaparece los varas del pueblo estamos hablando de muerte de nuestras costumbres”* (Cuaderno de campo, 2015).

El catequista de la iglesia dice: *“en la comunidad, antes el varayuq era una persona de respeto, cuidaba el orden, los valores y era depositaria de todas las costumbres del pueblo, ahora no es así, todo ha cambiado, las personas hacemos a nuestro modo. Por ejemplo, el vara era toda una enseñanza, a los soldados, el capataz tenía que enseñar, era como su hijo adoptivo tanto la esposa del envarado, para el capataz el envarado tenía que cumplir muchas funciones ayudar en todo lo que puede a su capataz, cocinar, moler molidos, trabajar la chacra y un conjunto de mandatos. Ahora, todo ello se ha perdido, la gente no hace caso, hacen las cosas de manera desordenada, se confunden muchas cosas, se han olvidado sus responsabilidades desde que desapareció el vara”*. Asimismo; *“los cambios están viniendo del lado de los jóvenes, los jóvenes ya no quieren practicar en las costumbres, sino quieren a su modo, no hay respeto, todo cambio viene de la escuela”* (A.P.C, 55 años, 2015).

Los cambios que perciben los pobladores relacionan a las rupturas en el modo de pensar, actuar y los roles de las generaciones, que aún hoy los habitantes “mayores” a diferencia de los “menores” recuerdan y comparan con el antaño de lo que fue las fiestas. En Hualla la fiesta patronal y otras han estado atado a la organización del sistema del

varayuyq, portador de múltiples costumbres de la comunidad, que hoy recuerdan con alegría y otros con cólera su desaparición.

d. Reinvento de costumbres comunales en Hualla

d.1. El festival de mama sara

En la comunidad de Hualla reinventaron al lado de la fiesta patronal una nueva fiesta “el festival de mama *sara*” introducido por el sistema no comunal (municipio, instituciones estatales y comunidad) donde se mezclan tradición y el mercado. Es decir que, “las tradiciones” que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas (Hobsbawm, 2002: 4). Entonces, diremos que las tradiciones que hoy existen y han desaparecido y otros cambiaron de forma surgiendo a partir de la constancia el desequilibrio motivado por el cambio a miradas más novedosas, pero al mismo tiempo custodiado por el equipaje cultural recíproco de la comunidad con formas de recrear, reformular, readaptar y reinventar nuevas fiestas al interior de la comunidad.

Parafraseando a Hobsbawm (2002: 9), a veces las nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión y la pompa principesca, el folclore y la francmasonería (en sí misma una tradición inventada de gran fuerza simbólica).⁶⁵ Es decir, en Hualla los comuneros han introducido una nueva costumbre (el festival de Mama Sara). El festival inicia el 25 y concluyen el 27 de junio (víspera de la fiesta patronal). La fiesta patronal empieza el 27 al 01 de julio, el objetivo en “*dichas actividades nos permitirán intercambiar experiencias y estrechar lazos de amistad para generar el desarrollo económico, cultural, social y turístico a nivel del distrito de Hualla*” (tríptico, 2015).

Las nuevas fiestas al interior de la comunidad motivan promocionar la potencialidad agrícola, ganadera, turística y gastronómica de la comunidad (platos típicos del maíz) con actividades como: competencias deportivas, concurso para elegir la Reyna, noches de fiesta en la plaza pública y las comidas típicas. El festival dramatiza y socializa

⁶⁵ Las tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan la cohesión social o la membrecía de los grupos y comunidades, reales o artificiales, b) las que establecen o legitiman instituciones, status o relaciones de autoridad, y c) aquellas cuyo propósito principal es la socialización y el inculcamiento de creencias, sistemas de valores y comportamientos convencionales, (Hobsbawm, 2002: 13).

el proceso productivo, cualidades alimenticias y nutritivas del maíz, diría, que es el principal alimento cotidiano de los pobladores en platos variados (desayuno, almuerzo y cena), sin la presencia del maíz significaría un alimento incompleto, “*sin comer mote y cancha, nos parece como si no tuviéramos fuerza ni ganas para trabajar la chacra*” (apuntes de campo, 2014).

Para los pobladores de hoy *Mama Sara* simboliza la crianza de la vida del maíz, pues en la fiesta los barrios están sintonizados con su participación de manera organizada para ganar el premio. En realidad, es una competencia entre los barrios, siguiendo las pautas de oposición complementaria⁶⁶. El día 26 de junio al atardecer los pobladores se concentran en la plaza, esperando la entrada de las precandidatas de sus barrios, quienes ingresan por las esquinas que corresponde a cada barrio, unas más antes que el otro, entran con bulla, música, canto, vivas y hurras mostrando la mejor presentación de la Reyna de *Mama Sara*. Cada candidata esta vestida típicamente portando el mejor atuendo comunal con adornos que se asemeja al maíz, por ejemplo, en la mano lleva una ollita de barro con maíz en grano adornada con flores y en la otra lleva una planta del maíz, sus vestidos son adornadas con granos coloridos de maíz y flores que los caracteriza la mujer huallina pugnando por ser la Reyna para ser elegida y es un honor para el barrio y el pueblo.

En el festival de *Mama Sara* no sólo es la elección de la reyna, sino, es reciprocarse con la *pachamama*, el *pagapu* a los apus⁶⁷, concurre la reyna, las autoridades comunales y no comunales, los visitantes y muy poco acude la población citadina. La escenificación del ciclo productivo del maíz sigue el siguiente orden; el arado con yunta (*yapukuy*), cosecha (*sara tipiy* y *astay*), recoger y trasladar la chala (*panqa qipiy*), desgranar el maíz (*sara iskuy*), *muty kachuy* (comer mote), *aqá upiay* (tomar chicha) donde hombres y mujeres compiten y pugnan por el premio.

d.2. Reintroducción de costumbres en la semana santa

En la semana santa, también, las costumbres se han dejado de practicar y otras han sido reinventados, escuchamos decir a las personas mayores: “*los penitentes*⁶⁸ *han existido desde muchos años antes, es una costumbre que existió desde los abuelos, pero, ya había*

66 En la comunidad existen cuatro barrios que compiten en distintas actividades de la comunidad.

67 El año 2007, el que hizo el ritual del *pagapu* adoptó el nombre de un personaje mítico e histórico de la comunidad denominado *Qari Waqachi* (hombre que hace llorar).

68 Penitentes son jovencitos desde 7 a 14 a más años de edad asumen cargar espina en la espalda los días miércoles y los días viernes de la semana santa.

desaparecido, sólo los pobladores y mis padres decían que había penitentes y yo dije porque no hacemos aparecer de vuelta, así fue, la última vez que hicimos aparecer fue en el año de 1945 aproximadamente, ya que tenía esa afición y me grabé lo que decían mis padres y otras personas que ellos también habían pasado esta costumbre y cuando me contaba yo vivía y dije empezamos llevar fue yo Benigno Maldonado, Santos, Honorato Maldonado, Damián Carhuaz, fuimos cuatro personas los primeros en llevar penitentes y la primera vez cargamos 10 espinas cada uno de nosotros” (B. M. 77 años, 2010).

En miércoles santo se incorporó penitentes, cargadores y ángeles que tiempos anteriores no existía. Los años ochenta reintroducen penitentes y posteriormente ángeles *“Antiguamente en miércoles santo no había cargadores el que quería cargaba, pero se organizó desde los años 80 o 81 no recuerdo bien la fecha, pero es nuevo, igual que los penitentes el señor Pariona organizó. Ahora cuenta con ángel que tampoco no había antiguamente, es poco los ángeles porque no tiene muchas cosas para llevar, los cargadores son en número de cuatro cargadores, uno toca la campanilla delante de la imagen y el otro lleva la palanca tipo azafate en donde lleva su ropa. Las personas que cargan usan el color morado tanto los cargadores, penitentes y Ángeles de blanco” (B. M. B, 77 años, 2010).*

Otro reinvento en la semana santa es la peregrinación al cerro San Cristóbal, que en tiempos pasados no se practicaba, ahora lo practican: *“más o menos a las 10 de la mañana en el pueblo el cantor Milqui realiza el viacrucis por la calle amargura, otro grupo se dirige al cerro San Cristóbal, a este cerro antes no subía, ahora van al cerro juntamente los penitentes descalzo y semidesnudo acompañados de los fieles cantando las 14 estaciones y luego retornan” (B. M. B. 77 años, 2010).* En conclusión *“la semana santa continúa, pero con muchos cambios, pero aún estamos haciendo, aunque muchos jóvenes ya no quieren saber nada con la costumbre, toman como juego, se burlan, más se dedican tomar, como ya no hay vara nadie guardar respeto” (A. M. 40 años, catequista, 2015).*

e. El valor de la reciprocidad y las transformaciones internas en las fiestas

En Hualla la práctica colectiva de la reciprocidad ⁶⁹ no frenó la introducción de los elementos de la cultura capitalista, tampoco los involucrados deslegitimó las relaciones recíprocas al estar al lado del modelo dominante mercado, más bien ambos modelos coexisten pautadas por las relaciones recíprocas, la solidaridad se mantiene donde el *ayni* se articula, recrea y redefine sus formas tradicionales al estar conviviendo con las costumbres mercantiles ⁷⁰ y ciudadinas, aun en forma desigual.

Mauss sostenía que la devolución se debía a que las cosas donadas tenían una energía espiritual interna que debía circular, que debía ser devuelta al donante. Asimismo, plantea que la reciprocidad está constituida por tres momentos: *dar*, *recibir* y *devolver*, como una serie discontinua de actos generosos donde el don es un acto social total, en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad, desde el punto de vista cultural, social, económico y político (citado, por Dania López Córdova, 2014: 99-120).

En este sentido la reciprocidad es la suma de valores colectivos y de cooperación mutua de los parientes, amistades, vecinos y paisanos, quienes asumen o está pasando la fiesta. También, es de vital importancia la circulación de bienes y servicios bajo el fundamento de la reciprocidad. El *ayni* garantiza la costumbre local en los acuerdos, pactos, contratos, generosidades entre los pobladores. Si bien, en la actualidad el *ayni* ha sufrido mutaciones al lado de la cultura capitalista dominante, también el *ayni* ha encontrado su propia lógica racional que se ha reintroducido como forma indispensable en la construcción gradual de las relaciones recíprocas en las comunidades campesinas de hoy.

En trabajo de campo constatamos, lo dicho: “*cuando mi sobrino Alcides ya tomado en la elección de cargos se ofreció voluntariamente ser mayordomo de San Pedro, nos sorprendemos, la mamá se molestó, pero al final dijimos que vamos hacer, como sea*

⁶⁹ En la historia andina, por ejemplo, la reciprocidad no impidió el poder, ni la dominación. Actúo en dos niveles. En la base y en la cúspide de la estructura de la dominación, como mecanismo de solidaridad, un intercambio entre iguales. Y, al propio tiempo, entre dominantes y dominados, como mecanismos de articulación y de solidaridad entre desiguales. Eso indica que la reciprocidad no necesariamente es equivalente. Pero a diferencia del mercado, requiere la solidaridad, (Quijano, 1988:38).

⁷⁰ García Canclini (1989) sostiene que el capital recrea la tradición, porque de ella saca réditos; por tanto, el capital promueve las fiestas, la *minka*, las faenas; porque allí vende (cerveza y otros productos), porque con una *minka* y faenas ahorran en gastos por mano de obra). Es decir, algunas costumbres están dejando de ser parte de la tradición y otros están siendo reintroducidas e inventadas al lado de la cultura de consumo.

haremos la fiesta, bueno en eso muchos presentes se ofrecieron su voluntad, y yo también dije que donaré trono o sea hacer armar el trono watay así hicimos y ahora estamos aquí” (LMV, 57 años de edad, 2015).

La fiesta patronal del año 2015, estuvo auspiciado por la municipalidad del distrito de Hualla (afiches y trípticos) donde detallan la relación de los donantes para los mayores, y es como sigue: Tres donantes de cerveza (sin mencionar la cantidad), cuatro donantes de sorpresa, dos donantes de castillo, una familia banda y otra familia arpa y violín, 11 personas donan dinero efectivo: 3000 mil soles (Fam. Y. A.), 450 soles (tres familias C/U 150 soles), 1500 soles (tres familias C/U 500), 1000 soles (una familia), 300 soles (una familia), 200 soles (una familia), 100 soles (una familia), trono (un donante), cuatro vacas (cuatro donantes), leña (un donante), jora (4 donantes), papa (un donante), doce (un donante), bombardas (dos donantes), un saco de arroz (un donante). La generosidad de los familiares, vecinos y amigos se repiten cada año en las fiestas patronales, tanto en la comunidad de Hualla y en los residentes de Lima, Pisco, Cañete y Ayacucho.

1.2. Reciprocidad y cambios en los matrimonios

Los matrimonios ⁷¹ religiosos (católico) en la comunidad de Hualla conserva las relaciones recíprocas durante los días del pasaje ritual de la construcción colectiva de una nueva vida de la pareja con alegría, juego, desafío, competencia, reconocimiento y distinción de los parientes de los novios, a la vez, son espacios donde comparten comidas, bebidas, cariños, voluntades y obligaciones reguladas por la reciprocidad entre los miembros familiares y vecinos, es el inicio del recién casado (*yananchakuy*). Una pobladora de 79 años nos dijo:

“El Casarakuy [matrimonio] en tiempos de nuestros padres y de nosotros era diferente, fue por acuerdo de nuestro padres, ellos seguramente tenía acuerdo, sin que sepamos nosotros, seguramente nos veían, ya en edad de formar pareja, pues antes nosotros nos dedicábamos a cuidar animales en la puna, cuando estuvimos tranquilo, ni nos dábamos cuenta, nos hacían llamar con engaño al pueblo y cuando estábamos ya en la casa, nos entregaba a nuestro futuro esposo, eso no pasó conmigo, pero con muchos

⁷¹ En la comunidad de Tiquihua y Hualla (27, 28, 29 y 30 de junio, 2008), tres matrimonios en la comunidad de Hualla (2013 Junio, 2013 Julio, Junio 2015).

familiares eso sucedía, una vez que estábamos en el pueblo nuestros padres ya nos esperaban en la casa todo listo con los familiares del novio y nos entregaba y nos encerraba en una habitación y en la puerta ellos se ponían a tomar y conversar toda la noche con sus compadres y familiares, mientras los novios encerrados. Al día siguiente era el matrimonio católico, muchos, en esa fecha se escapaban, pero lo capturaban y hacían casar a fuerza. Pero el matrimonio, era fiesta, donde los familiares venían a darnos bendiciones trayendo productos de maíz [kawsay] pellejos, ollas, ponchos y otras cosas para los recién casados, y estas cosas nos servía para vivir y compartir con la pareja en el primer año de vida, el pirwa es el momento más alegre del matrimonio y a la vez sagrado, las cosas juntadas del kuyaq” (H. V. S. 79 años de edad, 2014).

El dato anterior nos sirvió de insumo para explorar el matrimonio en la comunidad de Hualla. La pobladora, nos dice que algunas costumbres continúan y otras se han estado modificando en tiempos venideros, tal como explicaremos más adelante. En los matrimonios los familiares del novio concurren al domicilio del padrino al compás del arpa y violín bulliciosamente y cargados de los elementos mediadores como la coca, *aqá*, cerveza y el *qaywapu* (convido) para el padrino, la visita es conocida como padrino *urquy* que simboliza la apertura del compromiso y de las relaciones recíprocas durante el *casarakuy*. Luego se dirigen a la casa de la novia los familiares del novio y el padrino sin los familiares de la novia.

Según los familiares de los novios el padrino es importante, porque es el garante y el mediador que formaliza el proceso ritual, sin el padrino no hay matrimonio. El compromiso asumido por el padrino está lleno de pasajes rituales y sentidos de participación del ayllu cercano y lejano de los novios, donde el convido (comida, bebida y música) sella las relaciones recíprocas de respeto, de compromiso y las obligaciones se activan, pues, asumir padrino es de mucha responsabilidad, pues algún error desubica el proceso ritual establecido y eso significa habladuría de los presentes (*usuchinakuy*).

El segundo día es el matrimonio religioso católico- evangélico, pues, lo religioso es considerado sagrado cargado del valor religioso, porque significa salvación para los padres de los novios, ante el señor, una vez que no estén en esta vida no se condenarían, caso contrario no descansarían tranquilos y en paz ante Dios, por eso el matrimonio católico es de mucha importancia que el matrimonio civil. El siguiente relato nos ilustra:

E. I. U. de 33 años, (2013), nos contó; *“que siempre su mamá estaba preocupada por la convivencia de su hijo, entonces un día deciden con los familiares la boda, fecha, padrino y posibles gastos. Pero, el novio, no especificó a su mamá si era boda religioso o civil. Cuando le comentó a uno de sus familiares de su boda, el familiar dijo es religioso o civil. El novio, dijo civil, el familiar dijo, mejor consulta bien a tu mamá, porque, para tu mamá el matrimonio civil no tiene importancia, ella quiere que se casen porque se siente ya de edad avanzada y también había escuchado por parte de su mamá decir que quiero salvarme, por eso estoy haciendo casar a mi hijo. Entonces lo que decía mi mamá era el matrimonio religioso, porque significa para ella salvarse ante Dios”*.

Entonces, la celebración del matrimonio religioso está acorde a los conceptos culturales de la reciprocidad comunal. Es decir, el orden, debe estar reguladas por la costumbre. El día de la boda el novio y la novia cada uno vendrá de sus domicilios a la iglesia acompañado por sus familiares, el encuentro será en la iglesia donde reciben los padrinos. Concluida la boda religiosa, los familiares de ambos novios reciben felicitaciones y abrazos los recién casados en cruz (*chakana* –brazos cruzados), es decir, primero a la derecha y luego a la izquierda el cual simboliza armonía, orden, bendición y prosperidad. En la puerta de la iglesia continua las felicitaciones, entrega de flores, echan arroz como en la ciudad, antes, sólo echaban flores.

Si bien, la fiesta congrega a los familiares, al mismo tiempo marca las relaciones recíprocas tanto en el día del novio y de la novia, observamos como los familiares ciudadanos entregan los regalos y voluntades (dones) en productos como el maíz, manta, ponchos y pellejos, los mismos pueden llevar en cualquier horario del día. Mientras, los regalos que han sido adquiridos en el mercado son entregados en una hora señalada en el día de la novia o novio, en este pasaje, los familiares desfilan con alegría y orgulloso portando los regalos en cerveza, gaseosas, herramientas de trabajo y también en dos matrimonios los regalos fueron en animales vivos como carnero, gallina y cuy.

El *pirwa*⁷² o *pirwakuy* es el día cuarto, la misma, es de mucha importancia en la costumbre de la comunidad de Hualla: además los familiares cercanos y lejanos de los novios disponen de tiempo y alistan animosamente para presenciar y acompañar a los familiares en los procesos rituales del *pirwakuy*, es el momento de juego, desafío y pulseo:

⁷² Lugar sagrado donde se guarda la comida para el año: Kawsay/Vida.

las mujeres simbólicamente asumirán el papel de ser el acémila para cargar el *mama sara* (maíz) al *pirwa*, mientras los varones jóvenes cumplen funciones del arriero, el amansador, el domador de animales de carga.

El *hatun pirwakuy punchaw* los familiares de los novios asisten, según el caso, el *pirwa* puede ocurrir en la vivienda de uno de los novios, las donaciones están en productos, maíz, bienes (mantas, ponchos, herramientas y regalos manufacturados no ciudadanos) y dinero recaudado. Tanto los regalos ciudadanos y no ciudadanos son reunidos en un solo lugar, el lugar del *pirwa* manda, en el recorrido del traslado es juego, reto, provocación, medir fuerzas entre los participantes familiares y vecinos quienes trasladan las voluntades reunidas en el matrimonio, este espacio es fiesta llena de juego, risa y broma, se derrama mucho maíz en el suelo y eso significa prosperidad y bendición para los recién casados con el ritual del *pirwa* bendecido por el padrino.

1.2.1. Reciprocidad y cambios con sentido de género (competencias)

En la comunidad de Hualla el sentido de género⁷³ evidencié en las fiestas donde la tradición y la modernidad se cruzan. En la fiesta patronal el mayordomo y sus donantes compiten mostrando su alegría y solidaridad con la familia por haber sido generoso con el mayordomo al donar; una banda de música, una orquesta, un castillo, conjunto musical etc., lo que no ocurría en tiempos anteriores. También, ahora, donan dinero en efectivo, sólo años anteriores los familiares llevaban comida y chicha o la costumbre de pasar su doce u once (convida pan, chicha o ponche a las visitas en la casa del mayordomo), pero, no es una competencia, de quien gana o pierde, sino es una costumbre traducido en compartir la alegría y fiesta.

Las competencias en un matrimonio están asociadas a las voluntades que los familiares y vecinos disponen y entregan como el capital económico (dinero), social (presencia de los ayllus) y simbólico (los regalos). Por ejemplo, en la pedida de mano de la novia, los familiares se concentran tanto del novio y de la novia cada uno en sus domicilios. Es decir, cuanto más familiar concentra el novio la aceptación está garantizado, si en ambas familias el números de familiares están equilibrados el desafío, el reconocimiento

⁷³ La antropología se ha interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres (...) los papeles sexuales han sido descritos etnográficamente. Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos (Lamas, 1986).

y prestigio se tornará espinoso, porque, el beber, el embriagarse, bailar, ofrecer comida ritual, cantar el *qarawi*, la palabra y el discurso puede persistir más del tiempo previsto y por tanto dificultoso, la competencia, es oposición y a la vez aceptación de los familiares, el convido es la solicitud, consentimiento y admisión en *warmy urquy*.

En las fiestas santorales, matrimonios y *wasy qispiy* (techado de casa) el dinero circula según el valor monetario, el hacer el *ayni* y devolver tiene un costo económico, tanto, para el que dona y para el que recibe. También en las voluntades, compromisos y obligaciones (regalos) de la familia nuclear, extensa y amistades los deberes están adscritos según la lógica del mercado y las formas recíprocas. Por ejemplo, para un matrimonio civil y religioso, para la fiesta patronal y otras actividades socioculturales el donar, recibir y devolver el compromiso significa compartir la fiesta, mostrar socialmente el deber. Entonces vemos como el *ayni* actúa y dinamiza las relaciones sociales recíprocas al lado del mercado. Si bien el donar y recibir simbólicamente expresa la generosidad y suma de los valores sociales, pero económicamente está traducido en dinero que relaciona al conjunto familiar, donde se consume elementos culturales foráneos y ciudadanos como la chicha, la cerveza, la comida y otros productos.

L. Ch. H. (47 años, profesor), nos dice de su matrimonio y bautizo de sus hijos. Esta actividad realizaría el año (2014) o el año que viene (2015), “gracias al apoyo de mis familiares de mi esposa, quienes me han dicho que me case y que viva formalmente, para tal caso se han comprometido los familiares en colaborar los gastos que ocasiona el matrimonio, dice que es mucho gasto cuando uno mismo lo realiza”. Felizmente dice él, “que el matrimonio trae prosperidad, felicidad, reconocimiento, es suerte, respeto y es persona reconocida”. Además, él señala, por mi propia voluntad no podía casarse, uno porque no tengo recursos económicos. A la vez, sin ser casado se vive igual, pero esto se revirtió con mediación de los familiares quienes voluntariamente ofrecieron apoyarlos y por esta razón se animó a casarse, caso contrario no lo haría, al decir se le notaba feliz y con gestos de buen gusto.

Pregunté: en qué consistía el apoyo de la familia o que cosas se habían ofrecido, él dijo, “*que mis cuñados tienen billete y son creyentes en el matrimonio, dice trae suerte y con ello dijo me apoyarían la familia y los apoyos consistiría en tragos, comida y otros gastos. Uno de los familiares vive en Ica el traerá vino, el que viven en Ayacucho pondrán cerveza y comida, aunque comida me encargaré yo*”, (apuntes de campo, 2015).

1.3. Reciprocidad y cambios en la construcción de la vivienda

En la comunidad campesina de Hualla, de por sí, hacer una casa es alegría para los familiares, pues, genera expectativa e interés durante el proceso de construcción y el techado. Los familiares, vecinos y amistades disponen de tiempo para ayudar, hacer o devolver el *ayni*. Porque, construir una vivienda requiere la concurrencia de la fuerza física masculina y femenina cada quien cumple sus roles y funciones. Al mismo tiempo, el techado de la casa significa fiesta, alegría, reunión y comida que sintetiza la unión de los lazos parentales, con quienes comparten sentidos y formas recíprocas.

En este sentido, el techado de una vivienda congrega a las familias, especialmente en los meses de junio, julio, agosto y setiembre, porque las fechas indicadas el clima favorece (*chiraw* tiempo), espacio apropiado para hacer adobes y conseguir insumos para la construcción. De modo tal, la mano de obra está disponible porque en la comunidad han terminado el ciclo agrícola, y no es raro observar en los meses señalados construir viviendas. Según los pobladores, ahora todo, ha cambiado, antiguamente la construcción de la casa fue con la concurrencia de los parientes, todos se apoyaban. Actualmente, los participantes en el proceso de la construcción muchas veces pueden ser por contrata, unos con jornal, *ayni* y otros cumpliendo el deber familiar, pero aún prima el sentido cooperativo y solidario.

La familia M.M y A.M. (11/10/14), han programado el techado de su casa para invitar a los familiares, compadres, ahijados, vecinos, amistades, paisanos y familiares que viven fuera de la comunidad (Ayacucho, Lima). Los familiares vienen de lugares diferentes como de Ayacucho y Pisco.

En el techado de casa los familiares se acercan con sus voluntades (regalos) en la manta y en la mano, unos traían pellejos de carnero, ollas de metal y barro (la ollita de barro contenía productos agrícolas), luego otros portando gaseosas y caja de cerveza, que reemplazó a la chicha de *qura*. Tanto en el pasado y en la actualidad la familia de la casa recibe con cariño ofrece un vaso de chicha de *qura* que preparó para la ocasión de *wasi qispiy*. La señora M.M.V. manifiesta: “*Haciendo mi casa gasté más o menos 10 mil soles quizá más, pero fue así, porque al maestro pagué el jornal diario de 40 y al peón 30 soles, también hubo familiares que me apoyó gratuitamente, algunos sólo me pidieron su voluntad y la voluntad es 20 soles y otros 15 soles con comida diaria, pero cuando avanzan*

se necesita más gente entonces sube los costos". Pregunté, cómo juntó la plata, "Bueno mucho tiempo junté dinero también vendí mis toros para eso, mi esposo trabajó en obras de la municipalidad y su ganancia juntamos, ahora en esta comunidad todo quehacer, todo es plata, nadie quiere trabajar gratis. Ya no hay ayni, todo es dinero, entre familias o entre vecinos hacemos el ayni, pero es poco". Al respecto, el señor M. G. de más de 70 años dice, "yo he apoyado gratuitamente, porque es mi sobrina, varios días cuando tenía tiempo, porque es un deber apoyarnos, otros han sido pagados yo no pedí eso, todo fue voluntario, esto hice para cumplir mi deber, es un buen chico y cuando tenga alguna actividad el siempre vendrá, así no más a apoyarme".

En un techado de casa (*wasy qispuy*) fue raro no contar con gente desde tempranas horas, pensé que este día debería estar lleno de familiares. Así fue todo el día, a unos metros de la casa observamos tres mujeres que preparan comida y el convido para el compadre que traerá la cruz para la casa. En la tarde cuando ya estaban colocando las últimas calaminas empezaron llegar los familiares por distintas calles y se llenó la casa, el patio y la calle, hubo varias cruces y donativos para la familia de la casa y fue todo una fiesta, comida y bebidas que compartieron y al día siguiente también hubo comida, bebida y fiesta. Los cambios se notan cuando algunos constructores vienen rentados y algunos continúan con el sentido cooperativo y recíproco como parte del deber con la familia.

El *ayni* sigue siendo en la actualidad un mecanismo que interrelaciona a las familias, mientras, el modelo del mercado complementa y a la vez al juntarse ambos modelos dinamiza las relaciones recíprocas según las pautas de la costumbre cargado de voluntades, obligaciones y el cumplimiento con el deber familiar, vecino y paisano. Diríamos con la estrategia del *ayni* las voluntades son con costo económico, para el donante y para el que recibe el consumo de elementos culturales del mercado y de la reciprocidad.

1.4. La reciprocidad y cambios en trabajos agrícolas

En actividades agrícolas el *ayni*⁷⁴ garantiza y media las relaciones recíprocas del ayllu lejano y cercano, pues, esta costumbre en la actualidad funciona entre los actores comu-

⁷⁴Prestación mutua en servicios y bienes. Tiene contenido contractual porque se trata del carácter del servicio o bien. Siempre es entre familiares y vecindad. A esta relación es a la que algunos llaman "hoy por ti, mañana por mí". *Ayni* tiene sus equivalentes: *uyay* (valle del Mantaro), *waqe*, *waqewaqe* o *waqete* (Junín, Tarma), *makimahi* o mano a mano (Ayacucho). Otra acepción similar es *Michipakuy* y *uywapakuy*. Formas de laboreo recíproco de pastoreo y crianza de ganado de diferentes dueños. También designa a personas

nitarias al lado de lógica del mercado. Es decir, la costumbre del *ayni*, está siendo combinada en forma creativa y activa con las lógicas del mercado, y el sentido recíproco ambas formas moldean sentidos tradicionales y mercantiles dinamizando la circulación de bienes y servicios, por ello el *ayni* es una estrategia al lado del mercado donde el dar, recibir y devolver moviliza bienes y servicios, unos con lógicas mercantiles y otros con raíces recíprocas en las actividades agrícolas. Dejaré que los actores nos reflexionen:

G. T. de 48 años (01/02/15), al preguntar aún existen el *Ayni* en tu comunidad o ha desaparecido; *“todavía existen aynis entre familiares nos ayudamos a nivel de ayni”*. Y como es eso; *“por ejemplo, yo practico el ayni sólo con las personas que nos conocemos y confiamos entre nosotros, muchas veces con nuestras familiares hacemos el ayni yo voy igual donde ellos, ellos también vienen ayudarme entonces entre nosotros nos ayudamos al igual que años anteriores. Cuando hacemos ayni, en la mañana hacemos comer bien con cariño, nos tratamos y vamos a trabajar, al medio día nuestro almuerzo nos trae nuestros familiares, a la chacra sea para el aporque, siembra u otra actividad, y una vez concluida en la tarde todos retornamos con nuestra música, cuando es aporque, pues, llevamos nuestras quenás, guitarras y todos vamos en alegría y todos cenamos en la casa de la persona que hizo el ayni, de igual forma al día siguiente invitamos un desayuno que consiste en sopa, o segundo según lo que disponemos la persona que está haciendo el trabajo, esta costumbre sólo estamos practicando con las personas que nos conocemos y trabajamos de esta manera y todo va igual, por ejemplo hace una semana hice aporque de maíz donde asistieron más de 25 personas todo fue ayni si fuera pagado seguramente no me alcanzaría la plata pues el pago de jornal para varón es 35 soles y mujer 25 soles, para sembrar la chacra con una yunta con su labrador y sus instrumentos de trabajo está entre 50 y 60 soles, imagínese si no haría ayñi cuanto me costaría, todo este gasto no recuperaríamos con la cosecha que sacamos”*. En la versión de los pobladores el *ayni* en trabajos agrícolas, sólo con las personas que aún mantienen costumbres comunitarias simétricas con quienes reproducen en alegría, fiesta según el principio recíproco.

Por otro lado, la organización de las actividades productivas dentro del sistema comunal está siendo desafiada por el mercado, especialmente con la oferta laboral que

que sin tener acceso a los recursos comunales se dedican a pastorear o cuidar ganado ajeno a cambio de vestido y otros bienes de subsistencia. *Michipakuy* viene de *michiy* o pastar, y *urwapakuy* viene de *uyway* o criar. En suma, es ayudarse a pastar y ayudarse a criar. (García Miranda, 2015).

introdujo economía mercantil por el servicio o algún bien prestado entre los miembros de la comunidad, si antes la circulación de bienes y servicios obedecía a principios de ayuda mutua y cooperación generosa, esto en la actualidad ha sido alterado por la oferta del mercado laboral. Es decir, las distintas actividades socioeconómicas, como el *ayni*, *minka* y faenas comunales que fueron pilares fundamentales de la cohesión social, ahora estos modelos han recibido influencias foráneas con sentidos que obedece a un valor de cambio por el trabajo y no así a un valor recíproco no mercantil.

En este sentido, las actividades productivas de la agricultura en la comunidad de Hualla, están actuando con las lógicas del mercado y la recíproca en forma desigual el dinero está transformando la fuerza laboral del comunero quienes optan por ganarse “*alguito*”, donde escuchamos decir “*que en esta vida nada es gratuito*”, o decir “*llamkapa-rakamusaq*” (ayuda mutua) en otras palabras está mencionando subjetivamente la presencia del jornal en medio de esta palabra hay una ganancia, el ganarme “alguito” es el jornal diario, también los pobladores varones y mujeres se han acostumbrado esperar que el municipio u otra institución los contrate temporalmente y así puede ganarse algo. El jornal diario para un varón oscila entre 25 y 35 soles y las mujeres 20 a 25 soles con comida al medio día (sin coca ni ánimo- trago, sólo con chicha). También encontramos trabajos por contrata para hacer una casa, riego, aporque, barbecho, siembra y otras actividades del proceso productivo. Mientras, los bienes (instrumentos de producción) están en alquiler.

A pesar de ello, aún sigue vigente al lado del mercado la reciprocidad que está siendo reproducida en los círculos familiares, conocidos y amigos, porque siembran en parcelas pequeñas y aun todavía su producción es para el autoconsumo y las personas que están en este lado son los que se van ganarse algo cuando la fuerza física está disponible. El dinero que obtienen por el jornal, alquiler de los instrumentos de producción lo invierten para complementar necesidades que adquieren en el mercado como ropa, educación de los hijos, viajes, regalo en los matrimonios y fiestas santorales.

1.5. El tránsito de las faenas comunales a formas no comunales

Los trabajos comunales (*faenas*) en Hualla, en tiempos actuales, progresivamente están perdiendo su vigencia. Pero queda en el recuerdo como el común *runa* aportaba mano de

obra para la comunidad, participaban los comuneros, mujeres viudas denominados *warmisapas* de manera obligatoria y los ancianos mayores de 70 años su participación fue voluntaria, porque su presencia es indispensable, ya que, él asiste por sentir orgullo, guía y respeto al lado de su barrio, sector, cuadrilla o ayllu⁷⁵, las actividades del común *runa* fue para arreglo de caminos, rodeo de animales foráneos en los echaderos comunales, mantenimiento y mejoramiento de las *yarqas* (canales de riego), barbecho, siembra y el cuidado de las plantas del común chacra, apertura y limpieza de las calles, infraestructura de agua potable y desagüe, local municipal, reconstrucción de la iglesia católica, centros educativos etc. Son múltiples las tareas que cumplir con la comunidad.

Luego de la violencia sociopolítica, las instituciones del Estado y organismos no gubernamentales (ONGs) aparecieron en las comunidades campesinas los proyectos de mejoramiento para la comunidad, en los trabajos pedían el aporte comunal en mano de obra no calificada, contribuyendo en la mejora de la infraestructura productiva y física de la comunidad. El señor BMB de 78 años manifiesta que *“yo trabajé en todas las faenas según mi turno en la apertura de zanjas para el agua y desagüe, nunca me falté, pensando que me pondrán el agua y el bañito, pero nunca tuve ese beneficio, me dijeron que acá no llegará porque es accidentado, en la próxima ampliación recién será beneficiario me dijeron, pero igual me quedé tranquilo, cumplí la faena”*.

A diferencia de los años anteriores (antes de la violencia) las faenas comunales realizaban según su costumbre, en la actualidad el trabajo comunal se ha debilitado luego de la violencia, ahora lentamente está dejando de ser una actividad colectiva asimétrica, pues antes de la violencia las faenas fue el pilar fundamental que dinamizó múltiples actividades comunales. Como ejemplo citamos la apertura de la carretera que los vinculará con la costa (Nazca), el año de 1959 desde el lugar denominado *Anoqara*⁷⁶ (15 kilómetros). Mientras con el capital provincial Fajardo - Ayacucho fue construido el año 1965 y

⁷⁵ En la comunidad de Hualla, las personas mayores que cumplieron responsabilidades comunales (sistema de *varauq*), no están obligados en participar en faena, pero asisten como cualquier otro comunero a sus respectivos barrios (San Pablo, San Pedro, San Miguel, San Cristóbal y la asociación de los licenciados).

⁷⁶ La vía que conectó fue del lugar denominado *Anoqara*, siendo el primer distrito de Fajardo con trocha carrozable hacia la costa (viceversa), los carros ingresan una vez por semana (lunes), interrumpiendo en los meses de lluvia (febrero- marzo).

los días martes y sábado ingresaba los carros⁷⁷ feriantes llevando mercaderías que comercializaban y la gente empezó salir (migrar) y entrar (retorno).

En la actualidad raras veces realizan el trabajo con aporte comunal de manera gratuita, aún existe pero es restringida, lo que existe es trabajo remunerado temporal que la municipalidad y otras instituciones no comunales ejecutan proyectos de infraestructura en la comunidad requiriendo mano de obra de los comuneros (hombres y mujeres), en los proyectos la mano de obra es rentada temporalmente y ahora es una costumbre de que si hay obras los comuneros pugnan para ser admitidos en la obra, no es raro escuchar del lado de los pobladores apoyar a los candidatos para la alcaldía con fines de trabajo, cuando gane las elecciones. E.I.U (2014), un ex alcalde del distrito, dice; *“hacemos modos posibles para que todos los comuneros trabajen en forma rotativa, cada dos o tres meses rotamos, pues la idea es que todos deben beneficiarse con las obras que la municipalidad ejecuta y son remunerados según el presupuesto asignado”*.

1.6. Reciprocidad y cambios: migrante - retornante

En realidad, la fiesta (santoral, matrimonios y *wasy ruray*) congrega a hombres y mujeres de la comunidad, comunidades vecinas, migrantes y retornantes. En todo caso, el ritual religioso produce y reproduce la reciprocidad de los pobladores ciudadanos y migrantes retornantes, de generaciones distintas quienes se confunden unos y otros, los retornantes y los ciudadanos expresan la alegría y llanto, volver al lugar de origen significa reunirse con la familia cercana, lejana y espiritual (ahijados y compadres), también es compartir y ofrecerse la bebida, comida y el calor familiar. Es oportuno para arreglar la legitimidad de las propiedades (compra, venta, alquiler o dejar responsabilidades a familiares). Asimismo, el encuentro y reencuentro fortalecen sentidos comunitarios del migrante retornante donde vivió y viven los familiares con quienes toman acuerdos, unos, para involucrarse en organizar la fiesta, aceptar mayordomías para futuros años y otros cumpliendo compromisos.

En realidad, muchos pobladores que han salido de la comunidad de origen por motivos diversos (unos antes y otros por problemas sociopolíticos) vienen de tiempo en

⁷⁷ Esta ruta promovió las ferias dominicales, pero en las décadas siguientes las ferias desaparecieron por la masificación de tiendas surtidos de productos en las comunidades.

tiempo y, otros cada vez que la fiesta convoca y no son ajenos de las festividades religiosas. Si bien, los migrantes retornantes en la comunidad incorporan elementos culturales de la modernidad (música, vestido, tecnología, el habla castellana, dinero y otros); escuchamos decir, *“para los hermanos mayores la costumbre es diferente”*. Mientras los mayores dicen, *“se ha perdido las prácticas religiosas, las mayordomías asumen los jóvenes sin fe, festejan de acuerdo a su criterio”* (notas de campo, 2014).

Además, las personas mayores en épocas pasadas fueron personas indispensables en la fiesta, en tiempos actuales no son tomadas en cuenta, sólo miran de lejos y pocas veces son consultadas cuando la organización procesual de la fiesta tiene dificultades. Comportamientos como esta nos hace reflexionar, que los jóvenes actúan, más que fe religiosa, se desenvuelven en el lado de lo profano, donde gozar y vivir la fiesta es la única opción y para eso han venido, pues en lugar donde residen no lo pueden hacer libremente, como en su pueblo, salvo en las fiestas de los paisanos.

Por ejemplo, los residentes Huallinos de Ayacucho, rememoran al santo patrón de la comunidad, el año 2015 adelantaron la fiesta con la finalidad de estar en la comunidad de su origen. En esta oportunidad viajamos con los migrantes y retornantes huallinos que se dirigían a la fiesta, partimos el día sábado 27 de junio del terminal sur.⁷⁸ En el lugar de salida encontramos gente abordando un carro que los lleve a la comunidad, unos y otros se reconocen y se saludan, en el dialecto materno y castellano, la vestimenta que los caracteriza fue de la ciudad, con casacas, jeans, chompas, gorra para cubrirse del calor y frío, algunos con sombreros, especialmente mujeres, en todos notamos la emoción, alegría y expectativa de llegar al pueblo, con sonrisas, bromas y chismes acerca de la fiesta, o preguntándose quiénes están viniendo o ya están acá y quienes más vienen de la familia o del paisano, es la relación de los conocidos y desconocidos.

Un detalle que observé en los migrantes retornantes son los celulares tanto los jóvenes y adultos portaban, diría que el celular fue el elemento que acompaña constantemente. Generalmente, la conversación entre los retornantes giró en función a la fiesta, todos conversaban como estará la fiesta, será mejor o igual que el año pasado, había gran expectativa e ilusión de estar en el pueblo donde han nacido.

⁷⁸ Terminal sur, de donde salen y entran movibilidades que intercomunican con las provincias de Cangallo, Vilcashuaman, Huancasancos, Fajardo, Sucre, Puquio.

Dejamos el terminal sur con bulla, el lenguaje soez de los jaladores de las combis y la compleja vida urbana, por fin salimos y la mayoría de los pasajeros eran retornantes a Hualla, muchos venían de Lima, Pisco, Cañete y de Ayacucho. En el viaje la conversación fue acerca de la fiesta, al lado mío estuvo un profesor de la comunidad de Tiquihua de Apellido Villagaray de aproximadamente de 60 años, él decía que más o menos 40 años no veo la fiesta, debe haber cambiado y eso es normal que cambie porque todos cambiamos, además dijo ahora con la migración la gente sale y entra, el que sale a otras ciudades adopta nuevos estilos de vida, muchas veces deja poco a poco lo que es de su comunidad, aunque reproduzcan sus costumbres en lugares donde viven, pero, ya no es igual como en su lugar de origen y cuando retornan traen cosas novedosas y reproduce e incorporan novedades como beber cerveza que ha reemplazado a la chicha de *qura*, pero la chichita es chichita irremplazable, decía. Cuando dije, porque no participa en las fiestas de su comunidad, él dijo, “es por trabajo y estudio no hubo tiempo, todas mis familias son profesionales y la verdad no hemos tenido esa oportunidad de participar, cuanto me hubiera gustado compartir y estar en la fiesta”.

De unas horas llegamos a la comunidad de Cayara, pues, había matrimonio católico y civil (*casarakuy*), observé el matrimonio porque la novia era de la comunidad de Hualla, mientras el novio de Cayara. El padrino del matrimonio y los familiares de la novia venían de Lima, Ayacucho y Pisco. Los acompañantes son los familiares de la novia, como los tíos y primos migrantes y retornantes, en la puerta de la municipalidad ya querían bailar, cantar, ejercitaban dotes de cantante y bailarina al compás de la música, fueron los que vivían la fiesta, pero aún no era el momento propicio, la espera cansaba.

Así que los novios salieron del municipio al compás de la bulla, el arroz de la buena suerte, música y los abrazos y así empezó la fiesta con vocalista que sobran para cantar y bailar, pero surgía comentarios de los pobladores citadinos y algunos familiares del novio que decían “*cómo es posible que esas señoritas de otros lugares cantan, bailan y se divierten con esta música, es raro observar a las jovencitas*”. Pues para los citadinos cantar y bailar el huayno de su pueblo les pareciera exclusivo para ellos y no así para las señoritas y jóvenes de otros lugares. En este sentido, los migrantes y citadinos se confunden, se reconocen y se acomodan, disfrutan el calor familiar. Los retornantes en la fiesta, decían, la fiesta es para gozar, divertirse, bailar, beber cerveza y chicha y es involucrarse con las familias y los mayordomos.

En realidad, los retornantes que vienen de más de dos décadas muchas veces ya no tienen familiares, se alojan en hospedajes de la comunidad o en alguna vivienda de un familiar cercano o lejano, hay veces no son conocidos y reconocidos, tratan de decir la descendencia familiar, hijo de quien es y progresivamente se introducen en la fiesta. También, los retornantes exhiben la suntuosidad mostrando su carro, ropa, celulares, lentes oscuras y la forma de hablar a lo menos los que vienen de Lima. Los retornantes de Ayacucho, Pisco, Cañete y Huancayo son los que muestran menos diferencia con los pobladores ciudadanos, pero igual disfrutan y gozan la fiesta. En las últimas décadas los mayordomos han sido residentes, quienes, también, donan voluntades a los mayordomos, como música, castillos, cerveza y dinero.

1.7. La reciprocidad y cambios antes, durante y post-violencia

1.7.1. La reciprocidad antes de la violencia

La reciprocidad comunal y familiar antes de la violencia fue una práctica común de los pobladores para distintas actividades productivas, rituales religiosos con trato generoso y cooperativo entre los miembros parentales a pesar que el mercado progresivamente estaba posesionándose con sentido de intercambios monetarios en las lógicas recíproca y solidario porque de esta forma se había formado por generaciones anteriores y posteriores, donde, fue de mucho valor hacer el *ayni* y la *minka* entre los conocidos y vecindades.

Por ejemplo, la reciprocidad entre los migrantes -retornantes y familias de la comunidad se confundían, el retorno del migrante o la salida fue fiesta. El retorno del migrante temporal a la comunidad de origen es recibido por los familiares con fiesta, era una alegría la llegada del esposo, del tío, del cuñado etc. Porque, él, al regresar traía algún bien para los familiares y las relaciones sociales del ayllu se expresaba con una fiesta, la recepción de los familiares por la buena llegada era felicitarle y el retornante mandaba cocinar a la esposa para congraciarse con los parientes, un caldo de cordero con fideos, o sino, en las mañanas servían un mate de anís con el pan de la costa que era apetitivo y novedoso para los familiares y a la vez degustar el gusto y sabor de la comida, el olor del retornante de la costa.

Este periodo, los pobladores vivían en cierta tranquilidad, sin problemas ni conflictos provocados por agentes externos, salvo, entre los comuneros había ciertos roses

por el aumento de la población, los terrenos cada vez fueron parcelados y para los pobladores jóvenes ya no había terreno elemento indispensable para labores agrícolas y de sustento económico, sumado a ello el recurso agua y echaderos para pastar ganados, también los espacios de forestación natural estaba siendo depredada para leña, usos domésticos y comunales, tal como dice un poblador; *“antes que empezará la violencia, todos vivíamos bien, siempre en cuando la siembra era favorable, pero los problemas por terreno estaban empeorando y fue difícil para unos acceder a más terreno, porque todo los lugares tenían dueño, por ejemplo no se encontraba fácil la leña para cocinar, ya no había terreno para los pobladores jóvenes, también unos cuantos pobladores se estaban apropiando por compra y venta grandes extensiones de tierra, mucha gente estaba quedando casi pobre, sin espacio para pastar animales, sembrar y también la plata valió más, el que no tiene plata no vale, todo fue dinero, hasta los que querían trabajar quería pago, todo esto a muchos nos motivó a salir de nuestra comunidad, es triste cuando uno se va de viaje, dejas todo, te vas así nomás con lágrimas en nuestros ojos, inclusive nuestros familiares nos despedían con música y chicha cantando y bailando al lado del carro”* (S.M.V. 50 años, 2015).

En este contexto de aprietos y divergencias internas los pobladores fueron inducidos a salir unos temporalmente y otros sin retorno en busca de nuevos horizontes fuera de la comunidad, pues las oportunidades y las expectativas de los pobladores estaban en otros lugares, tampoco el Estado ofreció oportunidades ni condiciones para reproducir sus economías y servicios de educación y salud en términos de progresar en las zonas rurales y por ende los pobladores jóvenes optan migrar, especialmente a la costa, de los lugares de origen fueron acompañados por el equipaje cultural ciudadano reproduciendo sentidos recíprocos y otras costumbres en lugares de llegada.

Al respecto, los pobladores manifiestan, antes de la violencia sociopolítica en la comunidad vivieron más pegado a la costumbre citadina, pero conectados débilmente a los medios de comunicación de alcance local, regional y nacional, como la radio⁷⁹, no como ahora la radio fue masificada, sino, con acceso limitado, donde unos cuantos comuneros tenían toca disco y radio en el hogar y las radio caseteras que fue expresión de la modernidad que privilegio a unos pobladores, pues, los que tenían estos elementos han

⁷⁹ La radio afecta a la gente de una forma muy íntima, de tú a tú, y ofrece todo un mundo de comunicación silenciosa entre el escritor-locutor y el oyente. Éste es el aspecto inmediato de la radio, (McLuhan, 1996: 307).

tenido ciertas experiencia migratorias a las haciendas aldoneras de la costa y al retornar adquirirían un radio trasmisor para escuchar radio Huanta 2000, radio Quillabamba, radio Victoria y radio Unión -programa Tierra Fecunda.

Además, comunalmente Hualla, contó con el servicio de telégrafo⁸⁰ que sirvió para mandar mensajes cortos a los familiares que había migrado a algún lugar del territorio nacional, pues las cartas por vía terrestre se demoraban un tiempo distante según el viaje de algún poblador quien llevaría acompañado de una encomienda y de igual forma retornaría con la misma persona que debía traer la respuesta. Incluso el que hacía la carta fue escaso y contadito, pues dicen, el que hacía la carta tenía que ser *minkado* para hacer la carta y la retribución por el servicio fue un plato de sopa o un *mallichy* (cuaderno de campo, 2015).

1.7.2. La reciprocidad en el conflicto armado

La reciprocidad pilar fundamental de las relaciones sociales entre los parientes, con las divinidades del entorno socio geográfico estuvo estructurado de manera orgánica y mecánica en las instituciones familiares y comunales. Esta costumbre recíproca, de un momento a otro, la violencia alteró, pues, al inicio fue desentendida (por el discurso reivindicativo de exclusión social), entendida (inclusión) y confundida (dos discursos que promovían temor, miedo, violencia) por el discurso de ideologías y pensamientos distinto a la racionalidad colectiva, recíproca y generoso de la comunidad.

En este sentido, el conflicto armado alteró la rutina cotidiana de la reciprocidad, las relaciones sociales del buen vivir, del entendimiento y la participación colectiva de los miembros comunales, los hechos suscitados en estas épocas difíciles (*sasachakuy* tiempo), está marcado por el terror de los años ochenta que provocó migración compulsiva a lugares supuestamente seguras, desatando la salida masiva de los pobladores de forma repentina y precipitada. Los pobladores fueron dejando los lugares de origen para dirigirse a puntos de llegada, en el lugar de origen, abandonaron los bienes (su casa, ganado, chacras y padres ancianos), la presencia de los militares en la comunidad significó, miedo, temor y *supaypa wawan* (hijo del demonio), los pobladores jóvenes eran considerados por los militares como senderista y detenidos, torturados y desaparecidos, mientras

⁸⁰ En San Pedro de Hualla se estableció la oficina de correos a partir de 1928, desde esa fecha las correspondencias entraban y salían en valijas transportadas en acémilas por un empleado público denominado postillón que recorría cada 15 días de sur a norte, (Infante Crizante, 1998: 215).

para los grupos alzados en armas los pobladores jóvenes eran motivados y obligados a enrolarse en sus filas caso contrario fueron considerados como “soplones” del ejército, vivir en las condiciones crítico fue confuso y llanto, porque no se sabía si los días sucesivos estarán junto o separados, muchos pobladores en las tardes abandonaron sus casas para irse a dormir al monte para no ser detenido ni reclutados.

Un poblador dice: *“nosotros nos fuimos a Lima, nos hemos escapado de noche y hemos esperado un camión ganadero y le rogamos para que nos lleve y de tanto rogar nos aceptó llevarnos y fuimos todos en la tolva escondidos para pasar los controles y así hemos llegado a Lima, donde un familiar, nos recibió y nos cobijó, este familiar vivía en un arenal, la casa hecho de estera, no había agua, vivir en Lima fue una nueva vida, fue todo un sufrimiento y mucho hemos sufrido, pero apoyándonos entre unos y otros conseguimos trabajo, tampoco había trabajo, en la ciudad todo es plata y todo estas cosas no hemos aguantado cuando las cosas han calmado nos hemos regresado a nuestra comunidad y aquí estamos trabajando de manera diferente antes producíamos para comer ahora una parte vendemos y con eso estamos educando a nuestro hijos”* (V. Q. 56 años, 2015).⁸¹

En este contexto la práctica social de la reciprocidad fue silenciada, pues se dejaron de festejar las fiestas, los matrimonios, construcción de viviendas y las actividades agrícolas y ganaderas fueron abandonadas. Los espacios mencionados fueron espacios rituales y religiosas donde existe producción y reproducción de las relaciones sociales recíprocas, quizá sólo los pobladores, en este periodo, reciprocaban con el *tayta huamani* a quien rezaba y brindaba la coca en algún monte de la comunidad muchas veces en su soledad o en compañía de algún miembro de la familia.⁸²

Es decir, la vida cotidiana en tiempos de la violencia fue espinoso por la presencia de dos grupos que disputaban el poder, legitimidad de ideologías en el contexto cultural de los pobladores. Esta situación conflictiva desplazó forzosamente a los pobladores jóvenes quedando en la comunidad ancianos y mujeres que poco o nada entendieron el problema conocido en la lógica de los afectados como *“sasachakuy tiempo”* (tiempos

⁸¹ El distrito de Hualla, la CVR aproximó a los afectados por violencia, estadísticamente registran a 126 familias y 69 son víctimas directas, de ellos 53 son asesinatos y desaparecidos que hasta la actualidad continúan esperando la respuesta (CVR. Tomo 4/ II parte).

⁸² Cada 26 de junio, el pueblo de Hualla, conmemora la memoria de todas sus víctimas, entre ellas los más de 60 desaparecidos a consecuencia del conflicto armado interno (Resolución Municipal).

dificiles). Al decir, “*muchos huallinos hemos migrado a distintos lugares y cuando se retiró el ejército las cosas poco a poco empezaron a pacificar, en aquel entonces la población era poquita, era como para contar la cantidad de la población, sólo viendo en las mañanas el humo que salía de las casas*” (E. T., 2015).

Esta situación confusa afectó y desubicó las distintas formas de reciprocidad, es decir, los grupos en conflicto trataron de incorporar modelos ajenos basados por el terror, temor y miedo, unos representaban al Estado (Fuerzas Armadas) y el grupo armado (Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso – PCP- SL). En este contexto los medios de comunicación como el telegrama fueron interrumpidos, las radios y otros artefactos de comunicación moderna fueron destruidos y hurtados por los “*cabitos*” término que indica al ejército. Es decir, “los emigrantes comuneros reproducen casi todas las relaciones de organización comunal en sus lugares de nueva residencia” (García Miranda, 2015: 94).

1.7.3. La reciprocidad en el contexto actual

En Hualla, actualmente, la reciprocidad sigue siendo un elemento que garantiza y dinamiza las relaciones sociales de los parientes cercanos y lejanos con modificaciones de forma creativa y activa al lado del modelo mercantil, la misma es recreada desde el lado de los migrantes y retornantes, instituciones del Estado, ONGs y medios de comunicaciones. Por otro lado, los migrantes y retornantes transportan sus equipajes culturales de la comunidad, pues, reproducen la reciprocidad en los lugares donde viven, y a la vez, fluidamente interrelacionados con la comunidad de origen a través de las asociaciones de los migrantes, desde este espacio fortalecen los lazos con la comunidad generosamente y solidariamente, como la reconstrucción de la iglesia católica que fue posible por la voluntad y cooperación de los pobladores de Hualla y residentes.

Los migrantes que retornan a las fiestas santorales vienen cargado del equipaje cultural mestizo, por ejemplo, no es raro ver a un retornante que no viene sólo, sino regresa acompañado de familiares - esposas e hijos, es decir se fue sólo luego regresa con su familia, muchas veces ya no vienen a trabajar a sus chacras sino a disfrutar la fiesta y de paso compartir con los familiares de la comunidad. La familia de la comunidad complace con chicha de *qura*, y los retornantes corresponden con la cerveza (viceversa). El retornante es portador de elementos culturales de la modernidad: carros, celulares, ropa de moda, lentes oscuros, hablan castellano, fuman cigarro y son “*achorados*” término

coloquial del ciudadano, pero igual disfrutaban la música, bebidas locales y la comida, luego retornan con las voluntades donadas (maíz y carne etc.) los familiares de la comunidad.

Luego de haber estado en la fiesta los migrantes retornantes se despiden de la comunidad, los pobladores dicen *“este año han venido mucha gente de afuera, ya no conocemos quienes ya serán, dicen los que vienen de la ciudad trae cambios y eso se copian los niños y adolescentes en la comunidad”* (cuaderno de campo, 2015). Inclusive el migrante no pierden su matriz cultural recíproco, pues, cuando un familiar visita lo aloja temporalmente (*yanapakuy*), ayuda conseguir trabajo, comprar y hacer la casa con sentido recíproco. Cuando vuelven traen “encargos” para los familiares (el *apachiku*).

Es decir, las generaciones mayores⁸³ (término que usan los pobladores jóvenes), conservan las costumbres locales al igual a las personas de su edad y en el sentido de ellos las influencias externas están mermando las formas correctas de hacer la fiesta, pues, según ellos, los menores desconocen lo que es la costumbre, las cosas mal hechas hay veces corrigen pero pocas veces son escuchados por los jóvenes, en una fiesta patronal de la comunidad de Hualla observamos un caso que nos llamó la atención, un comunero mayor de 50 años integrante de la comparsa del mayordomo reaccionó (a pesar que venía bailando) al darse cuenta que la comitiva ingresó a la plaza del pueblo en sentido contrario, por el lado incorrecto, pues, la plaza es un espacio sagrado en tiempos de celebraciones rituales, uno debe darse cuenta por donde ingresar a la iglesia el mayordomo con la *araskaska*, por ejemplo, la procesión inicia el recorrido de la iglesia por el sentido anti horario eso significa orden y correcto, sino es *chaqwa* (desorden).

Entonces él se retiró de la comparsa moviendo la cabeza y amargo, cuando le pregunté porque se retiró, él dijo, *“están yendo en contra, contra”*, porque en contra, él dijo, *“muchas costumbres ahora están dejando de desentender los jóvenes, mira ahora en sentido contrario se han ido y están dando vuelta, nunca es así, bueno los jóvenes ya desentienden estas cosas a pesar que los mayores enseñamos no nos hacen caso y hacen como sea las cosas, hacen por hacer, ellos mismo no saben, porque, hacen mal las cosas, cuando le explicamos nos dicen ahora ya vivimos en otro tiempo”* (A.T, 50 años, 2015).

⁸³ Hermanos mayores son considerados a personas con 60 años a más aún que es relativo en los jóvenes, en base al reconocimiento y de respeto.

Para las generaciones mayores⁸⁴ la práctica sociocultural de los menores, muchas veces, es incorrecto, mientras para los hermanos menores es normal, quizá conocían, pero fue ignorado por el calor de la fiesta, pues, los jóvenes están en la fiesta y gozando. Entendiendo y desconociendo las costumbres, aún si son migrantes -retornantes. Es decir, las generaciones de los hermanos menores desconocen lo correcto de hacer la costumbre y de manera simultánea aceptan lo nuevo y dan la bienvenida aplaudiendo los cambios, renovar el viejo por lo nuevo. Al mencionar, “*ahora vivimos en otro tiempo, antes dice que era sí, ahora venimos a la fiesta a divertirnos*” (cuaderno de campo, 2015).

La diferencia generacional, “dependen de los gustos estéticos y musicales, pero también de los grupos primarios con los que el joven se relaciona. El papel de los ancianos en los estudios antropológicos se limitó al de servir de informante privilegiados, depositarios del saber cultural en quienes confiaban los investigadores de campo, pero invisibles en la etnografía en tanto que personas con unas características determinadas” (Feixa, 1996: 10).⁸⁵ Bourdieu (1984), afirma que las divisiones entre las edades son arbitrarias, pues no se sabe a qué edad empieza la vejez. Pero dice que, la representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos otorga a los más jóvenes ciertas cosas que hacen que dejen a cambio otras a los más viejos.

Para los huallinos la fiesta es un marcador de las relaciones sociales, de generaciones, quienes se interrelacionan, viven, disfrutan y se sienten integrados, complacidos entre los miembros de la comunidad. En la fiesta no es raro observar a las familias compartir con el ayllu cercano y lejano, los gustos, los sentidos, las formas de percibir y expresar los cambios y resistencias. Es decir, en la fiesta patronal de Hualla se han incorporado paralelamente el festival de Mama Sara⁸⁶ como un nuevo “competidor” de la fiesta patronal, todos están de acuerdo, nadie rechaza y es la fiesta más esperada donde se bebe chicha, comidas típicas y ese día está prohibido beber bebidas no locales y sólo está permitido la chicha de *qura*, en las noches frías, la chicha de *qura* lo calientan y beben el

⁸⁴ Los estudios generacionales, explican, “cuando nos referimos a la población joven nos estamos refiriendo a la edad de 22 – 25 años a menores de 40 años. Donde las generaciones de esta edad que son los jóvenes no acostumbran a identificarse siempre con un mismo estilo, sino que reciben influencias de varios, y a menudo construyen un estilo propio” (C. Feixa, 1999).

⁸⁵ De culturas y subculturas y estilos. En: Feixa, Carles. De Jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud, Capítulo III. Editorial Ariel, S.A. Barcelona.

⁸⁶ El festival creado por organizaciones no comunales, para promocionar el maíz y la costumbre del ciclo agrícola.

cual lo denominan *pasña timpu*. También, escuchamos a los mayores, “*que la costumbre se está perdiendo, los jóvenes, asumen cargos santorales sin fe, festejan de acuerdo a su criterio y los mayores no son tomados en cuenta, sólo observamos de lejos, lo que hacen los jóvenes*” (apuntes de campo, 2015).

En realidad, los jóvenes cada vez se posesionan de los espacios rituales religiosos, porque, se han capitalizado con insumos tradicionales y foráneos (modernidad/ tradición). También es notorio, que los jóvenes fortalecen la fiesta, obviando algunas costumbres anteriores, si bien no existe un protocolo que conduce a la formalidad, pero existen los pasos a seguir un orden según la costumbre (innovando).

En la actualidad, los jóvenes han fortalecido las fiestas dentro del patrón cultural local y moderno, haciendo más notoria las relaciones recíprocas de los pobladores migrantes y retornantes durante la fiesta y luego retornan a las ciudades, cosa que no sucede con los mayores, pues generalmente ellos permanecen en el pueblo dedicados a las actividades rutinarias. Las mayordomías para los años posteriores asumen pobladores jóvenes migrantes retornante, previo acuerdo con el familiar ciudadano. Pues, la participación generosa de la familia es importante, ya que el familiar ciudadano se encargará preparar la chicha, leña, arreglar la casa etc., mientras el migrante retornante dispondrá dinero, música, comida y otros gastos que ocasionará la fiesta al margen de las donaciones y *aynis*. En este sentido la fiesta está garantizada según las formas recíprocas de la costumbre.

Finalmente, los años 90s se incorporó las radios comunicaciones y los teléfonos monederos y tarjeteros (Gilat). En Hualla existió casi tres radios uno de ellos fue conocido como MG- Hualla. Luego instalaron las antenas parabólicas para canales de televisión que hasta ahora está como monumento de la modernidad y poco a poco empezaron adquirir TV en blanco y negro, luego a colores, en la actualidad algunos hogares cuentan con TV plasma y con señal de cable. La vida cotidiana hoy día está conectada con el mundo global que acortó las distancias. La tecnología de las comunicaciones (celulares) progresivamente modificó el *ethos*⁸⁷ comunal y de la familia, igual, los migrantes y retor-

⁸⁷ El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. (Geertz, 2003: 118).

nantes transitan con equipajes culturales ciudadanos y modernos, pues la modernidad consumista motiva a adoptar modelos de comportamiento a la usanza urbana que los diferencia a los pobladores de la comunidad.⁸⁸

a. La reciprocidad, la televisión y cambios

En Hualla la práctica social recíproca gradualmente está siendo afectada por la introducción del mercado y la televisión, este último, crea en el sentido de los pobladores dependencia a la tecnología (TV, radio, celulares e Internet) internalizando elementos culturales de consumo, atraído y captado por los elementos culturales novedosos, estos elementos (marketing) modifica las formas, sentidos, gustos y estilos de vida de los pobladores, renovando, reactualizado y recreado en su espacio social la cultura del mercado, porque consumir productos externos es novedad, así lo perciben, y no es raro escuchar que tomar coca cola combinando con leche enlatada para recuperar el mal cuerpo, o sea la resaca después de la fiesta.

Por otro lado, los pobladores progresivamente consumen productos culturales de la modernidad y, no es raro observar, en las noches luego de retornar de las actividades cotidianas se concentran alrededor de la televisión, viendo su programa favorito tanto papá e hijos y la mamá, sola, preparando la cena. En una de las visitas preguntamos, que programan ven en la noche, porque; la respuesta fue con risa y dice *“ahora nos hemos acostumbrado a ver en las tardes la tele, antes no era así, cuando uno regresaba teníamos que hacer otras actividades como apoyar en cocina, arreglar las cosas del día, guardar bien las herramientas y disponer cosas para la actividad del mañana, ahora no es así, ya no nos preocupamos por esas cosas sino estamos más preocupados por prender la televisión a la gana, gana, los niños antes ayudaban a cocinar a mamá ahora de frente se van al lado de la televisión”* (A.A.P. 49 años, 2016).

En los hogares de las familias campesinas la televisión está en un lugar privilegiado, en la cocina, en el dormitorio y pocas veces en el espacio colectivo (corredor), la mayoría está en la cocina y dormitorio familiar. Es decir, como estos elementos de la modernidad se han posesionado y está modificando los sentidos, estilos y formas de vida

⁸⁸“la revolución industrial, la invención de la imprenta y el progreso de las comunicaciones no han encontrado hostilidades relevantes; por el contrario, siempre se ha aplaudido y casi siempre han gozado de eufóricas previsiones. Cuando apareció el periódico, el telégrafo, el teléfono y la radio (...) la mayoría les dio la bienvenida como “progreso” favorables para la difusión de información, ideas y cultura”, (Sartori, 2007:9).

colectiva de los pobladores, pues una vez que regresan de la rutina (agrícola y otras actividades) a la casa de inmediato prenden la televisión y sintonizan programas favoritos de las ocho de la noche como: Al fondo hay sitio, Esto es guerra, Combate, otros programas como deporte y noticias no es de consumo cotidiano porque las noticias muy tarde dan 10 a 11 pm, (cuaderno de campo, 2015).

En este escenario, por ejemplo, con la televisión prendida dejen de comer y hasta pueden quedarse dormidos los niños y el adulto sólo hace despertar para ir ambos a descansar, similares casos recogimos en las entrevistas. Estos elementos culturales de la modernidad al estar ahí como productos de consumo se han introducido como una necesidad y está formando consumidores dependientes a los programas de la televisión que está formateando las conductas y comportamiento de las generaciones. Hablar las jergas, actuar y comportarse como los actores, conocer y ponerse sobrenombres de “la tere”, Nicolás, Nicola Pónchela etc., son los que más sobresale y otros. Inclusive observamos en algunos niños jugar poniéndose el nombre de estos actores de la televisión internalizando los programas en los horarios privilegiados.

Asimismo, en la comunidad existen locales donde funcionan cabinas de internet, y los escolares una vez que regresan en las tardes se internan. Una madre de familia nos dijo, *“que su hijo se va de la casa con el cuento de hacer la tarea en la casa de su amigo, y una tarde fui donde su amigo y él me dijo que nunca habían venido a hacer la tarea, más bien me dijo, seguro está en el internet o sino donde hay máquinas de pinball”* (MMV, 38 años, 2016). Según la madre de familia, *“estas cosas nos han traído dolor de cabeza, debe ser obra del mal”*. En cuanto a celulares, la mayoría usa y una minoría no cuenta con este medio de comunicación. Los jóvenes en edad escolar y adultos portan los celulares en la mano y cada instante prende, juega e incluso escuchan música en las calles, en sus casas y en las actividades cotidianas. En realidad, la dependencia a la tecnología está cambiando el sentido colectivo a un individuo que sólo escucha y reproduce lo que emite la tecnología formando u individuo virtual.

Por otro lado, *“los medios de comunicación traen cambios, si bien los celulares son importantes, pero nos modifica nuestra conducta, además nos hemos vuelto dependientes, ahora todos se comunican, están al tanto, la mujeres llevan sus celulares en su quipi a cualquier lugar, antes la comunicación era con una carta, nos comunicábamos con nuestro familiares una vez al año, también mandamos hacer la carta con alguien que*

sepa escribir, ahora es al instante, marcas un botón y listo, por eso los jóvenes paran cada rato con los celulares chico y grande, inclusive con eso aparatito hacen fiesta” (Hualla, cuaderno de campo, 2015). En poblador de Hualla dijo; *“la gente cambió mucho, aprendió cosas de la ciudad. Las costumbres han cambiado, los jóvenes ya no quieren tocar instrumentos musicales como guitarra, bandurria, quena y tinya que son de nuestra música, pues ellos prefieren comprar un USB y tener listo la música, encima escuchan música no del lugar sino de la ciudad”*. G. T. 48 años (2014).

b. La reciprocidad y programas sociales en Hualla

Entender la reciprocidad al lado de los programas sociales en hoy día es reflexionar los años 80s, luego del periodo de conflicto, porque, por un lado, antes de la violencia política el Estado estuvo ausente en un sector mayoritario de la población andina rural tal como reporta el informe de la CVR *“el conflicto armado que hemos vivido fue favorecido por la brecha abierta entre el Estado y la sociedad, una sociedad que no ha podido ser integrada ni representada satisfactoriamente”*. Si bien, los años 20s el Estado reconoció la legalidad de las comunidades campesinas, también, la reforma agraria de 1969 movilizó políticamente. Pero la exclusión se ahonda y las comunidades campesinas quedaron a su suerte, *“la brecha social y la deslegitimación del Estado republicano se han representado intelectualmente de diversas maneras. Un discurso criollo conservador, justificador de las diferencias y de la marginación de amplios sectores de la población, ha actuado en permanente contrapunto con un discurso radical que idealizaba un orden alternativo e igualitario. Ambas visiones del Perú eran propensas al enfrentamiento y negaban la mediación”* (Informe, CVR).

En la comunidad de Hualla, las décadas de los 80s y 90s en el conflicto armado, en vez de ser un Estado inclusivo pasó a ser un Estado excluyente, generador de la violencia, al igual que los grupos alzados en armas, disputándose referentes ideológicos, entre ambos, ahondando el problema. Con el proceso de pacificación se inventa la pobreza y pobreza extrema y, con ello, la presencia del Estado y los organismos no gubernamentales en forma focalizada y esporádica acompañado de discursos de pacificación con equipajes culturales de la modernidad, pues, pacificar el conflicto significó la reconstrucción de la infraestructura productiva, fortalecer las organizaciones sociales bajo el modelo del Estado, la oferta de mano de obra no calificado al inicio como aporte en faenas, luego

progresivamente el trabajo rentado juntamente con los programas de asistencia alimentaria cambiando la lógicas de razonamiento recíproco (*ayni, minka* y *faenas*) de los pobladores quienes internalizaron sentidos de esperar y recibir la ayuda que poco a poco fue acostumbrándose, es decir, las instituciones gubernamentales son los que ayudan, el pedir y recibir fueron cuestionados por algunos pobladores *“que estos programas sociales no es tan bueno, traen atraso a la comunidad, las mujeres ya no quieren hacer nada, están en sus casas, se han dedicado a estar sentados en grupos, cuando dicen ayúdame trabajar dicen tengo que ver mi novela y no quieren trabajar, prefieren esperar su pago mes en mes, con estas programas muchos han abandonado sus chacras, antes cuando no había esto programas todos trabajábamos, no sabíamos que era pobreza eso han traído de afuera”* (M.G.T. 52 años, 2014).

Los que cuestionan y a favor de programas sociales esconden y disputan opiniones, pues los beneficiarios y los no favorecidos sienten una oportunidad desigual que en algunas veces genera comentarios que enturbia las relaciones sociales, pero no llega a mayores roses, sólo aflora cuando algún comunero beneficiario a diferencia de alguien que debería merecerlo cuestiona. En la comunidad nos señaló a un anciano de nombre A. Allccaco *“este abuelito es abandonado sólo vive en su casa, sus hijos también los han abandonado vive con chanchos en su casa y come porque ayuda a cuidar ganado a una comerciante, tampoco no es beneficiario de pensión 65 es un señor que necesita, porque muchos otros sin ser necesitados reciben este ayuda, varias veces le dije al alcalde, pero ni se acuerda y está a su suerte”* (MMV, 45 años, 2015).

Los beneficiarios de los programas sociales en cualquier actividad oficial de las instituciones del Estado, siempre, son convocados casi obligatoriamente, para los desfiles cívicos. Los integrantes de Pensión 65 en la comunidad de Hualla para ir a cobrar, participar en desfile y otros actos oficiales han acordado asistir uniformados y están mandando sus vestimentas para mostrar su identidad de la comunidad con colores escogidos por los propios beneficiarios, (cuaderno de campo, 2016).

“Todo es plata, porque la población ahora tiene plata”. Y de dónde sacan plata; *“bueno ahí tenemos programas sociales que el Estado ofrece y en la comunidad de Hualla está pensión 65 la platita que cobran muchos invierten para hacer trabajar sus chacritas inclusive ahora para comer todo compran sólo en la tienda, también hay programa juntos entonces hay platita, ya la gente ya no quiere trabajar gratis todo es plata* (G. T.

de 48 años (01/02/15). Es decir, establecen una relación de reciprocidad asimétrica entre el Estado y los beneficiarios (me pagas 200 soles en el Programa cada dos meses, pero a cambio asisto a los desfiles). También prefieren pagar a peones para actividades agrícolas (me pagas y trabajo tu chacra).

c. La reciprocidad, fiesta, cambios y consumo

En las fiestas el consumo de comidas, bebidas, regalos, donaciones y voluntades expresa la vida en confianza, cariño, revitalizar lazos familiares y comunales. E. Paniagua (1982) dice, “*mikuqman chayaspa, mikuparukuna; ruraqman chayaspa, ruraparikusun; Tusuqman Chayaspa, Tusuparikusun*” (citado por García Miranda, 1982: 65). En realidad, las relaciones sociales recíprocas tienen un carácter festivo con el *ayllu*, pues así, han construido el sentido del valor social recíproco.

Para los huallinos la comida⁸⁹ y la bebida vincula el sentido de compartir en forma colectiva, sea cual fuere la ocasión, donde se conversa, se ríe, se chismea y degusta familiarmente. Al mismo tiempo, la comida y las bebidas tradicionales y/o introducidas de otros espacios culturales es incorporada para la ocasión, esta última es una novedad para el que ofrece y a la vez para los comensales, la distinción en gusto y sabores incita a los convidados, quienes sienten el cariño y gusto.

La comida y la bebida experimentan procesos de cambio en la preparación para la fiesta patronal, matrimonios y otras actividades rituales, el convidado denominado *qaywapu*, *apachikuy* es ritualmente acompañado con bebidas locales el cual, ahora es con cerveza. Los cambios y transformaciones obedecen a influencias externas, desde los ingredientes y la forma de preparar, los que preparan muchas veces son contratados previo pago en función del pedido de mayordomo, en este sentido, no es raro observar un asado de res en vez de un trigo *patachi*, mondongo, *qaywana* etc.

Por ejemplo, en Hualla, la comida para ocasiones especiales en las mañanas es el mondongo, se sirve, sólo, el maíz sancochado sin sal con un poco de carne, uno mismo,

⁸⁹ Para Claudian y Tremolieres, la comida, al convertirse en el medio de expresión de una serie de estados anímicos, confiere al comportamiento alimenticio un grado indispensable de racionalización del instinto. Comemos a ciertas horas y determinados alimentos y aborrecemos con asco otros muchos. Pero, además, los grandes acontecimientos sociales se han celebrado siempre con banquetes. La comida y la cocina aparecen en todos los momentos principales de la vida social: rituales de nacimiento, iniciación, matrimonio, pactos de alianza, consolidación comunitaria (diccionario de antropología, ed. Ángel Aguirre Batzan, 1993: 127).

tiene que echar sal (sal natural de la comunidad) y ají al gusto. Esta comida ahora se prepara al estilo Huamanga (pataska con caldo). De igual forma, la comida típica *qaywana*, caldo con espeso de trigo o arroz con carne y tortilla se servía para el convido, ahora es raro ver esta comida, actualmente es reemplazado por el aguadito de pollo, sopa de menestrón etc.

Las comidas que preparan en las fiestas son con ingredientes foráneos, como los fideos, el arroz, los colorantes y saborizantes (cholata, caldos *maggi*, ajino moto) son insumos casi infaltables, en vez de las yerbas naturales que anteriormente era conocido como su *asnapan* para el *miski mikuy*, entonces lo que viene de afuera es novedad. Si bien la comida y la bebida en la fiesta del santo patrón, matrimonios y otros rituales enlazan y dinamiza las relaciones recíprocas, pero en estas relaciones sociales consumen productos adquiridos en el mercado⁹⁰ que viene de la sociedad mayor, la novedad como elemento cultural de consumo viene imponiéndose. Al igual la chicha de *qura* bebida oficial e infaltable en reuniones familiares, actos rituales, agrícolas y festivas en la actualidad pocas señoras saben preparar, pues los jóvenes progresivamente están dejando de aprender y consumir, porque está siendo reemplazado por la cerveza.

Es decir, las transformaciones al interior de las comunidades en costumbres culinarias están adoptando según los elementos disponibles que el mercado ofrece produciendo cambios en los gustos de los comensales. Es decir, la comida y la bebida tradicional que pautaba reuniones sociales en forma celebrativa y ritual, en la actualidad, está siendo renovado por productos de consumo novedoso que está en alguna tiendita del pueblo o en las ferias donde adquieren ingredientes para la comida cotidiana y la fiesta, estos productos llaman la atención, desafía el sentido del gusto y poco a poco incluyen productos foráneos, unos para distinguirse, marcar status y diferenciarse. Además, los pobladores aceptan el producto, pues, está ahí, mientras el consumo el consumo de la chicha de *qura* es reemplazado progresivamente por la cerveza.

Por otro lado, el consumo de productos foráneos en la comunidad es diverso y al gusto y sentido de los pobladores. Al igual, la circulación de bienes y servicios de una y

⁹⁰ “Así, en respuesta a la introducción de la economía monetaria y el mercado nacional, la comunidad tuvo que modificar sus patrones agrícolas para dedicarse a la producción más comerciable, la familia nuclear se convirtió en una entidad más autónoma; el sistema de propiedad privada de la tierra se generalizó” (Rodrigo Sánchez, 1982: 266)

otra forma están conectadas, muchas veces, según el modelo mercantil y otras veces reproducido según la costumbre comunitaria. “Estas relaciones sociales constituyen una serie compleja de intercambios que no solamente incluyen bienes y servicios sino también formas de conducta de acuerdo a algunos modelos ideológicos o institucionales de los cuales la gente participa” (Sánchez Rodrigo, 1982: 258).

En las fiestas para cumplir el deber, el compromiso y la voluntad generosa con la familia adquieren en el mercado, pero no es raro observar para la contribución recíproca lleva productos locales que donarán como el maíz, qura, chicha para el convido, ponche, una manta, un pellejo, hacer leña sin el valor monetario.

Por ejemplo, en Hualla, si antes el cocinar para una fiesta santoral, matrimonio y otras actividades fue a base de la cooperación y ayuda mutua en el que la familia, el vecino y el *kuyaq*⁹¹ disponía el tiempo, su voluntad de servicio, el *yanapakuy* (ayudarse) fue sin valor monetario por el servicio y fue como parte del deber, voluntad y obligación moral con la familia y vecino que mantiene la unidad social del pariente. Ahora constatamos que el servicio de cocinar adquiere un valor monetario, registramos, en los últimos años (2014, 2015) en las fiestas patronales de San Pedro los mayordomos contrataron los servicios rentados de las cocineras para la fiesta, ellas son encargadas de cocinar los potajes que los mayordomos recomiendan. Entonces nos dimos cuenta que sólo para servir la comida los familiares cercanos se disponen ayudar.

También, si antes el armado de trono para el *taytacha* o *mamachay*, el cuidado de animales (*michipakuy*), cocinar (*yanupakuy*), preparar chicha (*aqapakuy*), *yapupakuy* (ayudar a sembrar) etc. Fue y es aún todavía, en algunas circunstancias, forma parte del corpus cooperativo generoso y solidario, ahora en la mayoría de las actividades interviene el dinero como medio de cambio por el servicio. Es decir, el pago por el servicio y no así, por el valor recíproco o intercambiar el servicio en especies o bienes: una llama, oveja, un saco de papa, maíz y otro bien que la familia dispone para retribuir el servicio.

Además, “*ahora la gente toman pura cerveza, ya no quieren tomar chicha, sólo los mayores tomamos, porque nuestra chichita es chichita, sólo necesitamos que salga*

⁹¹ Los que me quieren. Una amplia red de parientes consanguíneos, afines y espirituales que participan en intercambios recíprocos tales como ayudar a una persona que está a cargo de una fiesta, (B. Isbell, 2005: 313).

bien nuestro maíz que hemos sembrado para hacer qura y preparar chicha, porque comprar cerveza es para el que tiene plata, además cuando le servimos chicha a los jóvenes no quieren y desprecian, en la casa de mayordomo también sólo quieren tomar cerveza pues sus visitantes amontonan cajas de cerveza, hasta los regalos va en cerveza, antes los familiares llevábamos chicha en puyñus al medio día ahora no es así” (pobladora de Hualla, 2015).

Asimismo, las bebidas tradicionales como el *aqa*, caña y agua ardiente, ahora estas bebidas están siendo sustituidas por bebidas foráneas (cerveza y licores) esta última de dudosa procedencia, las mismas, pueden adquirirse en las tienditas del pueblo, pues es de vital importancia que acompañan la socialización de los parientes. La bebida local, sólo se consume cuando alguien está de fiesta o en actividades agrícola, porque los días particulares no es común encontrar la chicha, mientras las bebidas foráneas está ahí las 24 horas del día, esta bebida se ha posicionado en el gusto de los pobladores, incluso no es raro escuchar como desayuno alemán, la rubia, chela, en vez de pedir un vaso de *aqa* ahora piden un parcito. Al concluir la fiesta patronal en vez de recoger tinajas, *maqmas* y *puyñus* vacías de la casa del mayordomo para devolver a los familiares y vecinos, quienes prestaron en *ayni*, ahora vemos cómo los camiones recogen cajas de botellas de cerveza.

2. Las transformaciones internas en las fiestas en la comunidad de Tambillo

2.1. Cambios en la organización de la fiesta patronal y el aniversario del distrito

La comunidad de Tambillo, también, progresivamente vienen experimentando cambios y transformaciones al interior de la familia comunitaria, tal como hemos presenciado el día 03 de mayo (2015) que fue programado por el aniversario de la creación política del distrito el desfile escolar y de las instituciones públicas presentes en la jurisdicción del distrito que por primera vez se celebraba en la gestión del actual alcalde, pues, el 03 de mayo es la fundación como distrito. Al respecto, mucha gente estuvo confundida, desorientada y descontenta. Unos aceptan el hecho como el aniversario y otros no, al decir: *“No creo que sea su aniversario debe ser más de 60 años, como habrá sido, pero el desfile y el aniversario estuvo ligado siempre a la fiesta patronal de San Pedro el 29 de junio de cada año”*, (cuaderno de campo, 2015).

Si bien la fiesta patronal y el aniversario de la creación política del distrito tradicionalmente celebraban al lado de la fiesta patronal donde reproducían las relaciones recíprocas de los parientes y comuneros durante la fiesta. Esta costumbre cambió el actual alcalde generando confusión en los pobladores de la comunidad. Esta situación observé en medio de los pobladores escuchando y observando lo que ocurría, presenciando el desfile, los gestos y las maneras de conversar, mirar y murmurar de lo que estaba sucediendo en la comunidad de Tambillo capital del distrito. La autoridad edil manifestó en su discurso, desde ahora festejaremos el aniversario del distrito el 3 de mayo y no el 29 de junio al lado de la fiesta patronal. Al respecto, los pobladores desconcertados con el discurso del alcalde. No sólo encontramos este tipo de conversas, sino, también escuchamos a un joven de apellido Galindo de 28 años quien retornaba a su comunidad y dice; *“al llegar al pueblo de Tambillo todo está cambiando, el cambio marcaba las infraestructuras como de las instituciones educativas han mejorado, el parque bien bonito, el municipio era sólo de un piso, ahora es de dos pisos, también a él sorprendía el aniversario del distrito de Tambillo”*, (cuaderno de campo, 2015).

La gente, unos y otros, se reunía y dialogaban *“cómo es esto, si el desfile es en el mes de junio, junto con la fiesta patronal, que le ha pasado al alcalde, no han venido mucha gente, la gente no está de acuerdo”*, indicaban. También notamos la participación de las organizaciones sociales, instituciones educativas, beneficiarios de los programas sociales y autoridades invitados de otras municipalidades al acto cívico del distrito. La confusión se apropió a los comuneros presentes y aún no están de acuerdo al mencionar *“dice que es el 60 aniversario de creación política del distrito de Tambillo”*. En el discurso varias veces repitió el alcalde, Víctor Miranda Prado, mencionó *“el distrito de Tambillo se fundó un día 03 de mayo de 1955, esto es la creación política del distrito, con la ley No 12301 que reconoce como distrito el congreso de la república. Pero también sabemos que el distrito existe desde 1601. Desde 1821 es reconocido como distrito Tambillo. Aunque muchos no están de acuerdo con el festejo de ahora, pues, antes habíamos juntado con la fiesta patronal el desfile, se festejaba en una fecha distinta que no era su fecha, a partir de ahora el aniversario será siempre el 03 de mayo fecha de creación política como distrito, ahora estamos festejando el 60 aniversario del distrito de Tambillo es 3 de mayo, sé que muchos pobladores están confundidos y están criticándome, pero debemos festejar el aniversario en nuestro día”*, (apuntes de campo, 2015).

Concluida el desfile cívico de la comuna de Tambillo, lo curioso fue que del interior de la municipalidad empezó desfilar paquetes de gaseosas para cada organización participante en el desfile, parece que tapó la boca con la gaseosa y los que murmuraban en contra de la autoridad edil se fueron retirándose. Al respecto, conversamos con un comunero de *Condoray* (Tambillo), quien manifestó “la fiesta de San Pedro como quedará, porque, ahí se realizaba el desfile, ahora como será. Este distrito ahora tiene plata los pobladores, antes sólo sembraban para comer un poquito para el mercado, generalmente papa, ahora en los dos últimos años todos se han dedicado al sembrío de quinua, antes los pobladores de la parte alta económicamente dominaban, pues sembraban papa para el mercado, pero ahora la parte intermedia tiene mejor posición económica gracias al producto quinua, mientras el valle un poquito de fruta y verduras”.

2.1.1. Reciprocidad y transformaciones internas en la fiesta patronal

La fiesta patronal en Tambillo es el 29 de junio (santo patrón San Pedro). Dejaré que los comuneros expliquen los cambios en la fiesta: El señor (E. F. N. 70 años, 2015) católico, dice *“la fiesta es importante y los cambios que han ocurrido para los católicos es desde antes. Anteriormente la fiesta era más importante porque aún no existía los evangélicos ahora casi la mitad de la población son evangélicos, la mitad católicos solo nosotros hacemos fiesta. Además, antes se organizaba la fiesta comenzando con el watakuy (armar el trono) trayendo frutas desde la selva, piñas y otras frutas, también con sirios. En cuanto a las mayordomías, desde antes era por voluntad, cada quien recibe cargo, no obligamos a nadie cuando están un poco mareados solos se comprometen. Para la mayordomía, antes no se gastaba mucho, actualmente el gasto es un aproximado de 3000 o 4000 soles, antes gastábamos máximo 500 soles. Antes el cargante mismo pagaba a los músicos no era ayni, tanto al que toca la corneta y el tambor, anteriormente el cargo pasábamos solamente con bombos y cornetas no había orquestas. Ahora recibir mayordomía, da miedo a gastar tanta plata. Muchas fiestas en la comunidad se dejaron de festejar, ahora, solo hay una fiesta no más, para este año que viene no hay nadie que quiere asumir la mayordomía, o quizá las autoridades de la comunidad organicen la fiesta. Se ha dejado de festejar San Isidro, Virgen Rosario y otros. Ahora en la fiesta la comida y el convido es con carne, estofado y la bebida es pura cerveza, porque ahora ya sembramos quinua y tenemos plata”*.

Los cambios son notorios en la fiesta patronal, según la percepción de los pobladores, estos cambios están traducidas en los gastos que genera asumir mayordomías asociado al sentido de “temor” a gastar a pesar que existe ahora la suma de voluntades con el sistema del *ayni* (donar: música, bebidas, vaca, castillo etc.) por parte de los parientes y vecinos con quienes comparten sentidos comunitarios. Es decir, *“los pobladores participan en ayni con previa invitación, ya se está perdiendo los valores de un comunero más que nada la asistencia, como un Tambillino debería estar en esa fiesta, pero ahora creo que nadie ya toma importancia. Mayormente los residentes son los que pasan la mayordomía. Las personas mayores de edad apoyan con su asistencia. Los jóvenes solamente participan en la borrachera”* (E. F. N, 70 años, 2015).

Es decir, las generaciones mayores observan los cambios y comparan lo que se practica en la actualidad en relación al tiempo pasado notando diferencias en la organización y participación de los comuneros en la fiesta, al respecto, *“ahora es voluntario, pero más antes recibir la mayordomía era como un interés, porque la comunidad tenía chacras y al que va pasar la mayordomía le daban esa chacra. El significado de recibir las mayordomías es más que nada por el santo, los creyentes en el santo, para que le dé una buena cosecha, para que le vaya bien. Pero organizar una fiesta patronal para la mayordomía, es que muchos hacemos ayni, piden un apoyo anotando en un acta, ahí la gente se ofrece según su voluntad, algunos una vaca, sacos de arroz, azúcar y la orquesta, por eso el gasto del mayordomo no pasa los 10000”*, (cuadernos de campo, 2015). En realidad, nos encontramos con la reciprocidad asimétrica entre el individuo (mayordomo) y la comunidad. A cambio de hacer la fiesta siembra las chacras de los santos (María Magdalena y San Marcos) y organiza la fiesta de *ñawin yarqa* en la comunidad.

Otro poblador, manifiesta (F.P.G, 56 años), dice, *“que yo pasé todos los cargos primero fui alcalde en 1989 en situaciones bastante críticas, luego fui mayordomo de la fiesta de Virgen del Rosario en el año de 1996. La fiesta patronal es importante, pero sin trago, es importante porque es la fe, los evangelios dicen que es una estatua, pero para nosotros es una imagen viendo como respeto creemos en Dios, la fiesta está perdiendo su importancia, porque sin darnos cuenta festejábamos con trago, mucha borrachera, por ejemplo, nosotros vamos a hacer la fiesta patronal sin trago, solamente con gaseosa, chicha, comida, entonces se va seguir practicando, por eso ahora estamos perdiendo”*. Además, los cargos de mayordomía, según el entrevistado, *“de un año ya se prometen*

dicen yo quiero ser mayordomo y la población alegremente acepta". Por otro lado, "los residentes nos han apoyado, el año pasado un residente ha hecho la mayordomía de la fiesta de San Pedro". A la vez dice, que, "los jóvenes quieren aislarse de la música wayno, solamente un rato se acercan a bailar y mirar. Mientras antes era diferente, los jóvenes no asistían a esa fiesta porque era prohibido, pero ahora con la nueva ley todo el mundo toma, con la nueva ley de DEMUNA⁹² al niño ya no puedes gritar, eso a los niños lo ha malogrado mucho".

Por otro lado, "la gente participa en la fiesta tradicional cuando pones de todo, como la orquesta, comida, tienes que matar la vaca, dar de tomar la cerveza, cuando haces así la fiesta es buena, la gente viene chico y grande ahí si bailan cuando se emborrachan, pero en la nueva fiesta no nos emborrachamos". "El mayordomo es reconocido por un rato, después se olvidan, no hay beneficios para el mayordomo, antes decían que había bendición, la población estábamos confundidos que San Pedro era Dios, la imagen del Virgen Rosario era Dios, entonces él te va bendecir decían, por eso hacían. En los últimos años se han dejado de hacer la fiesta donde se consumía caña, agua ardiente preparado de alcohol con agua, ahora todo es cerveza, antes se tomaba chicha de molle, ahora ni molle hay, antes no había orquesta, sólo *waqrapuku*", (cuaderno de campo, 2015).

El señor C.F. (32 años) fue mayordomo y católico, cuando preguntamos, por qué dejó de festejar el aniversario del distrito el 29 de junio, nos cuenta, "en los años 90 un alcalde de la comunidad vecina de *Ccechqa* su comunidad estaba de fiesta y para que no se choque esa fiesta de *Ccechqa* con el aniversario del distrito lo ha trasladado el aniversario del distrito al 29 de junio, es que antes nadie tomaba importancia la fiesta del aniversario. Mientras el alcalde actual ha hecho revisar todos los archivos y lo ha encontrado el tres de mayo es su aniversario del distrito y se determinó que se festeje el 3 de mayo". De pronto nos dice, "la fiesta patronal si bien es importante en la comunidad, para mantener la costumbre, ya que está perdiéndose los valores, es que más antes la gente era más sana, mientras ahora se ve la violencia en las fiestas". Asimismo, "*la organización de la fiesta patronal, se ha desordenado, cuando antes se festejaba juntos la asistencia era masiva, como era aniversario del distrito de todos los anexos venían, pero ahora el municipio le apoyo con castillo y orquesta. Los residentes para cada fiesta patronal llegan de Lima y*

⁹² Defensoría Municipal del niño y Adolescente. Creada el 22 de abril de 1996, según Convenio de Cooperación suscrito con la Organización Internacional de Cooperación Privada Radda Barnen de Suecia, dando cumplimiento a lo establecido en el Código de los Niños y Adolescentes.

de Huamanga siempre están al tanto con las costumbres y practican el ayni” (C.F. 32 años, 2015).

Anteriormente en Tambillo el *past* mayordomo se sentía orgulloso de haber realizado la fiesta del *tayta* San Pedro. Los adultos mayores dicen por qué los jóvenes no hacen como nosotros, pues ahora “*en la fiesta el mayordomo gasta un aproximadamente de 20 000 a 25 000 soles por eso la gente tiene miedo*”. Cuando le dijimos, Ud. recibiría la mayordomía, dijo, “yo llevaría cargo para tener el orgullo, pero el gasto es mucho, pero tienes amigos y familiares y te dicen que te doy un grupo musical para tres días y eso cubre los 25 000 soles. Algunos dan 50 cajas de cerveza. El mayordomo de su bolsillo gastara unos 5 000 mil soles. Yo pasaría la mayordomía porque hasta ahora ya tengo bastantes *aynis*, yo vengo practicando desde mi juventud desde que me he juntado con mi esposa. Hasta ahora ya tengo un montón, le he dado 10 cajas, una vaca, orquesta ya tengo todo anotado, si yo quiero pasar mayordomía obligatoriamente me devolverán”. (C.F. 32 años, 2015).

En este caso la devolución del *ayni* simboliza la suma de reciprocidades con carácter obligatorio mediado por el *ayni* en las mismas condiciones con la que hizo el *ayni*. En Tambillo, como dice nuestro entrevistado: “la única fiesta que existe es el 29 de junio, todo se ha modernizado, antes no era con equipos, solo era arpa y violín y más antes era con bombos y cornetas cuando tenía 10 años. Para mí los cambios obedecen a los cambios económicos, ahora en la agricultura hay plata año en año mejora, más que nada creo que es una competencia, por ejemplo, uno hace con orquesta y el año siguiente ya hace mejor, este año hacen con un castillo pequeño, para el año siguiente ya traen dos castillos, en las fiestas patronales, hay competencias en donar, si hay competencia, cuando tus vecinos vienen con una cajita y el otro se trae sus 5 cajas” (Cuaderno de campo, 2015).

También conversamos de quiénes asumen las mayordomías, son personas mayores o jóvenes. “Las personas mayores como nosotros alentamos para que agarren, pero ahora ya no quieren ni, aunque le ruegas, nos dicen, para que hacer para algo que no tiene milagro sino ustedes pueden llevar devuelta y ya no hay ganas para hacerles convencer. Cuando agarras el cargo los familiares y los comuneros te felicitan y te dan alientos, se ofrecen ayudarte, antes las personas eran más activos por ejemplo se ofrecían trasladar leña, ahora último cuando mi hijo ha llevado cargo nadie quería ir ayudarnos cargar leña yo pague al carro y trajimos con eso, por eso ni siquiera les he invitado cerveza cuando

necesitaba no me apoyaron se hacían el que no tenían tiempo, solo las personas más adultas nos ayudaron a construir la ramada los jóvenes de ahora ya no te ayudan” (cuaderno de campo, 2015).

Los pobladores mayores dicen, que antes para la fiesta patronal existía la *misa qullqi*, era dinero que ponían los *misa qullqis*, por ejemplo, dice: “yo me ofrezco a ser *misa qullqi* y los guiones (especie de escolta escolar) vienen a mi casa con sus bombos y me llevan a la iglesia o a veces vienen casa en casa y doy mi aporte voluntario, el mayordomo tiene que mandar a los *misa qullqis* su gallina y su *tumin aqa*. Ese dinero usaba el mayordomo para contratar al cura, los mayordomos daban responsabilidad a varias personas para que sean *misa qullqi* y caminaban casa en casa. Ahora hay la presencia de orquesta, ahora ya pueden dar como *ayni* una vaca, pueden dar una orquesta como *ayni*, cuando mi hijo ha pasado cargo se tenía que matar dos vacas, porque ahora en la fiesta comen más el asado. Antes tomábamos en la fiesta la chicha, pero ahora cuando le ofreces chicha ya no quieren solo quieren cerveza”. Finalmente, dicen; “antes en las fiestas patronales, en matrimonios no había competencia, ahora veo que hay competencia y las personas que han traído cosas de mayor valor son reconocidos por el mayordomo a ellos les atiende con más prioridad y también le hace tomar más” (cuaderno de campo, 2015).

a. Reinvento de fiestas en Tambillo

En la comunidad de Tambillo no hemos rastreado nuevas costumbres que han reinventado al interior de las fiestas, pero nos dijeron que existe una fiesta católica sin que exista licor, gasto y otras cosas, tal como nos dice un comunero:

“La fiesta viene desde las tradiciones antiguas, eso no se ha inventado de noche a la mañana, claro que las cosas no eran como ahora, aunque poco, pero era desde antes, más bien solamente estamos modernizando, ahora prácticamente la fiesta patronal ya está desapareciendo. Por la economía o por el cambio del evangelio por eso para el próximo año no hay mayordomo de San Pedro, lo que se está aplicando es la fiesta espiritual, yo practico eso y yo dirijo igualito como *ayni* este domingo pasado hubo en Matara, ahora el 8 va ser en Arizona (Vinchos) entonces nos reunimos todos los católicos, al que recibe da su comida y los visitantes solo predicán, hacen alabanzas en eso está cambiando la fiesta tradicional patronal, es la creación de nueva fiesta católica, es una nueva fiesta en la comunidad, solo hay baile, comida no hay bebida alcohólica”, a la vez argumenta, “En

caso de la nueva fiesta que estamos practicando en otro pueblo te prometes, coordinas con el padre y de noche a la mañana hay ya no hay ni ayni nada solamente es la asistencia, solamente los que tienen voluntad donan un kilo de azúcar para el lonche, pequeñas cosas para los músicos que vienen de otro lugar. (F. P. Godoy, 56 años, 2015).

Por otro lado *“los cristianos (evangélicos) ya están dejando el ayni, ya no se juntan con los católicos, los hermanos trabajan aparte entre ellos se alejan de las personas que tomamos, ellos ya están con sus biblias”*. Asimismo, nos explica que los cambios notan en qué: *“anteriormente la fiesta era más importante porque aún no existía los evangélicos ahora casi la mitad de la población son evangélicas y otra mitad católicas solo nosotros hacemos fiesta”*. Es decir, las iglesias evangélicas, *“ya no se meten, pero en la comunidad si tienen servicio igual trabajamos en la comunidad, no aparecen cuando se trata de la iglesia católica”*, (E.F.N., 70 años, 2015).

b. El valor de la reciprocidad y cambios en las fiestas

La fiesta patronal, matrimonios y construcción de vivienda reproductora de suma de valores y de las relaciones recíprocas donde prima la generosidad, la cooperación mutua entre las familias, amistades, vecinos y paisanos en distintas actividades que la familia, vecino o comunero realiza o está de cargo, pero a la vez está presente el valor monetario que es de vital importancia para la circulación de bienes y servicios. Si bien, en la actualidad el *ayni* ha sufrido mutaciones al lado de la cultura capitalista dominante, también el *ayni* ha encontrado su propia lógica que se ha reintroducido en la construcción gradual de las relaciones recíprocas en las comunidades campesinas de hoy.

Cuando preguntamos: quienes continúan practicando el *ayni* y quienes ya no; *“los que dejaron son de otras religiones, los católicos seguimos esa costumbre. En Tambillo están los testigos de Jehová, asamblea de dios, ya viven apartados de la comunidad, según ellos no pueden juntarse con los católicos, dizque, se prohíben entre ellos. Mayormente en fiestas patronales ellos ya no aparecen. Ahora para asegurarse, el mayordomo va a su casa hacer recordar, ahí confirma si le va dar o no, cuando incumplen también no dicen nada, porque se ha ofrecido voluntariamente”*, (C. F., 32 años, 2015).

Los tambillinos transitan entre la tradición y la modernidad, porque, están cerca al capital de la región de Ayacucho, con oportunidad de acceso al mercado, en este contexto, la reciprocidad no frenó la introducción de los elementos de la cultura capitalista,

tampoco los pobladores deslegitimaron las relaciones recíprocas al estar al lado del modelo dominante, más bien coexisten en forma desigual y complementaria, solidaria basado en la costumbre del pueblo con formas y sentido comunitarios. Es decir, algunas costumbres están dejando de ser parte de la tradición y otros están siendo reintroducidas, recreadas y reformuladas al lado de la cultura del mercado.

“Anteriormente al matrimonio íbamos solo con trago, ahora ya es regalos, las familias llevan su cocina, su refrigeradora”. Igual modo; “la fiesta de la virgen de Rosario, Santa Cruz, niño Jesús, Virgen María, Perpetuo Socorro, San Isidro igual han desaparecido, porque ya no hay personas que lleven el cargo y otros han entrado al evangelio ellos odian a los santos nos recomienda destruirlo, sólo la fiesta patronal de San Pedro continua” N. Q. 73 años (2015),

Además, *“los evangelios dicen que es una estatua, pero para nosotros es una imagen viendo como respeto creemos en Dios, la fiesta está perdiendo su importancia, porque sin darnos cuenta festejábamos con trago, mucha borrachera, por ejemplo, nosotros vamos a hacer la fiesta patronal sin trago, solamente con gaseosa, chicha, comida”* (F. P. G., 56 años, 2015).

Una señora (evangélica, no reveló su nombre), cuando preguntamos de la fiesta patronal, dijo: *“Es el peor asco la fiesta porque trae la borrachera, hay maldad, hacen emborrachar a las señoritas entre varios les violan, cuando se emborrachan no saben con quién están durmiendo, hay mucha homosexualidad con la borrachera, en vano la gente gasta su dinero. En vez de llevar comida a sus hijos, en vez de comprarle cosas, la fiesta patronal es un alimento del diablo porque de la maldad se alimenta el diablo”* (entrevista, 2015).

Los pobladores perciben los cambios de acuerdo a su concepción religiosa – católica y evangélica, bajo este sentido examina las continuidades y cambios que experimentan las costumbres comunales, unos y otros actúan en forma creativa al interior de la comunidad, como nos han explicado los pobladores acerca de las costumbres actuales siguen prácticas sociales colectivas que aún hoy los habitantes “mayores” a diferencia de los “menores” recuerdan y comparan con el antaño de lo que fue las fiestas. De igual forma precisan y visibilizan la desaparición y las persistencias de las costumbres han ido

acompañado con la vinculación a modelos del mercado y consecuentemente la disminución de los seguidores católicos por el aumento progresivo de iglesias evangélicas sumado a la movilidad social de los mismos pobladores.

Además, cocinar para el matrimonio, pedido de mano, el techado de una casa, aun todavía es parte de la obligación moral y el deber de la familia, a pesar que la mayoría de pobladores producen para el mercado, aún continúan con la costumbre, esto constatamos en varios matrimonios que la familia se moviliza voluntariamente cuando el pariente cercano y lejano está de fiesta, los que se encargan de cocinar y servir es la cadena de compromisos pactados en forma de *ayni*, escuchamos en las fiestas decir “*hay que ayudarnos, por favor varones y mujeres, ante el llamado de algún familiar los familiares acuden a ayudar con voluntad*”, o sino del lado de los atendidos señalan que están atendiendo con voluntad, que bien han atendido, así manifiestan.

Por ejemplo, en algunos matrimonios, el *ayni* moviliza y dinamiza a los miembros familiares comunitarios para pactar *ayni* en un futuro cercano, es decir, parejas se acerca al recién casado portando cajas de cerveza y a la hora de entregar o más antes indican que la voluntad es *ayni*, tanto el que dona y el que recibe ya conoce el acuerdo, pues, así han construido lazos socioculturales donde el compromiso tiene el valor social recíproco.

2.1.2. Reciprocidad y cambios en los matrimonios

El matrimonio simboliza crianza de la vida y reproducción colectiva de las relaciones recíprocas. Es una fiesta ritual colectiva para la construcción de una nueva vida con reconocimientos y distinciones de los familiares de los novios, son espacios donde se comparte comidas, bebidas, voluntades y obligaciones basadas en las costumbres recíprocas de los parientes.

Es decir, “*la reciprocidad, es importante, porque trabajamos como ayllu, nos ayudamos en trabajo, siempre ayudamos a las viudas. Las mujeres en matar la vaca, los varones a traer leña, hacer ramada, así apoyamos al que pasa cargo.* (Comunero de Tambillo, 2015).

En este sentido, en Tambillo⁹³, el matrimonio está cargado de sentidos recíprocos, muchas veces, adaptada y recreada con formas tradicionales y modernas, ambos modelos se complementan en la organización, en los intercambios de bienes y servicios. Donde la tarjeta de invitación marca el inicio tanto para el matrimonio católico y evangélico que conecta con los parientes, por ejemplo, la boda de A y Y se realizó en la iglesia cristiana evangélica “Asamblea de Dios del Perú Maranatha”, mientras la ceremonia civil fue en la comunidad campesina de San Pedro de Musucc Allpa al cual acudió el datario de la municipalidad del distrito. Si es católico la boda se realiza en la iglesia de San Juan Bautista y civil en la municipalidad del mismo distrito.

En los matrimonios, la tarjeta de invitación socializa el lugar de concentración de los familiares y vecinos, concluido la ceremonia religiosa (católico /evangélico y civil), el ayllu numeroso se traslada al local de la fiesta. También notamos el arreglo del local al estilo urbano, ya no es una ramada simple hecho por ellos, sino, contrata a los especialistas para el arreglo acondicionando en una pampa o calle de la comunidad. En este lugar no es raro encontrar a los familiares, sea de matrimonio católico o evangélico, unos apurados, preocupados, buscando el orden, otros reconociéndose, risas, bromas, rumor y cotilleo. Cuando averiguamos en una boda, la novia era natural de la comunidad de Uchuy Pampa, mientras el novio de *Musuq Allpa*. Entonces, los participantes, en dicho evento, nos manifestaron que en la boda se encuentra familiares de comunidades distintas como de *Raymina, Chillcabamba, Uchuypampa, Tinte, Pinao* y de la ciudad de Ayacucho.

Los matrimonios son reuniones de familias, vecinos y comuneros con sentido recíproco comunitario y familiar (tío, tía, primo, prima) dicen “*aylluymy*” cariñosamente, construido social y culturalmente en el devenir del tiempo y espacio por medio de conciertos matrimoniales y espirituales (ahijados, compadres). Siempre, una boda está amenizada por una orquesta es, casi, infaltable, pues, la boda religiosa tiene que ser con la entonación de melodías al gusto de los novios (huaynos: para católicos y evangélicos). Conversamos con el señor W. Y. de 66 años, él profesa la religión católica, pero como familiar asistió a la boda evangélica y dice; “*como familiar tenía que acompañarlo y es una obligación como familia acompañarle y estar presente al lado de la familia*” (cuaderno de campo, 2014). Los familiares concurren sin distinguir la confesión religiosa,

⁹³ Recogimos esta costumbre en tres comunidades campesinas del distrito de Tambillo cercano al capital distrital como: San Pedro de *Musuq allpa* (24/05/14), *Chillcabamba* (06/08/14) y *Uchuypampa* (04/01/14).

sino, por obligación moral. En la boda evangélica constatamos mayor presencia de los evangélicos y en el matrimonio católico más católicos.

A diferencia de las décadas anteriores, ahora, la boda evangélica es con orquesta y, generalmente, los integrantes son ahijados del pastor, padrino de la boda: “*que el pastor tiene más de 20 ahijados y en la mayoría acompañan en cada ceremonia tocando la orquesta*”. Asimismo, alrededor del local notamos vehículos motorizados de tamaños y modelos diferentes. Los familiares de los novios, hombres y mujeres, están cumpliendo funciones como ayudar en adecuar el local, servir ponches, bebidas y otros servicios voluntarios.

La llegada de la comitiva al local de los novios es complacida con el *chayapan*, es el primer cariño de la casa, es la voluntad y bienvenida con el ponche para las visitas, sin distinción de edades, inclusive, si alguien quiere aumentar es cordialmente ofrecido. En matrimonio católico prima el consumo de bebidas como la cerveza y otros tipos de licores, mientras en la boda evangélica beben gaseosas, agua mineral y chicha de maíz morada. Las gaseosas son donaciones que están por paquetes de marcas diferentes.

Los pasajes rituales en los matrimonios siguen un protocolo establecido por la costumbre, primero la ponchada, en seguida los discursos de los padrinos, el baile de los novios, *wawa tusuchiy*, la comida, el *apachikuy* y la fiesta. En este proceso nos llamó la atención el *wawa tusuchiy* (baile del niño) al ritual del *wawa tusuchiy* los asistentes reciben ramitos de flores para luego entregar la voluntad en dinero para los recién casados. Al respecto, algunas señoras murmuraban viendo la costumbre, que ahora ya no es como antes, se refería a que en tiempos pasados el reparto de flores no era así, sino, en manta en forma de bebe se cargaban, cosa que no ocurrió en esta boda.

En los ritos matrimoniales que estuvimos presente, en la comunidad de Tambillo, escuchamos decir, debemos compartir, ayudar y apoyar sin ninguna remuneración económica y de manera voluntaria, además decían espontáneamente “hay que ayudar”, “vamos a ayudar” y todos acudían si había necesidad de hacer. Otro término que escuché a los participantes es: “*atiende con devoción a sus invitados*”. Conversaban con bastante cariño entre ellos, *mamallay*, *papallay*, sírvete, siéntate pase adelante, acompáñenos. Estas palabras familiarizan a los invitados que se han congregado masivamente al local de la fiesta, cada señora asistía con dos o más niños, entonces por el lado evangélico, dice,

en quechua “*runaqa kay munduman qamun multiplicakunapaqmi*” (los hombres venimos a este mundo para multiplicarnos). Notamos, que los niños son los menos atendidos hasta la hora de la comida y como para calmar el hambre los niños comen dulces. La hora de servir la comida los familiares apoyan en los servicios mujeres y varones forman cadenas humanas para repartir la comida. Es decir, “*en caso de matrimonio también hay reciprocidad, las mujeres apoyan haciendo comida, si el que se está casando es un familiar siempre damos algo*” (Elías Flores, 70 años, 2015).

El donar, recibir y devolver el compromiso en un matrimonio está fundamentado según la costumbre del *ayni*, cumplir el deber y corresponder está expresado, muchas veces, en dinero, donar una orquesta, cajas de cerveza, toros, juegos artificiales que sintoniza la fiesta. En términos económicos una orquesta de Huancayo por día cuesta 4500 soles y para tres días el donatario tiene que cubrir el costo. Vemos como el *ayni* dinamiza las relaciones recíprocas según la lógica del mercado, pero con sentido de *ayni*. La reciprocidad y los elementos culturales de la economía monetaria garantiza las relaciones recíprocas con el conjunto familiar donde se consume lo foráneos y ciudadanos: la chicha, la cerveza, la comida y la música en la fiesta.

a. Reciprocidad y cambios con sentido de género (competencias)

Las competencias con sentido de género en la actualidad para unos pueden ser raro y para otros es la costumbre recíproca en los matrimonios. Como dijimos en el capítulo dos, en una boda, nos dimos cuenta que en la puerta fue colgada una tela añeja, descolorido y, pero, ordenadamente colocada de objetos antiguas como monedas y cucharas de tamaños diferentes que nos llamó la atención, pero cuando consultamos, nos dijo, es *killi*, es *qullqi killi*, que simboliza *ayñi*⁹⁴ a los novios o es la devolución del *ayni*, el *killy* representa donar un toro, música u otro bien o servicio. Llevar *killi*, significa *ayñikuy*, esto dijo el señor J. G. de 36 años, el encargado del servicio.

El *wawa tusuchiy* es la costumbre producido y reproducido por los pobladores en los matrimonios católicos y evangélicos en las comunidades de Tambillo, esta costumbre simbólicamente expresa solidaridad, reciprocidad y correspondencias de los familiares a

⁹⁴ La institución del *ayni* consiste en un intercambio en el cual un determinado servicio es retribuido en forma similar en el mismo momento o en una oportunidad futura. El objeto del intercambio puede incluir una serie de bienes y servicios, como trabajo en la chacra, préstamos de productos, animales, yunta, herramientas, etc. Para que un intercambio de *ayni* tenga lugar, el servicio tiene que ser solicitado por la parte que lo requiera; acción que algunas veces adopta connotaciones ceremoniales” (R. Sánchez, 1982: 259).

favor de los novios. El padrino apertura el juego, luego entrega a los compadres de los novios quienes son las personas indicadas para que cumplan la función de hacer bailar a todos los presentes en la boda con la tonada de la orquesta. El *wawa tusuchiy* es un baile muy gracioso, jocosos, ordenado, desordenado, risa, burla y alegría en recoger dinero para los novios donde compiten generosamente los familiares de los novios en reunir dinero en el *wawa tusuchiy*. *En el wawa tusuchiy damos 5 soles, 10 soles y al final se reúne como 1000 soles o más para el presupuesto del recién casado*” (E.F., 70 años, 2015).

El padrino de matrimonio católico y evangélico apertura el baile de *wawa tusuchiy*, luego empieza el desafío de los familiares al compás de la orquesta y bebidas donde los parientes de los novios compiten. Existe mucha fricción entre los parientes, los padrinos entregan las dos mantas de flores a los familiares de los novios, quienes son los encargados en organizar, repartir y dirigir esta competencia de voluntades que junta en el plato del novio o de la novia, la persona va alegre, unos bailan, hace sus bromas y con gracia deposita la voluntad, esta recibe como agradecimiento un vaso de chicha o cerveza. Los responsables son familiares de los novios quienes se encargan jalar al lado de la familia de quien lo representa, en otros términos, ayuda, invita y reúne a mayor cantidad de parientes, amistades y vecinos de los novios, la idea es recolectar la mayor cantidad de dinero para los novios. Este juego colectivo es rápido, es a la gana-gana, todo es forcejeo, bulla, se entrecruzan palabras, existe contrapunteo de los familiares con sentido de género.

Los familiares depositan juego en juego la voluntad a favor de los novios. Una vez concluida la entrega de las voluntades, el paso siguiente es contabilizar el dinero juntado, para saber si la familia del novio o novia, todos los asistentes están esperando quien ganó, los familiares de la novia o del novio, eso significa prestigio, reconocimiento gracias a la participación de los familiares (*aylluyuy*). Para obviar controversias de los familiares de los novios, muchas veces, el padrino equilibra el desequilibrio y continua el orden llegando a la paridad, señalando que *“esto es la gracia del señor y voluntad de nuestro Dios aleluya”*, luego de *qullqi yupay*.

El regalo *apaykuy* es el momento ritual con sentido de género en la entrega de regalos a los novios, primero el padrino y sus invitados y luego los familiares de los novios. Los familiares de ambos novios se ordenan portando los regalos de todo tamaño y orgullosamente llevan, tanto en matrimonio católico y evangélico, observamos regalos

desde cajas de cervezas, muebles y servicios de uso doméstico. Algunos familiares llevan cajas de cerveza, decían “*estoy haciendo ayñi, pues cuando me case me deberá devolver igual y eso es una costumbre*”. También escuchamos, decir; los regalos seguramente han cubierto el gasto que ocasionó a los novios, eso dicen los asistentes, cuando observan la entrega y la cantidad de regalos que ingresa por parte de los parientes cercanos y lejanos de los novios. La entrega de regalos es alegría y para otros es desafío, observando quién gana, los familiares del novio o de la novia, por ejemplo, en una boda católica notamos unas trescientas personas portando sus regalos de todo tipo (Chillcabamba, 2014).

En esta comunidad (Tambillo- Chillcabamba, 2014), notamos en el pasaje de regalo *apaykuy*, primero, los familiares del novio formando cadenas humanas portando los regalos, como: cervezas, muebles y servicios de uso doméstico. Algunos familiares cargado cajas de cerveza y decían *estoy haciendo ayñi*, pues cuando tenga una actividad futura me deberá devolver y eso es una costumbre. La cantidad de cerveza que contamos fue aproximadamente más de 100 cajas. Los familiares de la novia también aparecen con otra cantidad de regalos, quizá, en términos económicos ha cubierto el gasto los regalos entregados voluntariamente por los familiares de los novios. En realidad, no se trata de ganar o perder “gastos”, lo que se trata es que los regalos (muebles, dinero y otros) constituyen el capital inicial del buen vivir de la pareja.

El *ayni* en los matrimonios en Tambillo, es visible en el regalo “*apaykuy*”, esta costumbre observamos en Chillcabamba (21/06/14) y Musuq Allpa (24/05/14) donde los familiares de los novios forman cívicamente cadenas humanas quienes portan visiblemente los regalos como: cervezas, muebles y servicios de uso doméstico, algunos dones es *Ayñi*. El hacer *ayni* en las comunidades se ha convertido en una competencia de los familiares de los novios reproduciendo las relaciones recíprocas, pues, las donaciones voluntarias de los familiares son correspondidas con el trato, el cariño y la comida, bebidas y fiesta. Otra representación simbólica de la reciprocidad es a través del *ayni* el *qullqi killi*.⁹⁵

⁹⁵ Según el diccionario quechua- español de Abdón Yaranga Valderrama (2003), *Qollqe*: (nom) plata, dinero, moneda. Mientras *Killi* (nom) Colgadura, adornos colocados en las calles, esquinas de las plazas: son objetos de plata colgaos de arcos, cosidos y puestos en tabla triangular. Adorno de panes, frutos colocados en los altares, en las andas, a los lados de los santos. Especie de collares hechos de panes, frutos y alimentos colocados en el hombro, denominados *wachaka*, fruta *killi*: adorno de plata, frutas.

La boda católica y evangélica es fiesta en honor a la nueva vida en pareja, eso dicen los familiares de los novios. Tanto en la boda evangélica y católica los pasajes están en estricto orden, el *Apachikuy* marca el sentido recíproco con el padrino, los familiares de los novios ofrecen, generalmente, chanco horneado y especialmente adornados para la ocasión y entregan en señal de haber cumplido el deber con las familias de los novios y reconocen en un acto simbólico los ahijados y la caravana de familiares con baile y canto en la entrega del *apachikuy*. Mientras, los evangélicos llevan paquetes de gaseosas que reemplaza a la cerveza y para los católicos cajas de cerveza que son entregados al padrino. También para la mamá de la novia los familiares del novio ofrecen su *apachikuy* como signo de agradecimiento de haber tenido una hija.

El *Huertayuq*⁹⁶ es otra costumbre en la comunidad de Tambillo. En el matrimonio la huerta o huerta/*yuq* significa juego que puede ser ilícito y lícito para los que no entienden esta costumbre, es lícito y aceptado para los participantes en la comunidad, pues, en la boda se escucha decir que en la noche habrá robo hay que cuidarse, o decir a las señoras nosotras no vamos a dormir esta noche pues tenemos que cuidarnos del robo, en la noche pueden entrar a la casa y llevar cualquier bien, animal u objeto al local del matrimonio. Escuchamos bulla a partir de la media noche, pues, los familiares jóvenes varones se organizan para ir a juntar bienes, animales y cosas para la huerta. Todo es juego, alegría, risa, broma y vida, sea cual fuere el término todos los participantes viven, ven estrategias y planifican perfectamente como entrar a los domicilios de los vecinos silenciosamente y luego hurtar cosas, animales y objetos sin que se dé cuenta los dueños, actúan de noche, o sea en otras palabras cualquier casa puede sufrir un robo anunciado, porque es parte de la costumbre y las cosas hurtadas depositan en el local del matrimonio (cuaderno de campo, 2015).

Cuando visitamos en la mañana el local del matrimonio encontramos con pocas personas que custodiaban lo “hurtado” en la noche, observamos como carro y al interior un perro, varias llamas, vacas con sus crías, chanchos de varios tamaños, prendas de vestir, frazadas, picos, palas, lampas y otras cosas que había trasladado al local. Al lado un grupo de personas que están bebiendo cerveza, *chakchando* coca y conversando orgullosamente viendo lo obtenido, con alta dosis de broma, unos desafiándose y friccionándose

⁹⁶Espacio pequeño donde se siembra y produce verduras para el consumo familiar, pero en el matrimonio se asemeja, para juntar dinero para los novios, simulan la huerta.

entre ellos, pareciera que están peleando, pero no es así, hay entendimiento, esperando que los afectados se acerquen para reconocer y recuperar sus bienes, animales y cosas que están depositados en el local. Los animales, objetos y bienes son multados con precio establecido, por ejemplo, para sacar un carro debe pagar 50 soles, un perro dos soles y así sucesivamente, en un regateo mercantil para juntar plata para los novios al cual denomina *huertayuq*, costumbre de la comunidad de Chillcabamba.

El *warmy urquy* (pedida de mano de la novia), es concentración de los parientes cercanos y lejanos. Es decir, cuanto más familiar reúne el novio la aceptación está garantizado, si en ambas familias el números de familiares están equilibrados el desafío, el reconocimiento y prestigio se tornará espinoso, porque, el beber, el embriagarse, bailar, ofrecer comida ritual, cantar el *qarawi*, la palabra y el discurso puede persistir más del tiempo previsto y por tanto dificultoso, pues la competencia oposicional marca el proceso ritual, el convido solicita el consentimiento y aceptación en abundancia para compartir con los parientes como signo de aceptación.

Los dones en términos de cantidad, poco o mucho no está en la lógica racional de los familiares del novio, más bien, según la mamá del novio la cantidad de panes (bocaditos) significa abundancia, prosperidad, la idea es dar panes a todas las familias de la novia, si es posible que se riegue en el piso pues significa señal de buen augurio, suerte y buena vida, que no le falte nada, también es demostrar la generosidad de la voluntad a la familia. Para que mañana más tarde no le diga nada, no le hable mal y todo debe salir bien, cosa que las ofertas debería ser de su agrado y aceptación de la familia de la mujer, y si falta hay quedamos mal nos dijo su mamá [del novio], en otras palabras se cuidan mucho de que las cosas salgan bien y mencionan los familiares del novio “*Manacha usurachimuwasunchu*” (no creo que nos desprecien), hay que defendernos, hay que hacer tomar y dejar tumbados, nadie debe quedar, todos debemos estar unidos, pero hay que tener cuidado, de esta forma se advertían y tomaban todas las precauciones entre los familiares⁹⁷.

⁹⁷ Matrimonio andino: la cultura de compartir en Ayacucho. *Alteritas*, Año 3, N° 3. II semestre de 2014, Págs.: 183 – 206.

2.1.3. Reciprocidad y cambios en la construcción de la vivienda

En la comunidad de Tambillo la construcción de vivienda es fiesta y reciprocidad. Durante el proceso de construcción de la vivienda, genera expectativas familiares, vecinos y amistades. Porque, construir una vivienda significa fiesta, alegría, reunión, comida y bebida que sintetiza la unidad de los parientes, pues, la presencia generosa del ayllu simboliza el *kuyaq*, que me quieren y apoyan en hacer y techar la casa. “*En caso de zafa-casas nos apoyamos, si la construcción es material noble, los jóvenes hacen subir la mezcla y los adultos mayores servimos mezcla a las latas. Después del trabajo se come y se toma*” (E. F. 70 años, 2015).

La construcción de viviendas para los tambillinos son en los meses secos, aunque, en las últimas décadas está variando las fechas propicias de hacer la casa, esto obedece por la introducción de los materiales de construcción moderna adquirida en el mercado capitalista, por esta razón techan las casas en cualquier mes del año.

En Uchuypampa (Tambillo) presenciamos el techado de casa de L. H y R.R. (2012), ellos han programado el techado de su casa con dos semanas de anticipación, para la fecha programada invitan a los familiares, compadres, ahijados, vecinos y amistades. En esta comunidad la familia hizo coincidir el techado de la casa con el bautizo de su hijo, durante nuestra permanencia conversamos y observamos movimiento y participación de los familiares, las mujeres ayudando en la cocina y los varones en el techado de la casa cumpliendo funciones diversas, unos familiares ayudan por su propia voluntad y es deber con la familia, tampoco necesitó en el proceso de construcción la mano de obra rentada, pues, todo fue por el sistema cooperativo (eso dijo el dueño), pero no escuché decir es por *ayni*, sino, los familiares participaron por voluntad, compromiso y obligación como familia.

En realidad, en un techado de casa, la gente está presente desde tempranas horas, una vez que concluyen techar la casa ponen cruces, entregan donativos como cerveza por parte de los familiares y luego el dueño de la casa comparte la comida, el convidado para el compadre y la fiesta en alegría. Pero algunos pobladores, actualmente, han entrado al juego del mercado en la construcción de una vivienda, pues, se requiere un maestro constructor y los asistentes son rentados por contrata y jornal, pero en el momento de techar

la casa los familiares concurren reproduciendo las prácticas sociales recíprocas para cooperar con la familia en forma generosa y voluntaria.

2.1.4. La reciprocidad y cambios en trabajos agrícolas

En la comunidad de Tambillo aún persiste el *ayni* en trabajos agrícolas, sólo para algunos pobladores como práctica social colectiva donde cooperan los comuneros con sentido comunitario. Como estrategia a los intercambios monetarios de bienes y servicios en las actividades agrícolas. Si bien, la costumbre del *ayni*, en la actualidad, aún continúa, pero cada vez es menos su práctica, porque, la economía del mercado está modificando los comportamientos socioeconómicos de los pobladores, donde, los bienes y servicios, muchas veces, circula bajo el modelo mercantil (alquiler, contrata, jornal etc.), y el *ayni* es practicado sólo por algunos pobladores que replican en los trabajos agrícolas (pobladores con menos tierras) con sentidos recíprocos al lado del mercado.

En Tambillo (Condoray), J. M. de 26 años, agricultor y en tiempos libres trabaja como taxista; pregunte, porque las chacras están sembradas de quinua, él me dice alegremente, *“sí pues, es un producto rentable y cuesta más que todo los productos, por eso todos estamos dedicándonos a la siembra de la quinua los últimos años”*. Continué preguntando; cuánto cuesta el jornal diario, él dice *“aquí es todo pagado, el jornal cuesta entre 40 y 30 soles con comida, hay veces, cuando siembras poco hay veces no alcanza es por eso como yo, nos organizamos entre nuestras familiares y otros amigos de confianza trabajamos en ayni y todos nos apoyamos sólo cada persona ponemos una buena comida, coca, trago y trato y nos confiamos, porque si trabajaríamos con peones no nos alcanzaría en la cantidad que se produce así que algunos trabajamos de esta manera”*, (cuaderno de campo, 2015).

El sistema comunitario aún es vigente para algunas familias que continúan reproduciendo como parte de su estrategia socioeconómica (reciprocidad) al lado del mercado en forma desigual, pues, también, la reciprocidad actúa unas veces con fines mercantilistas, otras veces es la estrategia de sobrevivencia ante el modelo capitalista en donde la reciprocidad está siendo practicada en los círculos familiares, conocidos y amigos que continúan optando por este medio, porque siembran en parcelas pequeñas y aun todavía su producción es para el autoconsumo y un porcentaje para el mercado, pero es la fuerza laboral disponible para las contratas temporales de jornal con el cual complementan las

necesidades para comprar ropa, educación de los hijos, viajes, para la reciprocidad en los matrimonios y fiestas santorales.

En el trabajo agrícola, N.Q., 73 años (2015), *“en la comunidad los pobladores trabajan por contrata y jornal, la contrata es de acuerdo a la extensión de los terrenos por 300, 400 o 500 soles, pero hay diferencias entre trabajo de jornal y contrata en contrata hay mayor avance, pero en jornal las personas solo esperan la hora y no trabajan acelerado”*. De los programas sociales dice, F.P.G., 56 años (2015), *“la gente nos hemos acostumbrado al asistencialismo, cuando hay apoyo de regalo hay sí, pero a las autoridades comunales no hacemos caso”*.

En una economía capitalista la globalización camina con dos criaturas en la mano, uno de ellos es el mercado y el otro los medios de comunicación, ambos contribuyen a modificar el sentido comunitario de los pobladores, las formas de cooperación (*ayni, minka* y faenas). Hasta ahora, la cultura andina y foránea están conviviendo en forma desigual, en el que la cultura dominante refleja la cultura de consumo, la novedad. A la vez, reestructura las costumbres del sistema comunal, dando como resultado al reinvento, reacomodo y redefinición de las costumbres. Es decir, *“las tradiciones son devoradas con la misma rapidez que las novedades, alcanzando ambas su punto de fuga antes de haber cristalizado en la conciencia de la gente”*, (Brunner, 1999:15).

2.1.5. El tránsito de las faenas comunales a formas no comunales

En la comunidad de Tambillo, no hemos logrado ubicar la existencia de autoridades tradicionales como el *varayuq*. El sistema comunal funcionó según las pautas de la costumbre donde los miembros comunales realizaban el común trabajo en beneficio de los pobladores en forma organizada, pero esta organización comunal desarrolló las actividades comunales al lado de las instituciones no comunales, es decir:

“Antes, en nuestro tiempo, cuando yo tenía 14 o 15 años no era así, total era, acaso nuestro municipio era así, no era así, teníamos una casita con tejita, al lado de gobernación, en esa fecha nuestro ex alcalde ha muerto han matado los terroristas. Luego de la pacificación recién nuestro pueblo hemos mejorado, anteriores autoridades tenían miedo, hasta hacer barrer las calles tenían miedo, antes no había calles, las per-

sonas anteriores era pesimista cuando tocaban sus chacras al toque con juicio nos agarraba, ahora ya no es así hemos cambiado todos, por ejemplo, en mi periodo están observando las calles están abiertas” (Presidente comunal, Tambillo, 2015).

Pareciera que los cambios en la mejora de la infraestructura comunal están siendo modernizado por los mismos actores comunales y no así la autoridad edil, *“ahora quiero conversar con el señor municipio para seguir abriendo las calles, para mi pueblo no es para mí tampoco es para llevarme, así es, antes era un desastre había mucha grama, antes este parque queríamos sembrar papa, pero ahora estamos viendo parque. Nuestro municipio también hicimos el segundo piso así no era antes, era casita de teja chiquitito”*, (cuaderno de campo, 2015). N.Q. 73 años (2015), percibe que *“la comunidad está organizada, anteriormente Tambillo dominaba hasta Acocro, anteriormente no había alcalde, el agente es el que se encargaba de registrar a los niños recién nacidos, antes había votaciones solo para presidente comunal, no había elección del alcalde, cuando el primer alcalde ha entrado ha empezado a ordenar”*. También manifiesta, *“que la comunidad está relacionada con las autoridades municipales, la población viene trabajando organizadamente”*.

La organización productiva comunal, en hoy día, está siendo desafiada por la cultura del mercado, se introdujo incentivos y remuneración económica por el servicio de la fuerza física, la fuerza laboral se convirtió en una mercancía que antes era por *ayni, minka* y faenas comunales que se practicaba entre los miembros de la comunidad, esto en la actualidad ha sido alterado por el mercado. Es decir, las distintas actividades económicas de forma generosa y voluntaria están siendo sustituidas progresivamente por el modelo de la ganancia. Las faenas comunales son reemplazadas por trabajos temporales que la municipalidad o alguna institución del Estado oferta trabajos remunerados. Por consiguiente, el modelo de la reciprocidad está siendo influenciadas desfavorablemente por el valor de cambio por el servicio prestado.

Si bien, las faenas comunales son a través de la cooperación mutua entre los miembros de la comunidad o del común *runa* como aporte obligatorio para distintas actividades en beneficio de los pobladores de la comunidad. Donde los trabajos comunales (faenas) en Tambillo, al igual que en otras comunidades, poco a poco están dejando de ser una actividad importante convocado por las autoridades comunales para arreglo de caminos, mantenimiento y mejoramiento de los canales riego, siembra y forestación del común

chacra, apertura y limpieza de las calles, mantenimiento del local municipal, la iglesia católica, centros educativos etc., esta forma de trabajo colectivo ahora es pocas veces practicado, porque, en los últimos años las instituciones del Estado y las ONGs promovieron progresivamente la fuerza laboral rentado.

El trabajo comunal después de la violencia sociopolítica (faenas comunales) raras veces realizan de manera gratuita, aún existe pero es restringida (limpieza de calles), lo que existe son trabajos asalariados en forma temporal que la municipalidad y otras instituciones no comunales ejecutan proyectos de infraestructura en la comunidad requiriendo mano de obra de los comuneros (hombres y mujeres, según la actividad), estos trabajos es pagado, esta situación permite a los comuneros competir para ser admitidos en una obra, no es raro escuchar a los pobladores decir en tiempo de elecciones municipales apoyar a candidatos para la alcaldía con fines de conseguir trabajo. En realidad, los trabajos comunales y familiares están siendo sustituidos por trabajos remunerados, según las actividades económicas al que se dedican las familias.

2.1.6. Reciprocidad y cambios: migrante - retornante

a. Reciprocidad, migrante- retornante antes de la violencia

El sentido recíproco del migrante y retornante en Tambillo es necesario explorar antes de la violencia, los pobladores, aparentemente, vivieron en un proceso de “tranquilidad” social, reproduciendo las relaciones recíprocas a pesar que la presión social foránea influyó el sentido de producción del mercado por estar cerca de la ciudad de Ayacucho. Si bien, la práctica social de la reciprocidad fue un modelo de unidad social de la familia cercana y lejana, pero quedarse en la comunidad no fue garantía de oportunidades y la población joven optó abandonar el pueblo en busca de horizontes mejores y algunos continuaron viviendo en la comunidad.

Los tambillinos en las épocas señaladas se dedicaban a la agricultura (policultivo) sólo para el autoconsumo y un mínimo porcentaje vendía en algunas ferias locales (feria – Seccelambras y mercados de Ayacucho) esta situación motivó a pobladores jóvenes abandonar el lugar de origen, unos se iban sin retorno y otros migraban temporalmente a emplearse en algunas ciudades de la costa y de la región (VRAEM). Al respecto un retornante a la fiesta nos dice: “estoy retornando de tiempo, más o menos de 30 años, bueno la comunidad ha cambiado, nosotros nos fuimos en busca de trabajo, pues aquí no se

encontraba, tampoco nuestros padres nos podían darnos más de lo poco que tenía sus terrenos y de seis hermanos que somos, tres hemos migrado y ahora vivimos en Lima hay han nacido nuestros hijos, aquí sólo venimos a visitar la familia” (G.P. 28 años, 2015). También escuchamos decir que no todos los migrantes se fueron sin retorno, sino, un sector de los pobladores varones sólo viajaba a campañas de cosecha de algodón en la costa y luego de tres, seis meses o un año retornaban a la comunidad de origen, para estar en la fiesta patronal y el dinero que ganaron se invertiría para la celebración ritual del cargo (mayordomía) hasta mientras la esposa y los familiares cercanos cooperaban en los trabajos cotidianos durante su ausencia.

b. Reciprocidad, migrante- retornante en la violencia

La violencia de los años ochenta marcó síntomas de desagrado y contra sentido a las prácticas recíprocas de los pobladores de Tambillo, donde la reciprocidad en este periodo fue silenciada temporalmente tanto comunal y familiar, pues, la reciprocidad se refugió en la familia, pues, la rutina diaria fue interrumpida y por ende las distintas actividades agrícolas, ganaderas y rituales religiosas dejaron de celebrarse y los sentidos cooperativos en los quehaceres de la familia fue bruscamente abandonada. Pues, los pobladores jóvenes fueron tildados de senderista o colaboradores de sendero por ello detenidos, torturados y desaparecidos, mientras para los grupos alzados en armas los pobladores jóvenes eran motivados y obligados a enrolarse en sus filas caso contrario fueron considerados como “soplones” del ejército, vivir en las condiciones expuestas fue crítico, confuso y de llanto, muchos pobladores en las tardes abandonaron sus casas para irse a pernoctar en algún lugar fuera de la casa para no ser detenido ni reclutado.⁹⁸

Durante la violencia los pobladores abandonaron su lugar de origen con su equipaje cultural y las formas recíprocas dejó en custodia a algunos pobladores que se quedaron en el pueblo a su suerte, pero el migrante, que se fue, se trasladó al mismo tiempo con sus costumbres al lugar de llegada, diferente al espacio comunal del que procede. En los lugares de llegada encontraron hostilidades diversas que soportaron, pero al mismo tiempo tomó distintas estrategias de sobrevivencia, es decir, “el migrante tuvo que adaptarse a condiciones difíciles de vivir en la ciudad y encontrar soluciones dentro de las posibilidades dadas por su experiencia previa. Tenía dos opciones: someterse al sistema

⁹⁸ Del distrito de Tambillo no contamos con información oficial, pero durante nuestro trabajo de campo los pobladores han señalado acerca de la violencia inclusive de la muerte de sus autoridades.

legal imperante aceptando la falta de techo o violentar los límites del sistema establecido” (Mar, 1986: 77).

c. La reciprocidad, migrante - retornante en la actualidad

En la actualidad, en las fiestas los comportamientos de los migrantes y retornantes es gozar y vivir al ritmo como se desarrolla la fiesta. Por ejemplo, un comunero nos señala, *“los residentes nos han apoyado para la compra de tejas y para la construcción de las columnas de nuestro templo, pero ahora ya se están olvidando. En la fiesta patronal los residentes nos vistan, el año pasado un residente ha hecho la mayordomía de la fiesta de San Pedro”*. Cuando preguntamos, ¿a dónde migran los pobladores? *“Actualmente ya no hay migración, más bien están regresando, anteriormente si había y el motivo era la falta de agua, como no había agua no había trabajo. Mayormente los jóvenes migraban más hacia Lima, a la Selva y a otros distritos, como Manallasacc, Acocro. A partir de julio agosto se iban a la Selva algunos a Lima cuando ya empezaba la lluvia regresaban a sembrar y otros regresaban para carnaval, pero con el cultivo de la quinua ahora necesitamos 30 a 40 peones, porque sembrar una hectárea de quinua necesita plata y peón”* (F. P. G, 56 años, 2015).

Por otro lado, señalan *“parece que los jóvenes ya no toman mucho interés, lo que más se interesan son las personas de otros sitios, aquí también hay pocas personas interesadas, se unen y hacen esa fiesta. A la juventud les interesan otras cosas, por ver a la chica, por querer tomar. Nosotros cuando vamos a nuestro culto nos sentamos aparte los varones, aparte las mujeres, en caso de católicos no, si hacen su misa ahí están junto con las chicas, ancianos, hombre mujer mezclados. Yo también participaba así cuando aún no era evangélico, cuando te sientas junto con las chicas con eso entras al adulterio”* (T. D. L. C. R, evangélico, 45 años, 2015).

Los cambios son visibilizados en función al comportamiento de los jóvenes, unos admiten y otros rompen el esquema tradicional en la esfera de fiesta del santo patrón, y para otros les parece normal pues ya se vive en otro tiempo.

N. Q. 73 años (2015), pobladora de Tambillo, señala: *“Los jóvenes que llevan autoridad ya no le hacen caso, tampoco hacen ninguna mejora para este pueblo, ser autoridad es para trabajar. Antes, cuando una persona no venía a trabajar, con la junta nos*

reuníamos y traíamos y le poníamos al calabozo, eso era el castigo, la gente asistía a pesar que no había multa”.

2.1.7. Reciprocidad, cambios y la cadena de consumo

En cualquier comunidad andina la fiesta sin las meriendas, comidas y bebidas no es fiesta, pues en su sentido de los pobladores la comida y las bebidas son elementos integradores. Es decir, tiene un carácter social y religioso fundamentado en las relaciones recíprocas, el convido y las donaciones sintetiza el valor social del buen vivir en función al servicio prestado, asistido y cumplido. El convidar al padrino y al compadre con el ritual de *apachikuy* simboliza cumplir con la unidad social.

En realidad, las comidas y bebidas, también, experimentan cambios en la preparación y gustos, especialmente, en la fiesta patronal, matrimonios y otras actividades rituales. Si bien, han sufrido cambios en su preparación con los ingredientes, no es raro observar un asado de res en vez de un trigo *patachi*, mondongo o *qaywana* etc. Tal como dice un poblador, “*en el convido comemos carne, estofado, en cuanto a la bebida ahora es pura cerveza. Porque ahora ya sembramos quinua y ya tenemos plata*” (E.F.N. 70 años, 2015).

Ahora “el día del convido les sirves su gallina y su cerveza, antes no había eso de hacer *puka* picante, asado, antes la comida que todos comíamos era diferente, en un perol grande hacíamos hervir gallinas, carnes a eso le poníamos harina, mientras el pan hacíamos en hornos, pero panes grandes, eso hacíamos remojar y poníamos a esa olla que nosotros llamábamos *puka* de convido, (...) ni siquiera matábamos una vaca, solo ovejas para servir la mayor presa, para las personas que traían algo de *ayni*. Para los que tocaban el bombo y los demás maestros hacíamos picante de garbanzo, eso comíamos, ahora los jóvenes ya no saben ni comer *lawá*. Ahora hay la presencia de orquesta, ahora ya pueden dar como *ayni* una vaca, pueden dar una orquesta como *ayni*” (N.Q. 73 años, 2015). Asimismo, “ahora todo es cerveza, la comida últimamente es el estofado y pachamanca, antes lo hacían pan de puro trigo y eso lo cocinaban para la sopa, segundo *puka* era por ley, antes tomábamos solo alcohol y ahora es con cerveza” (F.P. 56 años, 2015).

En la actualidad, si bien continúa las costumbres, pero cada vez está siendo renovado con elementos culturales del mercado que desafía el sentido del gusto y poco a poco incluyen gustos diferentes, unos para distinguirse, marcar status y diferenciarse. Además,

los pobladores aceptan porque el producto está ahí en alguna tiendita de la comunidad, o el comerciante itinerante pone el producto en la casa, tanto para la comida cotidiana y la fiesta, la bebida como la chicha de molle, de jora o el *warapo* es reemplazado por el consumo de la cerveza. En realidad, las relaciones recíprocas⁹⁹ están estructurado funcionalmente según la cultura citadina de los pobladores. Si bien, en las fiestas, en la actualidad, han incorporado elementos culturales de la modernidad (música, vestimenta, castillo, comida y bebidas) para cumplir el deber y el compromiso voluntario.

En cuanto a la producción agrícola se están adecuando a un monocultivo (quinua) y los productos están siendo destinados para el mercado local, regional y nacional. Esta realidad nos muestra que los ingresos monetarios permiten acceder a productos de consumo foráneo específicamente bienes electrodomésticos y comestibles. Como ejemplo, la cerveza se ha posicionado como un elemento que activa la fiesta, la conversación, las relaciones recíprocas en la comunidad, si bien la chicha de *qura* o de molle puede estar al lado como un competidor desigual, sin embargo, los pobladores prefieren la bebida foránea en vez de la bebida local, si antes tomar un vaso de chicha fue ofrecido con sentido ritual y celebrativo en vasos especiales denominados *yanantin* vaso o *tinky* vaso, para tomar con el compadre, padrino o ahijado, ahora estas prácticas raras veces se practica.

En los matrimonios observamos el consumo¹⁰⁰ de cerveza y no así chicha de molle que fue la bebida tradicional de estas comunidades en las décadas anteriores y como escuchamos decir que la gente poco a poco está desconociendo tomar la chicha de molle, inclusive las señoras que sabían hacer la chicha han fallecido y parece que las generaciones actuales no han aprendido y al respecto nos dice una pobladora “*también hubo cambio en hacer la chicha de molle, el más conocido eran de la comunidad de Niño Jesús de Ñeque y Santa bárbara, ahora es Condoray, por que las señoras de ñeque no han enseñado a su generaciones hacer chicha por eso ahora no hay nadie que haga chicha*” (cuaderno de campo, 2015). En Tambillo en las fiestas donde tuve la oportunidad de estar no pude

⁹⁹“La reciprocidad es una relación social que vincula a una persona con otras o grupos de individuos con otros. Estas relaciones sociales constituyen una serie compleja de intercambios que no solamente incluyen bienes y servicios sino también formas de conducta de acuerdo a algunos modelos ideológicos o institucionales de los cuales la gente participa” (Sánchez Rodrigo, 1982: 258).

¹⁰⁰ “Hoy en día, es impresionante el poder de la pasión por el consumo: para el espectador- consumidor, el uso posesivo es menos estimulante que el deseo de cosas que todavía no posee; la dramatización de lo potencial lleva al espectador – consumidor a desear cosas que no puede utilizar plenamente” (Sennett, 2007: 138).

notar chicha de molle ni productos locales como en la otra comunidad, pero sí, la presencia de la bebida foránea (cerveza). Mientras, los niños, cuando los padres están en la fiesta del familiar están consumiendo la famosa canchita, galleta, gaseosa, chupetes, caramelos etc., antes consumían mote, cancha y caputo.

2.1.8. Reciprocidad y cambios con los programas sociales

En las comunidades campesinas el Estado en vez de ser un Estado inclusivo en el periodo del conflicto armado pasó a ser un Estado excluyente con la violencia en el contexto cultural de las comunidades campesinas ahondando el problema social, luego el proceso de pacificación con la aparición de la pobreza y pobreza extrema y, con ello, la presencia del Estado y de los organismos no gubernamentales (ONGs) en forma focalizada y esporádica en las zonas afectadas por la violencia, notándose el ingreso de las instituciones estatales en las comunidades campesinas. Es decir, la presencia progresiva del Estado y de las ONGs fue acompañado de discursos de pacificación con equipajes culturales de la modernidad, pacificar el conflicto significó la reconstrucción de la infraestructura productiva, fortalecer las organizaciones sociales de base acorde a las lógicas del sistema no comunal, la oferta de mano de obra no calificado al inicio como aporte en faenas luego progresivamente el trabajo rentado, junto con ellos los programas sociales de asistencia alimentaria que cambió la lógicas de razonamiento recíproco, es decir la presencia de alguna institución estatal y no gubernamental simbolizó ayuda para la comunidad.

En la actualidad, los beneficiarios de programas sociales en la comunidad de Tambillo, están directa e indirectamente conectados con la Municipalidad del distrito, por ejemplo: los beneficiarios suelen acercarse para ver la relación y saber la fecha de pago al municipio y esta institución comunica públicamente las fechas de recibir los pagos de pensión 65, Programa Juntos y otras. Al respecto conversamos con la gobernadora del distrito Y.S.B. y ella dijo *“que los que están publicados son los aptos que están recibiendo su pensión. Pero en espera está un número de 30 o 20 en espera en todo el distrito, están esperando el visto bueno de Sisfo¹⁰¹”*. También los responsables de los programas perifonean en las mañanas para que asistan en la fecha indicada para el cobro correspondiente. Este programa no sólo moviliza a los beneficiarios sino, también a los comerciantes,

¹⁰¹ Sistema de focalización de hogares. Es un instrumento fundamental para responder las necesidades de información social. En este contexto, la focalización es el acto por medio del cual se asignan los subsidios del Estado a las familias más pobres y vulnerables.

transportistas, los que preparan comida, chicha y otros productos novedosos como celulares, CDs piratas etc., que los beneficiarios someten sus sentidos de gustos a los productos de la modernidad capitalista. Es decir, los programas sociales del Estado dinamizan economía de mercado al lado de la economía recíproca, esto conduce al consumo personal y familiar a la vez en ocasiones necesarias contratan con jornal el trabajo en sus parcelas.

Por otro lado, Cuna-Mas, está presente en el distrito de Tambillo existen 103 beneficiarios. Todos los beneficiarios de este programa están a nivel del distrito en 3 comités, los niños menores de 3 años. La modalidad como se trabaja son con las madres de la comunidad, los que hacen seguimiento son madres de la misma comunidad elegida por las mismas madres para que visite y vigile a las beneficiarias en el hogar de las beneficiarias quienes hacen las visitas domiciliarias, por esta visita reciben una propina de 360 nuevos soles en un día dos familias en horarios de 6 -7 am y en la tarde 5-6 de la tarde, (L.D. L. P, 2015).

Los beneficiarios de los programas sociales en cualquier actividad oficial de las instituciones del Estado, siempre, son convocados casi obligatoriamente, para los desfiles cívicos, es curioso observar, luego del desfile las autoridades no comunales del distrito obsequian gaseosas para las instituciones que participaron en el desfile. En este contexto, se establece una relación de reciprocidad asimétrica entre el Estado y los beneficiarios (me pagan 200 en el Programa Juntos cada dos meses, pero a cambio asisto a los desfiles).

Al decir, J.L., 33 años (2015) *“si es para plata la gente se reúne, por ejemplo, un peón de trabajar va trabajar, pero lo va hacer sin voluntad, mientras con ayni lo va hacer con voluntad, porque yo también voy a trabajar en su chacra”*. Además, *“con la presencia de programas sociales como Juntos, Pensión 65, algunos ya no quieren trabajar, aun teniendo la capacidad de trabajar, con eso las demás personas cambian, pero los demás siguen el mismo”*. Del mismo modo, nos manifiesta que existe incompatibilidades: *“el adulto mayor y los jóvenes ahora, ya, se desentienden, con la tecnología con los medios de comunicación los jóvenes ya son otro, otro pensamiento; mientras los adultos mayores no tienen ese pensamiento, por eso se desentienden. A los adultos mayores solo les queda aceptar viendo la realidad”*.

CONCLUSIONES

1. El estudio comparativo constata, la persistencia y cambios en la reciprocidad andina en dos comunidades rurales de Ayacucho (Hualla y Tambillo), porque, los pobladores producen y reproducen los sentidos comunitarios como práctica social de sus miembros en las fiestas patronales, matrimonios y construcción de viviendas.
2. En ambas comunidades las transformaciones internas vienen ocurriendo en forma creativa y dinámica, y el desequilibrio está en curso, los cambios son motivados por influencias foráneas (instituciones del Estado), la movilidad social (migración y retorno), y el acceso a los medios de comunicación (TV, radio, celulares, Internet) y el mercado, modificando los sentidos recíprocos y los elementos culturales de ambos modelos se complementan en las relaciones recíprocas de las generaciones.
3. En la percepción de los pobladores de Hualla y Tambillo la persistencia y cambios está transitando al lado de la costumbre recíproca local y el modelo mercantil capitalista. En ambas comunidades la práctica de la reciprocidad sintoniza a los miembros de la comunidad cargado de voluntades, cooperaciones y generosidades entre las generaciones mayores y menores.
4. En ambas comunidades los elementos culturales de la modernidad y la reciprocidad andina han encontrado espacios de convivencia desigual, (encuentros y desencuentros) pero ambos sistemas complementan y dinamizan las relaciones recíprocas, no en una competencia conflictiva, sino, en una lógica complementaria en la circulación de bienes y servicios al interior de la fiesta comunal.

5. La persistencia de las relaciones recíprocas al interior de las comunidades de estudio está fundamentada en la costumbre citadina de los pobladores andinos donde el ayllu, el vecino y el común *runa* produce, reproduce, recrea, redefine y resocializan costumbres ancestrales y actuales con suma de valores sociales recíprocos. A pesar de la presencia de elementos culturales del mercado que se está posicionándose en los gustos y sentidos de los pobladores, aún persiste la cultura de compartir.
6. En realidad, las coexistencias de dos modelos culturales (mercado y reciprocidad) interactúan en las fiestas, pareciera una competencia, pero en la lógica de los actores sociales son continuidades de sentidos comunitarios, a la vez, hay un lento proceso de reacomodo, reordenamiento y reformulación adscrito a la cultura moderna y solidaria.
7. En la comunidad de Hualla la organización de las fiestas santorales, si bien, continúan y otros simplemente han sido minados por el sistema mercantil, quedando en la memoria de las generaciones mayores la práctica de la costumbre tradicional. Mientras, las prácticas actuales de la organización de la fiesta han asumido los jóvenes migrantes y retornantes asociado a las costumbres comunales cambiantes y a la vez reinventando nuevas costumbres al lado de la fiesta del santo patrón y semana santa.
8. En la comunidad de Tambillo organizar la fiesta tradicional, si bien, continúan y otros simplemente han dejado de organizar, por la presencia de los grupos evangélicos que tienen una mirada acorde al discurso bíblico. Es decir, las distintas fiestas que se practica en la comunidad lo asocian como males sociales (violencia, consumo de alcohol y violación). En este contexto, las fiestas tradicionales aún continúan pegado a la lógica del mercado y el sentido recíproco.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Baztán, A. (1993). *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, España: Boixareu Universitaria.
- Alberti, G. y. (1973). *Reciprocidad e intercambio en los andes*. Lima, Perú: IEP.
- Ames, P. (2000). *Informe final de la investigación ¿la escuela es progreso?: el valor de la educación en contextos rurales peruanos*. Lima: IEP.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: Fondo de cultura económica, S.A.
- Aroni Sulca, R. S. (2013). *Tesis de Maestría en Antropología. Sentimiento de Pumpin: Música, memoria y migración en Lima, Perú*. México, DF: Universidad Autónoma de México.
- Arroyo Aguilar, S. (2000). *Simbologías de los dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus*. Perspectivas Latinoamericanas No 06.
- Arroyo Aguilar, S. (2009). *Simbología de los Dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus* (Vol. No. 6). Nazan, Japón: Universidad de Nazan.
- Arturo, E. (2007). *La invención del tercer mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.

- Auge, M. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bloch, M. (1986). *La sociedad feudal*. Madrid, España: ediciones Akal, S.A.
- Blum, V. (1995). *Campesinos y teóricos agrarios. Pequeña agricultura en los andes del sur del Perú*. Lima, Perú: IEP (Estudios de la sociedad rural, 14).
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido Práctico*. Buenos Aires, Argentina: 1ra edición. Siglo XXI editores.
- Braudel, F. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid, España: Alianza.
- Brumer, J. J. (1999). *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Fondo de cultura económica.
- Cadena, J. G. (1986). *La Codeterminación de la organización social andina*. Documento de trabajo No 13, Serie antropología No 5. Obtenido de <http://www.iep.org.pe>.
- Caillois, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de cultura económica.
- Carles, F. (1996). *Antropología de las edades*. Barcelona: Ariel, S. A.
- Castro Pozo, H. (1979 (segunda edición)). *Nuestra comunidad indígena*. Lima.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Chatterjee, P. (2007). *La Nación en Tiempo Heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP.
- Clifford, G. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa, S.A.
- Durkheim, E. (S/F). *La división del trabajo social*.
- Earls, J. (1977). *El matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua (Ayacucho, Perú)*. Bulletin de Instituto Francés de estudios andinos, Lima, Tomo VI, No 1-2.
- Flores Galindo, A. (1989). "Demonios y degolladores: el discurso de los colonizados". *Encuentro y debate* 5 y 6 año 1, 121-133.

- Franco, C. (1991). *Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana*. EN: Modernidad en los andes. (Págs.: 189-227). Cusco, Perú.
- Gamarra Carrillo, J. (2010). *Generación, Memoria y Exclusión: la construcción de representaciones sobre los estudiantes de la Universidad de Huamanga (Ayacucho): 1959-2000*. Ayacucho: UNSCH, Proyecto Hatun Ñan.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, S.A.
- García Canclini, N. (1995). *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- García Miranda, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima, Perú: Asociación civil universidad de ciencias y humanidades, UCH.
- Genep, A. v. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Giddens, A. (2000). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Golte, J. (1987). *La racionalidad de la organización social andina*. Lima: IEP.
- Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, Perú: IEP, Instituto de Estudios Peruanos.
- Grimes, R. L. (1981). *Símbolo y conquista, rituales y teatro en Santa Fe*, Nuevo México. México, D. F.: Fondo de Cultura económica.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía, Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Grupo editorial Norma.
- Gutiérrez Pantoja, G. (1986). *Metodología de las Ciencias Sociales - II*. México: Industria Editorial Mexicana.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Crítica, S.L.
- Huber, L. (2002). *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado, estudios de caso en los andes*. Lima, Perú: IEP.

- INEI. (2008). *Sistema estadístico departamental Ayacucho: compendio estadístico 2007-2008*. Ayacucho, Perú: INEI.
- Jave, I. (2014). *Entre el estigma y el silencio: Memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: PUCP.
- Jean, I. B. (2005). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco, Perú: Bartolomé de las Casas, CBC.
- Josef, E. (1998). *Filosofía andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Karl, M. (1952). *El problema de las generaciones*. Londres: Reis.
- Kessel, v. J. (2002). *Señas y señaleros de la santa tierra. Agronomía andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Krotz, e. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Lamas, M. (1986). *La antropología feminista y la categoría "género"*. México: Nueva Antropología, Vol. VIII, págs.: 173-198.
- Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. España: Ediciones Paidós.
- López Córdova, Dania. (2014). *La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal*. En B. Marañón Pimentel, Buen vivir y descolonialidad crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales (págs. 99- 120). México, D.F.: UNAM, Instituto de investigaciones económicas.
- Maldonado Valenzuela, M. (2014). *Matrimonio Andino: la cultura de compartir en Ayacucho*. Alteritas, 183-206.
- Malinowski, B. (1948). *Magia, Ciencia y Religión*. España: Planeta Agostini.
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península.

- Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, España: Editorial Planeta -Agostini S.A.
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima, Perú: IEP.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid, España: Tecnos S.A.
- Murra, J. V. (1987). *Organización económica del Estado Inca*. México: siglo veintiuno.
- Parsons, T. (1951). *El sistema social*. Cambridge.
- Paul, H. S. (2003). *Cuestiones de Identidad cultural*. Madrid, España: Amorrurtu.
- Pazos, P. J. (2014). *Micronegocios Vs Megamercados: otros sentidos de identidad, distinción y consumo en los microempresarios de Lima norte*. Lima: UNMSM.
- Plaza, O. J. (1979). *Economía Campesina*. Lima, Perú: Desco, centro de estudios y promoción del desarrollo.
- Polanyi, K. (1989). *La gran Transformación, Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de la piqueta.
- Quijano, A. (1998). *Modernidad, Identidad y utopía en américa latina*. Política, ediciones.
- Quispe Mejía, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lima, Perú: lluvia editores.
- Rowe, W. (1998). *Memoria y modernidad, Cultura popular en américa latina*. México, D.F.: Grijalbo.
- Sánchez, R. (1982). *La teoría de "lo andino" y el campesinado de hoy*. Allpanchis, Vol. XVII, No 20, 255 - 281.
- Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Sierra, R. B. (1984). *Ciencias Sociales, epistemología, lógica y metodología*. Madrid: Paraninfo, S.A.

- Stern, S. J. (1982). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Editorial Alianza.
- Stuart, H. (2003). *Cuestiones de Identidad*. Madrid: Amorrurtu.
- Taipe Campos, N. G. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. Lima, Perú: edición electrónica PDF.
- Timasheff, N. (1963). *La teoría sociológica, su naturaleza y desarrollo*. México: Fondo de cultura económica.
- Tucta Crisante, M. (2009). *Willakuy Qorillaccta*. Lima, Perú: Editorial Retisa.
- Valderrama, R. y. (1988). *Del Tata mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y mitos en los andes peruanos*. Lima: Desco.
- Vergara Figueroa, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra.
- Wachtel, N. (1971). *Los Vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española (1530 -1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Argentina: Hispanica Ediciones.
- Wolf, E. R. (1978). *Los Campesinos*. Barcelona: Labor S. A.
- Yaranga Valderrama, A. (2003). *Diccionario quechua - Español Runa Simi- Español*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Zygmunt, B. (2010). *La globalización, consecuencias humanas*. México: Fondo de cultura económica.