



## Los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal de la comunidad quechua de Hualla, Ayacucho

Senses of reciprocity in the patron festival of the Quechua community of Hualla, Ayacucho

Mario Maldonado Valenzuela de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Perú  
[mmaldonadoval@yahoo.com](mailto:mmaldonadoval@yahoo.com) | <https://orcid.org/0000-0002-2509-8476>

### RESUMEN

El trabajo da cuenta sobre la práctica cotidiana de la reciprocidad en el contexto de la fiesta, donde los pobladores reproducen y reconfiguran sus formas y sentidos comunitarios junto a aspectos culturales modernos. Ambos modelos coexisten en forma activa, creativa y recreativamente en la vida comunal. En las fiestas, los actores interactúan regidos por un ideal de generosidad, se ayudan e intercambian bienes y servicios entre parientes, asentados, migrantes y retornantes. En un contexto donde el capitalismo perturba a las sociedades tradicionales. En la comunidad quechua de Hualla persiste la reciprocidad, la fiesta y memoria colectiva, la tradición oral, el trabajo colectivo interfamiliar y familiar festivo y competitivo relacionado a la crianza de la vida entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado.

### ABSTRACT

The work confirms the daily practice of reciprocity in the context of the festival, where the inhabitants reproduce and reconfigure their forms and community senses together with modern cultural aspects. Both models coexist actively, creatively and recreatively in communal life. At parties, actors interact governed by an ideal of generosity, help and exchange goods and services between relatives, settlers, migrants and returnees. In a context where capitalism disturbs traditional societies. In the Quechua community of Hualla, reciprocity, collective celebration and memory, oral tradition, collective interfamilial and family work, festive and competitive, related to the upbringing of life among men, nature and the sacred persist.

### PALABRAS CLAVES | KEYWORDS

Comunidad quechua Hualla, reciprocidad andina, fiestas, tradiciones y modernidad.  
Quechua community Hualla. Andean reciprocity. Feasts. Traditions. Modernity.

**Recibido:** 10-05-19 **Revisado:** 25-05-19 **Aceptado:** 16-06-19 **Publicado:** 25-07-19  
**DOI:** <https://doi.org/10.36954/cuadernosarguedianos.19.2019-03> | **Páginas:** 41-59

El trabajo es parte de la tesis de maestría en antropología presentada el año 2016 en la UNSCH, la misma que surgió a partir de las experiencias de trabajo de campo en comunidades andinas del centro-sur andino (Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) como parte de proyectos de desarrollo gubernamental y privados. Pero el referente es la comunidad de Hualla de la región de Ayacucho por las características socioculturales, económicas y religiosas, para explorar, describir y explicar la reciprocidad andina en el contexto de la fiesta.<sup>1</sup>

Entender la reciprocidad en la fiesta fue propicio para constatar las relaciones sociales al interior de la comunidad en la organización de la festividad patronal según la costumbre local y al lado del mercado capitalista. Si bien, las costumbres están transitando por procesos de cruces socioculturales entre la influencia de la modernidad (exógeno) que condicionan cambios a la tradición (endógeno). La importancia del trabajo radica en cómo los elementos implementados por el modelo foráneo están transformando el sentido sociocultural de raíces tradicionales, con reproducción de lazos comunitarios y recíprocos al estar interrelacionada con el modelo mercado, ambos modelos participan 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 en la reproducción de los dones. Estudios de la civilización escandinava, demuestran que los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente (Mauss, 1979: 156-157).

Son evidentes también las prácticas de la reciprocidad en forma asimétrica y simétrica. Por un lado, los pobladores están conectados a las lógicas de producción y reproducción de la reciprocidad de igual a igual (simetría). Por otro lado, la reciprocidad coexiste con las lógicas del mercado (asimétrica). Es decir, la coexistencia de dos formas de intercambio garantiza la convivencia sociocultural de las partes, una con la lógica recíproca y la otra la del mercado. Por otro lado, “el *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas [...] 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). En realidad para la comunidad, la reciprocidad es portadora de sentidos generosos según el *ethos* andino que reproducen creativamente en las fiestas.

Se evidencia que la fiesta marca las relaciones sociales recíprocas y, también conecta las persistencias con los cambios que experimentan los consumidores en un modo dialéctico de la vida, unos conservan y otros generan condiciones socioculturales variables en otros aspectos y en otra continua la costumbre entre la tradición y la modernidad. 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 la continuidad de las costumbres ancestral en forma dinámica, activa, competitiva, contrapuesta, divergente y convergente que se acomodan y recrean a la luz de los tiempos actuales.

La reciprocidad<sup>2</sup> produce y reproduce formas de cohesión social colectiva. Es recreada, cuestionada y reformulada por los mismos actores comunales. En otros términos, la coexistencia de dos modelos culturales no modifica las relaciones sociales recíprocas, sino, ambos modelos mantienen conexión y conviven 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 que experimenta la sociedad actual.

No obstante, a partir de la irrupción del modelo neoliberal, se han producido cambios importantes en la comunidad: por ejemplo, una proporción de la población se convirtió en evangélica, con una mirada anti costumbre cristiana-andina; también algunas fiestas comunales dejaron de celebrarse, el sistema de varas sostén de fiestas religiosas dejó de funcionar, los jóvenes asumen cargos comunales, la educación como ideal de progreso, la producción poli-cultivo de consumo familiar progresivamente

1 Agradezco a Nelson Pimentel Sánchez por la lectura del texto, sus sugerencias, recomendaciones y valiosos comentarios del presente trabajo.

2 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).



Foto 1. Santo Patrón San Pedro y San Pablo 2018, Hualla, Fajardo, Ayacucho (Foto: E. Maldonado 2010)

se dirige al mercado, *ayni* y *minka* pilares fundamentales de cohesión social lentamente se refugia en las familias con escasos recursos económicos y otros son reemplazados por el sistema mercado. En este contexto, la reciprocidad conectora de generaciones familiares y comunales sufre cambios de sentidos racionales, por un lado, el mercado conduce a la individualización de un sector de la población y por otro lado la pervivencia de la cultura de compartir en esta encrucijada conviven los comuneros adoptando ambos modelos. Estos cambios son productos de la irrupción del capitalismo globalizante y consumista que reordena sociedades de consumo mixto. Tal vez unos pueden ser efecto de otros elementos ahí descritos). Sin embargo, el *ayñikuy*, *ruwapakuy* y *yanapakuy*<sup>3</sup> aún pervive en la subjetividad de los miembros familiares, de una forma y otra, reproducen en la práctica cotidiana de interacción social, como por ejemplo: la manifestación afectiva se visibiliza entre los miembros que intercambian bienes (donaciones) y servicios (sentido voluntario para asumir funciones en beneficio del cargante de la fiesta, del matrimonio y del que techa su casa).

Bajo este contexto, formulé las interrogantes: ¿De qué manera persiste la reciprocidad en la comunidad campesina de Hualla en un contexto de cambios que impone el modelo capitalista? ¿Cuáles son las prácticas tradicionales de la reciprocidad que pervive en la actualidad en su contenido y forma, a pesar de las influencias exógenas, pero muchas veces impulsadas creativamente del lado de la comunidad?

En consecuencia, el estudio pretende analizar y explicar de qué manera persiste la reciprocidad en la comunidad campesina de Hualla en un contexto de cambios que impone el modelo capitalista. Describir las prácticas de la reciprocidad en la actualidad en su contenido y forma al lado del mercado capitalista.

La investigación y el uso de sus diversas técnicas como la observación participante, entrevistas

<sup>3</sup> *Yanapa*, *yanapay*, *yanapakuy* (ayuda, ayudar y ayudarse mutuamente) expresan los actos espontáneos y voluntarios, no requiere solicitud previa (García 2015: 73)

estructuradas, semiestructuradas y no estructuradas y otras estrategias que los antropólogos utilizamos según las condiciones socioculturales en el que nos desplazamos en el trabajo de campo, para conocer, describir y explicar las formas de pensar, actuar y reflexionar de los actores sociales.

La etnografía nos permitió recoger la información a través del diálogo con los pobladores acerca de sus experiencias ciudadanas, de la movilidad social (migrante, retornante, migrante), acuerdo, desacuerdo y cuestionamientos de las generaciones acerca de los cambios y permanencias de costumbres. El universo de la investigación estuvo conformada por los pobladores que practican relaciones recíprocas, de los actores sociales que han participado y/o participan en fiestas santorales, matrimonios y construcción y techado de casa. Complementamos esta información con las entrevistas a los migrantes que viven en la ciudad de Huamanga, Lima y otros lugares, con interactuamos en las fiestas en la comunidad de origen y lugar de residencia (migrantes).

## La comunidad campesina de Hualla

La comunidad de Hualla está ubicada en el distrito<sup>4</sup> de Hualla, provincia de Víctor Fajardo, Región Ayacucho en la margen izquierda del río Pampas al sur de la capital regional Ayacucho. A una altitud de 3341 msnm, entre las coordenadas latitud sur 13° 50' 42" y longitud 73° 56' 56" oeste. Cuenta con una población de 3188 habitantes como distrito<sup>5</sup>, de los 1474 son varones 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. El distrito representa el 12,6% de la población total de la provincia. Según el censo de 1981 hay una población de 4712 y, el año 1993, 2833 habitantes con una tasa de crecimiento de 4,2%.<sup>6</sup>

El acceso desde la ciudad de Ayacucho a la comunidad de Hualla es por vía terrestre por una carretera asfaltada de 171 kilómetros (Ayacucho- Hualla). En los últimos años del presente siglo las vías que intercomunican han mejorado, acortando distancias y tiempos, facilitando el acceso de los pobladores a otras regiones del país. La otra ruta que intercomunica es por Pampa Galeras (Puquio), Nazca y Lima (viceversa) en un tiempo aproximado de ocho horas a más. Finalmente, la ruta de Hualla-Sucre-Pampachiri hacia Andahuaylas. El territorio comunal es controlado por los pobladores de acuerdo a distintos pisos ecológicos con que cuenta, por ejemplo, alrededor del pueblo (*Illaqta*) siembran productos diversos (maíz, papa, olluco, mashua, quinua, haba etc.) a más de 3500 msnm el pastoreo y crianza de animales (vacuno, llama, alpaca y ovino) y el valle cultivo de árboles frutales como la tuna, palta duraznos, naranjas y otros. Los productos mencionados circula comercialmente para el mercado local-regional y el autosubsistencia de las familias.

## Migración, retorno y migración

Según los comuneros mayores de sesenta años, a mediados del siglo pasado, la población joven migraba por necesidad y en busca de nuevos horizontes para la familia. Generalmente, la migración se realizaba a las ciudades y valles de la costa, como Ica, Pisco y Cañete, por empleos temporales en actividades de producción agrícola, especialmente como *paña* de algodón. Luego de trabajos temporales, la población migrante retornaba a la comunidad y con la utilidad obtenida compraba ropas, víveres, útiles escolares y muchas veces disponía fondos para la fiesta. En cambio, un sector de la población salía de sus comunidades de origen en busca de oportunidades distinta a la condición comunal, motivado por los mismos comuneros que habían tenido experiencia migratoria, esta vez unos sin retorno. En realidad, 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. Es decir:

*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*

4 El distrito fue creado con decreto Ley S/N, un 16 de abril 1828. La superficie territorial es 162.23km<sup>2</sup>, región natural sierra. Como 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.

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

6 Cuadernos PNUD, serie desarrollo humano N° 10, *La provincia de Fajardo en Ayacucho*, 2006.



*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 (Franco, 1991: 192).*

En los años ochenta, los huallinos abandonan masivamente el lugar de origen, pues, se complica la rutina cotidiana producto del conflicto armado interno (CAI). La “tranquilidad” se alteró con la presencia de agentes externos que interrumpieron la interacción comunal y familiar, causando el desplazamiento forzado y salir en condiciones de precariedad, tanto los jóvenes y mayores optaron por desplazarse a zonas, supuestamente, seguras, pero en los lugares de llegada (ciudades) encontraron hostilidades de distinta índole en su condición de “migrante” rural andino. La población no migrante de la comunidad estuvo constituida por personas mayores de sesenta años y mujeres de edades diferentes con poca posibilidad de migrar por su condición social precaria.

En este sentido, la población desplazada tejió sus redes sociales recurriendo a la reciprocidad de formas y sentidos comunales (*faenas, minka*) y familiar (*ayni*), que debieron adaptarse con distintos grados de éxito y con gran dificultad a las nuevas circunstancias, lo cual constituyó un enorme reto para la provisión de servicios en las ciudades. Por ejemplo, los migrantes huallinos reprodujeron prácticas recíprocas por medio de la formación de organizaciones y asociaciones colectivas, por ejemplo, la Asociación Cultural los Ayllus de Hualla, en Lima. En esta institución aún sus integrantes practican sentidos cooperativos, generosos y solidarios, basados en el *ayni* y *faenas* comunitarias en distintas actividades familiares y vecinales. Es decir

*los desplazados por el conflicto fueron en muchos casos estigmatizados y discriminados en escuelas, barrios y centros de trabajo. Al retornar a la comunidad de origen, tuvieron que enfrentar a veces graves problemas de tierras y ausencia de apoyo suficiente para reorganizarse y sostener a sus familias (CVR 2003, conclusión 156).*

Por los años noventa 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, los primeros de una y otra forma han obtenido “mejores” servicios en educación, salud, empleo y estilos de vida que diferencia de la comunidad de origen.

En hoy día, la gente continua migrando por diversos motivos los pobladores se dirigen a Lima, Cañete, Pisco y Ayacucho. Unos para fortalecer lazos familiares, compra venta de terrenos con el familiar o el paisano. Otros se desplazan en busca de oportunidades distintas que la comunidad de origen no ofrece y el centro de atracción son los centros urbanos donde se encuentran algunos de los familiares, paisanos y amigos que se asentaron y viven en las ciudades de la costa (extra regional) y capital regional (intrarregional) quienes son receptores y a la vez conectores a trabajos, especialmente, a jóvenes menores de 25 a 30 años que salen de la comunidad de origen en busca de empleo, acceso a la educación, salud y mejores oportunidades de vida y es una población sin retorno. Mientras las personas mayores de 40 a más años migran temporalmente a nivel regional (Ayacucho) para visitar a los hijos que se encuentran estudiando en las universidades, institutos y otras instituciones, luego de estadías cortas retornan a la comunidad. Asimismo, las autoridades comunales y estatales constantemente salen y entran a realizar gestiones de su competencia. En realidad

*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).*

Finalmente, la migración sigue siendo un canal que moviliza habitantes reproduciendo las



Foto 2.  
Mayordomía  
de San Pedro  
2018, Hualla,  
Fajardo,  
Ayacucho  
(Foto: E.  
Maldonado  
2018)

costumbres de la comunidad basada en las relaciones sociales recíprocas, comunitarias y generosas en organizar las fiestas con la participación de los miembros familiares y paisanos que viven en los lugares donde residen compartiendo sentidos comunitarios al lado del santo patrón. Tal como, El Centro Social de Hualla (Lima) conglomerada siete instituciones de base, entre barrios y clubes (Aroni Sulca, 2013).

### La reciprocidad en la fiesta patronal

En la comunidad quechua de Hualla, las relaciones recíprocas congregan a parientes cercanos y lejanos, sus integrantes se relacionan y forman comunidades de sentido cooperativo. Es decir

*Las relaciones entre los miembros de la comunidad humana expresadas 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, 2015: 68).*

El mismo accionar se manifiesta en las fiestas santorales, matrimonios y construcción de viviendas (*wasy ruray*) con preocupaciones y alegrías, con voluntades generosas y compromisos que motivan el sentido de compartir de los organizadores y participantes de la fiesta (*karguyuy* o mayordomías). Las prácticas comunitarias, también, guían los intercambios mercantiles, ambas lógicas se mezclan, se complementan y de una manera y otra en la fiesta se acercan los opuestos: la reciprocidad y el mercado. En la fiesta, no existe una competencia de quienes “pierden” o “ganan”, sino, es un

encuentro y re-encuentro de voluntades, de interrelaciones generando alegrías entre los miembros, pues, la fiesta vincula lazos sociales de reconocimiento, distanciando las tensiones e intereses que pudiera existir, más bien, los sentidos se complementan, se corresponden entre una familia y otras en el que, los bienes y servicios circulan según la necesidad de unos y de otros bajo las pautas de la costumbre de dones. En resumen, las relaciones recíprocas, generosas y la suma de voluntades 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.

### Las voluntades y el inicio de la fiesta patronal

En la fiesta patronal de San Pedro de Hualla es común la práctica de los 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 domicilio de los cargotes (anticipo) es señal del inicio de la fiesta y es concordante con la finalización de las actividades agrícolas, pues, en la comunidad el mes de junio significa la etapa final del ciclo agrícola: cosecha. Luego de la constante rutina, la fiesta es la catarsis social de los habitantes una vez terminada la cosecha de los productos y destinada para la semilla, preparación de la chicha, venta y consumo de la familia. En la comunidad la fiesta patronal es un tiempo sagrado y profano. Los que participan en la fiesta guardan respeto, rezan al santo patrón, agradecen que el siguiente ciclo sea de prosperidad para las familias, por eso no es raro observar y escuchar a mujeres y varones orar al santo patrón para que les derrame las bendiciones para la familia y comunidad. Asimismo, la fiesta es profano donde los mayordomos de los santos rinden, agasajan y da alegría conectando y contagiando a los participantes como parte de la celebración ritual con bailes, cantos, embriaguez, riñas y desafíos entre los miembros de la comunidad, el espacio concurrido del común runa son los domicilios de los mayordomos y plaza principal del pueblo.

Asimismo, las familias, vecinos y amistades de las mayordomías, generan espontáneamente, algarabías que se confunden entre unos y otros. Al concurrir al domicilio de los parientes mayordomos se conectan con el familiar del mayordomo, sintonizan sus sentidos comunitarios como parte de su deseo de apoyar y donar su fuerza laboral traducida como voluntad, el *yanapakuy* es muestra de cumplir el deber con la familia y comunidad. Al interior de la comunidad se escucha alegrías, bulla, música, canto, llegada de visitas con sentido de unidad social hacia la comparsa de la mayordomía, el paso de los caballos, olor y color de las personas que vinieron a la fiesta, pues como dicen los pobladores, el santito los reúne a todos cada año.

### Elección de mayordomías y la cadena de compromisos

En la elección de los cargos, lo primero que se observa son las fricciones entre familiares de los ex mayordomos quienes con justo derecho o no, desafían a las familias que aún faltan llevar el cargo, señalan que deben llevar. Se escucha decir, “teniendo plata no quieren asumir mayordomía de los santos” y se refieren generalmente a personas con pequeños negocios y residentes retornantes. La elección, entrega y recepción de cargos origina un conjunto de desafíos, confusiones y riñas entre los presentes. Para ser nuevos cargotes requiere ciertos requisitos como la voluntad, la fe y responsabilidad, pero tal vez no todos cuentan con esta virtud. En algunas ocasiones, nadie se atreve a asumir el cargo de mayordomía del santo patrón, por lo que los santos quedaban sin mayordomía o esperaban que algún voluntario se sume a la fiesta. Esto ocurrió, generalmente, en años del “conflicto armado interno”.

Según nuestro informantes, en la época de la violencia muchas fiestas dejaron de festejarse, pues, los participantes eran tildados de “terrucos” por los agentes del Estado, y para los grupos alzados en armas la fiesta fue considerada como atraso del pueblo, sin utilidad y como una ideología de engaño. Fue un escenario donde reinó temor, miedo, desconfianza y desolación. Los pobladores señalan que, incluso, durante la fiesta patronal en los años ochenta en plena celebración del santo patrón llegaron los militares, cargaron a los participantes y muchos ya no volvieron.

Al respecto, Mauro Tuca de 78 años de edad (2009) manifestó el siguiente testimonio:

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 años ochenta y noventa fueron épocas difíciles que desubicó la forma y sentido de la fiesta. Muchas veces, dijeron los comuneros: “Ni el santo nos protegió”. Las distintas costumbres fueron restringidas y muchas veces solo se practicó al interior de las familias. También el sistema de varas progresivamente fue perdiendo importancia, porque los pobladores decían los varas representa la continuidad de las fiestas (se referían a distintas fiestas), sin los varas la fiesta no tiene sentido. Escuchamos decir: “Las fiestas comunales y santorales en la comunidad de Hualla no existirían (sin ellos), pues, el vara cumple funciones importantes en la organización de las fiestas”. A pesar de todo este sentido de continuidad esta institución desapareció.

Los mayordomos manifestaron:

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.

Frente a esta realidad confusa emergieron actitudes generosas para la continuidad de la fiesta donde unos y otros pobladores se sumaron solidariamente con los parientes, vecinos de la comunidad cooperando voluntariamente en prestar los servicios, donar bienes y, ayuda personal en 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. Se escucha constantemente 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, es que el mayordomo seguramente estaría renegando (junio, 2015).

En realidad, encontramos sentidos subjetivos de cooperación entre las partes, el santo patrón garantiza y viabiliza la organización de la fiesta desde el desgrano de maíz para la chicha, el *yantakuy* (el leñado), sembrar la chacra del santo y otras funciones que cumplir durante el año. Del mismo modo el mayordomo y sus familiares están contentos y agradecidos de las voluntades que se sumaron colectivamente a favor del mayordomo del santo patrón. Por otro lado, surgen comentarios cotidianos en los comuneros cuando la fiesta ha concluido evalúan y dicen, “que la fiesta estuvo bien”, “la fiesta no estuvo como años anteriores”, valoraciones que tienen una repercusión para que los futuros mayordomos organicen mejor que el mayordomo anterior y no ser objeto de juicios (desprestigio - *usuchikuy*). Quizá por estos juicios de valor halagadores /desalentadores, temen ser mayordomos de la fiesta.

Si bien la fiesta patronal es un marcador de las relaciones recíprocas donde lo económico es parte de la red voluntaria de las familias, vecinos y de la comunidad, la cooperación del *ayllu* es importante, porque sintetiza expresión de confianza, cariño y generosidad en cumplir la obligación y sentirse bien consigo mismo y con los familiares, visitarle con algo que la familia dispone, o sea en la lógica de los familiares, vecinos y amistades, llevarle algo es señal de correspondencia que enlaza la unidad del grupo restringiendo la dispersión. Esta actitud se evidencia objetivamente cuando los compromisos se hacen presentes en el día de la fiesta donde hombres y mujeres concurren a la casa del mayordomo con una mantada de maíz, una caja de cerveza, un porongo de chicha, convidar comida en algún horario del día, poner en la banda del mayordomo dinero, o apoyar en los servicios de la cocina, rajar leña, son muchas formas a partir de las cuales se manifiesta la voluntad. Lo dicho anteriormente significa vida y fiesta, la fiesta estructura y reestructura la rutina cotidiana de los habitantes.

Como ha sido señalado, el 27 de junio (anticipo) los cargantes del santo y las autoridades tradicionales (*varayuq*, cuando estuvo en vigencia) concurrían a la Municipalidad para pedir autorización del alcalde distrital, donde los mayordomos y sus acompañantes recibían exhortaciones y recomendaciones de la autoridad edil para que la fiesta se desarrolle en orden y respeto, luego de haber sido autorizados los mayordomos del santo patrón se convierten en figuras y autoridades



durante la fiesta (actualmente los rituales continúan sin el sistema de varas). El personaje de nombre Sargento<sup>7</sup> (es el oficial de alto rango del Rey) y el Rey simbólicamente se presenta ante la comunidad como ex vara, el haber concluido las obligaciones comunales, es decir ha cumplido el deber con su pueblo de manera responsable y luego en la fiesta patronal asume el cargo de “Rey” quien durante la fiesta guía y hace cumplir los detalles, formas y sentidos tradicionales del tiempo festivo.

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. 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 lazos que pocas veces puede ser fracturado, más allá de las diferencias prima la amistad y cariño entre los miembros familiares. El don – es también correspondido - por parte de los asentados con productos como el maíz, papa, carne etc.

La cadena de compromisos se manifiesta voluntariamente en la fiesta para garantizar la continuidad de las costumbres colectivas que son practicados por los miembros familiares y comunales, existe cooperación generosa y voluntaria con los organizadores de la fiesta, entre unos y otros manifiestan el sentido comunitario. Es decir, la familia es el soporte de la tradición y cumple un rol importante en la organización de la fiesta, pues, tanto la familia cercana y lejana articula y vincula las relaciones recíprocas y por otro lado dinamiza la participación de los asentados y migrantes-retornantes, teje compromisos para las voluntades y las obligaciones sociales con la familia, vecino y compueblano. 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 o amistad dispone de tiempo para apoyar en los requerimientos que lo necesita. Otros, familiares públicamente se comprometen en donar - vaca, *qura*, música, comida, papa, castillo etc., para la fiesta. Hay acuerdos entre familiares que marcan distinciones con otros mayordomos, todos los compromisos se anotan en un cuaderno que circula para el siguiente año.

### **Fiesta, celebración y ritual de las relaciones socioeconómicas**

Los rituales en la fiesta patronal integran y dinamiza las relaciones socioeconómicas entre los parientes de la comunidad, porque, la fiesta reúne a los parientes cercanos y lejanos quienes son portadores de sentidos cooperativos, generosos y con el don del *ayni*. Como señala Salvador Palomino (S/F: 2) “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”. Es decir, el *ayni* moviliza a la red familiar, existe reconocimiento entre los participantes. Prima la generosidad que está interiorizado en su mundo interior de los que practican las costumbres recíprocas según la tradición al lado del modelo mercado, 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, donde observé múltiples formas de compromisos, voluntades y obligaciones entre los familiares, y no es raro observar a los participantes desafiarse, generando competencias, distinciones y prestigios para marcar el estatus e identificación con el pariente, o sea, el desafío ocurre cuando algunos familiares de ex cargo y con las familias que aún falta asumir la mayordomía se distinguen, y también algunas familias casi por obligación comunal asumen cargos; por ejemplo, decían: “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”.

Asumir mayordomía es como absolver faltas y estar expedito al sentido comunitario. Los familiares

<sup>7</sup> Para organizar la fiesta se fundan cofradías, cuyos cargos (alférez, capitán, mayordomo, etc.) se combinan con los del cabildo (alcalde, regidor, etc.) para conformar una escala alterna, de modo que, según Fuenzalida (1970), “la comunidad en su conjunto resulta representada como si fuera una cofradía” (1973: 260), citado por Marzal (1985: 111).

del ex mayordomo murmuraban y expresaban:

*Deben pasar el cargo ese señor (se refería a los que tienen tienda o es autoridad no comunal), porque solo tiene que comer del pueblo, ganar plata, tener plata, tiene que pasar el cargo, si no que se vaya a otro pueblo (trabajo de campo, 2010).*

Esto sucedía, al identificar en la comunidad a pobladores que desistían asumir responsabilidades con el santo patrón a pesar de vivir en la comunidad y contar con ciertos recursos, como pequeños negocios (tiendas). El habitante 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, cargo principal en la organización de las fiestas religiosas católicas, principalmente en el día del santo patrón de la comunidad, 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 (se reconocen tanto el saliente y entrante). 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*” que quiere decir hay que comprometerle a él, y así eligen el nuevo mayordomo. Por ejemplo, el año 2014, el señor A. I. V. asumió el cargo, un soltero, residente en Lima, que siempre venía a la fiesta y decidió voluntariamente organizar la fiesta del santo patrón, pero no había consultado a sus familiares, al final el 2015 organizó la fiesta con la suma voluntaria de los familiares. Para el periodo 2016, la esposa del señor P. P. M. recibió el cargo de mayordomía del mismo santo en ausencia del esposo y, cuando se enteró el esposo decidió no realizarlo. 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 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 indican que el cargante tiene que devolver cuando él reciba el cargo. Pero otros dicen, “sólo 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, docen *pasay*, cajas de cerveza hasta los castillos, toros, artistas y movilidad etc., es la alegría y compromiso de la familia y dicen “debemos organizarnos, lo mejor que podemos”.

En este ajetreo hay un nuevo mayordomo y, los pobladores voluntariamente manifiestan su sentido comunitario, pues, sienten cariño al nuevo mayordomo y la suma de voluntades engrosa la cadena de compromiso que teje en forma viceversa lazos de unidad en contraposición del individualismo. Por esta razón, tiene que devolver en ocasiones similares entre los que hacen *ayni*. La fiesta implica una relación social colectiva pautada y regulada por la reciprocidad de las familias, vecinos y comuneros. Entre - los años - de investigación los mayordomos fueron 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 de los familiares, compadres, ahijados tendría muchas dificultades para cumplir la obligación con la comunidad y el santo durante el periodo de la fiesta. Registré los donativos en dinero en forma directa y pública, constatamos como el cargante recibió en dinero por parte de los ahijados (3,000 soles). También, el día central los acompañantes y visitas colocan en la banda de la mayordomía dinero de diez soles hasta doscientos soles en favor del mayordomo, como parte de la obligación moral.

## Reciprocidad y religión

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. Caillouis, 1996: 11). Si bien, la fiesta patronal convoca, junta y reúne a los fieles, familiares, vecinos y paisanos con el sentido recíproco y generoso como una expresión colectiva de los parientes, muchas veces fortaleciendo y reconstruyendo la fe, reincorporando modelos foráneos a la tradición (viceversa), el santo simboliza e intermedia como garante de la reciprocidad, de la unidad familiar y comunal, es guía para unos y para otros, fiesta, alegría y compromisos. Por otro lado, en el tiempo de celebración santoral los fieles interactúan subjetivamente con el santo patrón, especialmente, los adultos mayores migrantes-retornantes que se confunden con los habitantes asentados ambos viven el tiempo profano y sagrado de la fiesta, unos comparten los sentidos de la tradición cristiana católica con fe al lado del santo, por ejemplo, rezan, prenden velas, repiten los cánticos del catequista, oran por sus seres queridos desaparecidos y muertos durante el conflicto armado interno,<sup>8</sup> están siempre participando en la celebración de la misa y acompañan la procesión de la imagen. Mientras los jóvenes, más allá del espacio sagrado, viven otro momento, otro tiempo, otra vida, es decir ellos han venido a estar en la vida profana de la fiesta, su lugar es la diversión con comidas, bebidas, ocurren matrimonios, bautizos cargados de compromisos y voluntades recíprocos. Escuché decir:

*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).*

Se advierte una ruptura intergeneracional en la organización de la fiesta religiosa, pues sin duda hay diferencias en las maneras de pensar y conceptuar el sentido de la fiesta donde se visibilizan sentidos y formas de comportamiento tanto de personas mayores y gente joven, también son momentos que definen y delimitan el espacio sagrado y profano. Para Eliade (1983: 20), “lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia la oposición sacro profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real”. Es decir, los miembros de la confesión religiosa cristiana rinden culto tradicionalmente al santo patrón de la comunidad. En otros términos:

*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 (Caillouis, 1996: 11).*

Durante el trabajo de campo se evidenció que la fiesta reúne grupos de edad; es decir, la función del santo patrón es mediar la fiesta y las relaciones sociales que fluyen entre las generaciones. Muchos pobladores se encuentran por primera vez, luego de largos periodos de separación por motivos diversos y otros desde que la violencia los distanció. Entonces la fiesta se convierte en un vivir y revivir del tiempo y espacio que los separó, es el reencuentro, muchos lloran, se abrazan y conversan bajo la compañía de la chicha de *qura* para unos y para otros la bebida del mercado (cerveza). Los familiares y amistades se juntan, pero no solo 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 ('70 y '80) la fe religiosa en la comunidad de Hualla ha perdido un buen número de los creyentes por la presencia de las iglesias evangélicas<sup>9</sup> el cual debilitó

8 Sasachakuy Tiempo: los años difíciles (Theidon, K. 2004: 25).

9 En la comunidad de Hualla, la Iglesia Pentecostés, la Iglesia de los Testigos de Jehová y la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal.

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 mayordomo, dijo: “los gastos mis familiares han cubierto para llevar esta fiesta y ellos han venido de Lima, Huanta y otros lugares”. Al decirlo, el cargante sentía alegría y estaba agradecido 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 voluntariamente se sumaron, pues sin la concurrencia de ellos quizá no hubiera sido posible esta fiesta” (S. C. Q., 2015).

En el discurso del mayordomo constatamos cómo 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 – *qaywapyu*) por haber contribuido con la organización, sintetizando de ese modo las relaciones de reconocimiento entre las partes en la fiesta, aunque los participantes mayores de edad decían “el santo patrón es lo que toca el corazón de las personas y voluntariamente los apoyos se suman” (cuaderno de campo; 2015).

De modo tal, las relaciones sociales de los pueblos están marcadas entre la tradición y el mercado. Por ejemplo, los residentes de Hualla, 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 otros insumos.

## Reciprocidad y el sistema de “varas” en la fiesta

La reciprocidad en el sistema de *varas* fue una forma de organización sociopolítica en la comunidad de Hualla. Esta institución tradicional desaparecida en la actualidad, estuvo adscrita a la suma de valores generosos, de correspondencias entre los *ayllus* cercanos y lejanos, pero también en la estructura comunal entre el *ayllu* San Pedro y San Pablo (*wak law /kay law*) que se manifestaba en el contexto ritual de la fiesta, donde los miembros de la comunidad compartían los sentidos cooperativos bajo la lógica de la reciprocidad estructurada según la costumbre. En este sentido, la organización sociopolítica de la comunidad estaba enraizada en la memoria colectiva de sus pobladores, a la vez, practicada creativamente en distintas actividades productivas (agrícolas, ganaderas y religiosas). El garante de la organización política en el sistema de varas fue el común *runa* quienes asumían cargos comunales y cumplían funciones de vigilancia, orden, respeto en hacer cumplir los valores y normas que pautan la conducta colectiva armoniosamente basado en el buen vivir, *allin kausay*.

En realidad, el *varayuq* “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 *Varayuq* (el que porta la vara, en quechua)” (Manrique, 2006: 24). En Hualla antes de las décadas de los años 80s y 90s fue la autoridad legítima y reconocida en la comunidad, llamada “santa vara”, portadora de la cultura política institucional del común *runa*, de las generaciones anteriores y posteriores sintetizando 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 (el varayuq), 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).*

La estructura funcional y organizativa del *varayuq* es recordada por las personas que han integrado esta institución, la misma que existió hasta 1995 con cierta dificultad y limitación en el número de sus integrantes, elección de cargos y el cumplimiento de sus responsabilidades. Esta institución fue portadora de 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 que asumía y el





Foto 3.  
Matrimonio  
(novios y  
padrinos) en  
la comunidad  
de Hualla,  
2012  
(Foto: M.  
Maldonado)

cambio de “vara”. El primer cargo es el “campo vara”, seguido de capataz, inspector, regidor, puna y “*machu* alcalde” quienes servían a la comunidad en orden jerárquico, al finalizar el último cargo *machu* alcalde y luego de unos años asume simbólicamente el Rey, por un año y públicamente reconocido en la fiesta patronal de San Pedro, el Rey en esta fiesta tiene su víspera y día del Rey. En el sistema de varas los cargos asumen en forma oposicional (*crusninpi*) comparando con sus brazos (derecha = *alliq*, izquierda = *ichuq*; *wak law* y *kay law ayllu*), esta lógica fundamentó los sentidos oposicionales y complementarias en las relaciones sociales que se correspondían entre los barrios (San Pedro, San Pablo, San Cristóbal y San Miguel), según la figura espacial del cuerpo (mis brazos = *brasuykuna*). Asumir el cargo de *varayuq* simbolizó servir al pueblo (*Ilaqta sirvikuy*) con voluntad y es reconocido por el pueblo.

Los cargos encomendados por la comunidad eran cumplidos 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* intermedió y garantizó las relaciones sociales en el ámbito comunal y familiar, era la institución que movilizaba y promovía la cultura de compartir en la familia y comunidad, hacía cumplir las faenas comunales, trabajos en común chacra y, elección de cargos para el santoral católico.

El valor de la reciprocidad simétrica se manifestaba en el *vara chaskiy*, pues es un espacio festivo, de alegría y de convido entre los miembros del sistema de varas donde participaban los parientes de cada miembro del *vara*, porque, es el momento de un final e inicio de otro ciclo; tanto el entrante y

saliente comparten sus voluntades, reconocimientos y consejos bajo el calor de la fiesta. La palabra *rimaykanakuy* para unos es el inicio y para otros el final de un ciclo de roles y funciones al servicio de la comunidad. Esta autoridad “es reconocida por los pobladores como autoridad de respeto por que ha servido a su comunidad con voluntad y por sus obras el pueblo reconoce y es la persona que sabe y conserva la costumbre del pueblo, son agentes de consulta sobre cualquier tema de la comunidad” (B.M.B: 73 años, 2005).

El *vara chaskiy* (*musuq vara*) es fiesta, responsabilidad y reproducción de las relaciones recíprocas, por eso, tanto el saliente y entrante viven el tiempo primordial, unos por haber cumplido las tareas encomendadas por el pueblo y otros asumen responsabilidades en el ciclo que le corresponde, ambos sellan el encuentro con potajes tradicionales preparados para la ocasión, el “*qarakuy*” (servirse) es compartir la voluntad de los varas al cual acudía la población para compartir la bebida como la chicha de *qura* (*sara aqa*), comidas *ullas*, sopa de mote que compartían fortaleciendo lazos familiares.

Al interior de la comunidad, la reciprocidad fue arbitrada por el *varayuq*, pues, hacía cumplir el orden, pautaba los buenos hábitos de las familias, vigilaba los actos inmorales en la comunidad, cuidaba las cementeras comunales, arreaba animales al coso, participaba en distintas fiestas religiosas, faenas comunales, fue consejero de las familias para el buen vivir etc. Fueron múltiples las tareas de esta organización en la comunidad. Ahora las funciones del *varayuq* es asumida por los barrios en coordinación con la autoridad edil, tanto en semana santa y la fiesta patronal, en las palabras de los comuneros, ya no con el mismo sentido de compromiso y voluntad de dinamizar el cumplimiento de la costumbre, sino, para reivindicar algunas tradiciones de la fiesta.

## Reciprocidad y parentesco en la fiesta

En la fiesta, los parientes sienten la hermandad al decir: “es mi familia”, *kastaymi*, mi tío o simplemente *aylluymi* 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 las relaciones sociales recíprocas (*aynikuy*, *yanapakuy*).

La reciprocidad es “la institución fundamental y principal de carácter colectivo y comunitario de las sociedades indígenas. 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” (Palomino S/F: 1). En este sentido, la reciprocidad es reproducida por los huallinos cotidianamente a su modo, a través de las relaciones sociales entre los miembros familiares, 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 herrañza de ganados, la siembra, el *chakmaku*, el aporque, la fiesta santoral, matrimonios, construcción de vivienda, el *yarqa aspiy*, etc., en las actividades indicadas reproducen los sentidos recíprocos 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 los sentidos recíprocos a pesar de la influencia mercantil, 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 a su modo.

En Hualla aún están organizados en sistema de oposiciones: *kay law* (*ayllu* San Pedro) y *wak law* (*ayllu* San Pablo) en ambos espacios 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* es la continuidad de *ayllus* tradicionales que fue modificado en las décadas del cincuenta 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 *Namqa*”, y señalan, con la apertura de la carretera



Ilustración 4.  
Matrimonio  
en la  
comunidad  
de Hualla,  
preparación  
para el  
Pirwakuy,  
2012  
(Foto: M.  
Maldonado)

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 ese 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 pertenecen, pues, según este sentido de ubicación espacial notamos desafíos y riñas que equilibra a los 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 el prestigio y el honor, sienten la unidad social a partir de espacios de pertenencia y con el cual se identifican generacionalmente.





Ilustración 5. Techado de casa en la comunidad de Hualla (voluntades y generosidades), 2014 (Foto: M. Maldonado, 2014)



Ilustración 6. El señor Rey en la comunidad de Hualla. Reconocimiento comunal por haber cumplido el deber en el sistema de vara (Foto: M. Maldonado, 2012)





Ilustración 7.  
Música del  
común runa –  
caja y pinkullo–  
en la comunidad  
de Hualla (Foto:  
M. Maldonado,  
2012)

## Conclusiones

1. El estudio constata, en el contexto de las fiestas, la práctica de la reciprocidad en la comunidad quechua de Hualla, porque, los pobladores de una y otra forma viven entre la tradición y la modernidad, por un lado, conservan, producen y reproducen los sentidos comunitarios entre sus miembros comunales, por otro lado, el mercado opera y dinamiza el consumo de elementos foráneos en la fiesta. Esta evidencia constatamos en la esfera de las fiestas patronales, matrimonios y construcción de viviendas, donde, las lógicas de pervivencia y cambios de las costumbres se interrelacionan en la circulación de bienes y servicios.

2. La manifestación de la generosidad, la cooperación y las voluntades colectivas de los participantes en la fiesta se recrea de forma creativa y dinámica, a pesar, de las 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 y complementando los sentidos recíprocos, pero al estar conviviendo ambos sentidos culturales en la vida cotidiana los participantes requieren la concurrencia de uno y del otro modelo sociocultural, es decir ambos modelos se complementan y se corresponden bajo la mirada de las generaciones.

3. En la percepción de los pobladores de Hualla, la reciprocidad transita al lado de la costumbre local y mercantil capitalista. En este sentido la reciprocidad sintoniza a los miembros comunales y familiares reproduciendo sentidos colectivos, voluntades, cooperaciones y generosidades para la continuidad de la fiesta en concomitancia con los elementos culturales de la modernidad capitalista, ambos, han encontrado espacios de convivencia desigual, (encuentros y desencuentros) pero, entre uno y otro se complementan, dinamizan y pautan las relaciones sociales entre las generaciones, no en una competencia conflictiva, sino, en una lógica de equilibrio social al interior de la comunidad.

## Bibliografía

- Alberti, G. y Mayer, E. (comp.). 1973. *Reciprocidad e intercambio en los andes*. Lima, Perú: IEP.
- Aroni S. 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 A. S. 2000. *Simbologías de los dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus*. Perspectivas Latinoamericanas No 06.
- . 2009. *Simbología de los Dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus* (Vol. No. 6). Nazan, Japón: Universidad de Nazan.
- Auge, M. 1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa.
- 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 (2º ed.). *Nuestra comunidad indígena*. Lima.
- Clifford, G. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa, S.A.
- 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.
- Franco, C. 1991. "Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana". En *Modernidad en los Andes*. pp. 189-227. Cusco, Perú.
- García Canclini, N. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, S.A.
- . 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.
- Gennep, A. V. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Golte, J. 1987. *La racionalidad de la organización social andina*. Lima: IEP.
- . 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.
- Huber, L. 2002. *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado, estudios de caso en los Andes*. Lima, Perú: IEP.
- 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.
- Levi-Strauss, C. 1995. *Antropología Estructural*. España: Ediciones Paidós.
- Maldonado V. M. 2014. Matrimonio Andino: la cultura de compartir en Ayacucho. *Alteritas*, 183-206. Ayacucho, Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Malinowski, B. 1973. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península.
- . 1985. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, España: Editorial Planeta -Agostini S.A.
- Marzal, M. 1985. *El sincretismo Iberoamericano*. Lima, Perú: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matos Mar, J. 1986. *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima, Perú: IEP.

- Mauss, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid, España: Tecnos S.A.
- Mircea, E. 1983. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.
- Murra, J. V. 1987. *Organización económica del Estado Inca*. México: siglo veintiuno.
- Palomino, S. Disponible, En: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf>.
- 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*. Lima: Política, Sociedad y 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". En *Allpachis*, Vol. XVII, N° 20, pp. 255 - 281.
- Taipe C. N. 2010. *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. Lima, Perú: edición electrónica PDF.
- Theidon, K. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP (Estudios de la Sociedad Rural, 24).
- Tucta C. M. 2009. *Willakuy Qorillaccta*. Lima, Perú: Editorial Retisa.
- Valderrama, R. y Escalante, C. 1988. *Del Tata mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y mitos en los Andes peruanos*. Lima: Desco.
- Vergara, F. A. 2013. *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra.
- Wolf, E. R. 1978. *Los campesinos*. Barcelona: Labor.