

Ayñikuy, rurapakuy y los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal en la comunidad quechua de Hualla

Mario Maldonado Valenzuela

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
maldompe@gmail.com

Recibido: 19/09/2017

Aceptado: 17/09/2017

COMO CITAR/CITATION

Maldonado, M. (2017). “Ayñikuy, rurapakuy y los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal en la comunidad quechua de Hualla”. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(7): 171–197.

Resumen. El trabajo constata 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 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 apabulla 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, con otra forma de ver a la vida entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado.

Palabras clave. Comunidad quechua Hualla. Reciprocidad andina. Fiestas. Tradiciones. Modernidad.

AYÑIKUY, RURAPAKUY AND THE SENSES OF RECIPROCITY IN THE PATRONAL FEAST IN THE QUECHUA COMMUNITY OF HUALLA

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 meanings together with modern cultural aspects. Both models coexist actively, creatively and recreationally in communal life. During the festivities, the actors interact governed by an ideal of generosity, helping each other and exchanging goods and services among relatives, settlers, migrants and returnees. In a context where capitalism overwhelms traditional societies, reciprocity persists in the Quechua community of Hualla, festivity and collective memory, oral tradition, collective, interfamily and family work, festive and competitive, with another way of seeing life. life among men, nature and the sacred.

Keywords. Quechua Hualla community. Andean reciprocity. Parties.

Introducción

El trabajo es parte de la tesis de maestría en antropología presentada el año 2016 en la UNSCH, la misma surgió a partir de las experiencias de trabajo de campo, estando ahí, en comunidades andinas del centro sur peruano (Ayacucho, Huancaavelica y Apurímac) en 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 vigencia de la reciprocidad andina en el contexto de la fiesta.

Entender la reciprocidad en la fiesta fue propicia 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 complejos de influencia de la modernidad (exógeno) y condicionan cambios a la tradición (endógeno). La importancia del trabajo radica

en cómo 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 en la reproducción de los dones.¹

También, son evidentes las prácticas de la reciprocidad en forma asimétrica y simétrica. Por un lado, los pobladores están conectados a las lógicas de producción y reproducción² de la reciprocidad de igual a igual (simetría). Por otro lado, la reciprocidad coexiste con las lógicas del mercado (asimétrica). En este sentido, la reciprocidad andina es portadora de sistemas recíprocos según el *ethos* andino en las fiestas.

Si bien, la fiesta es el marcador de las relaciones recíprocas, tanto de las persistencias como los cambios en un modo dialéctico de la vida, unos conservan y otros generan condiciones socioculturales variables en otros aspectos y en otros continúa 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 la continuidad en forma dinámica, activa, competitiva, contrapuesta, divergente y convergente que se acomodan y recrean a la luz de los tiempos actuales.

¹ En la civilización escandinava y otras, los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente (Mauss, 1979).

² 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).

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 realidad, la coexistencia de dos modelos culturales no modifica las relaciones sociales recíprocas, sino, 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 que experimenta la sociedad actual.

En la actualidad los pobladores se han convertido en evangélicos, algunas fiestas comunales dejaron de celebrarse, el sistema de varas sostén de las fiestas religiosas dejó de funcionar, los jóvenes asumen cargos comunales, la educación como progreso y la 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 por el sistema mercantil. Al mismo tiempo, la reciprocidad interconecta a los miembros familiares y comunales con sentidos de compartir en la comunidad al lado del mercado. Donde los términos *ayñikuy*, *ruwapakuy* y *yanapakuy*⁴ son sentidos familiares que expresan los pobladores espontáneamente y afectivamente entre los miembros que prestan bienes (donaciones) y servicios (ayudan hacer distintas actividades y funciones en beneficio de algún cargonte de la fiesta).

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?

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).

⁴ *Yanapa*, *yanapay*, *yanapakuy* (ayuda, ayudar y ayudarse mutuamente) expresan los actos espontáneos y voluntarios, no requiere solicitud previa (García Miranda, 2015).

En consecuencia, el estudio pretende conocer 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 tradicionales de la reciprocidad que pervive en la actualidad en su contenido y forma al lado del mercado capitalista.

La investigación fue realizada siguiendo las pautas metodológicas de la antropología, recurriendo a la observación participante, realizando entrevistas estructuradas, semi estructuradas 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. Evidenciamos las distintas fiestas en la comunidad, a la vez soy integrante de la cultura huallina, viví *in situ* las formas y sentidos comunitarios que reproducen en la fiesta, la interacción de los familiares, vecinos, amistades en un clima de confianza entre los parientes en la fiesta patronal y otros actos celebrativos.

La etnografía nos permitió recoger la información conversando con los pobladores de sus experiencias ciudadinas, de la movilidad social (migrante, retornante, migrante), acuerdo y desacuerdo de las generaciones acerca de la reciprocidad. El universo de la investigación estuvo conformada por los pobladores que practican relaciones recíprocas, exploramos en la 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).

1. La comunidad campesina de Hualla

La comunidad campesina de Hualla está ubicada en la parte sur centro de la región de Ayacucho, en la provincia de Fajardo, en la margen derecha del río Pampas. Está a una altitud de 3,341 msnm, entre las coordenadas latitud sur 13°:50'42" y

longitud oeste 73°56'56".⁵ Cuenta con una población de 3,188 habitantes como distrito.⁶ Los varones son 1,474 y 1,714 mujeres. La población urbana de 2,937, seguido de 251 de población rural; con 1,365 varones que viven en el área urbana y 109 en el área rural, las mujeres que viven en el área urbana son 1,572 y 142 en el área rural. Como distrito representa el 12.6% de la población total de la provincia. Según el censo de 1981 hay una población de 4,712 y, el año 1993, 2,833 habitantes con una tasa de crecimiento de -4.2.⁷

De la ciudad de Ayacucho y de Huancapi, el acceso 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 que los hace accesible a los pobladores con otras regiones del país. La otra ruta que intercomunica es por Pampa Galeras (Pucquio), Nazca y Lima (viceversa) en un tiempo aproximado de 8 horas a más. Finalmente, la ruta de Hualla, Sucre, Pampachiri y Andahuaylas. El territorio comunal de los huallinos da acceso a distintos pisos ecológicos⁸ para las actividades agrícolas y crianza de ganados.

2. Migración, retorno y migración

En la versión de los mayores de 60 años, a mediados del siglo pasado, la población joven migró por motivos de empleo temporal hacia las ciudades de la costa⁹ en época

⁵ El distrito fue creado con Decreto Ley S/N, un 16 de abril 1828. La superficie territorial es 162.23km², 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.

⁶ INEI: *Ayacucho, documento: Compendio estadístico 2007-2008*.

⁷ Cuadernos PNUD, Serie Desarrollo Humano N° 10, *La provincia de Fajardo en Ayacucho*, 2006.

⁸ El pueblo (*llaqta*) a está a una altitud de 3,441 msnm, siembran productos diversos. A más de 3,800 msnm practican el pastoreo de animales. En cambio, en el valle cultivan frutales diversos.

⁹ Empleándose en actividades de *pañá* de algodón en Ica, Pisco y Cañete.

de menor demanda de las actividades agrícolas, luego de trabajos temporales retornaban a la comunidad y con la utilidad obtenida 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, distinta a la condición comunal, motivados por los mismos comuneros que habían tenido experiencia migratoria, esta vez sin retorno.¹⁰

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 “migrante”, quedando en la comunidad población de mayor edad y mujeres, fruto de la violencia sociopolítica que afectó la estructura funcional de las comunidades.¹¹

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

¹⁰ “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).

¹¹ La CVR, en la conclusión 156 del documento final del informe, precisa que el desplazamiento masivo desde las zonas de violencia constituyó un doloroso proceso de desarraigo y empobrecimiento de cientos de miles 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.

nuevas circunstancias, lo cual constituyó un enorme reto para la provisión de servicios en las ciudades.¹² Asimismo, 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 (Informe, CVR).

Por los 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 ya descritos, 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.¹³ 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

¹² Los migrantes huallinos en Lima reprodujeron las prácticas de la reciprocidad. Solo para el caso citamos a la “Asociación Cultural los Ayllus de Hualla” que se ubica en San Juan de Miraflores, Pamplona Alta, sector José María Arguedas. En esta institución aún sus integrantes practican la reciprocidad y solidaridad generosa, el *ayni*, la *minka* y *faenas* comunitarios en distintas actividades familiares y vecinales.

¹³ Los hijos estudian en Ayacucho en las universidades, institutos y otras instituciones regionales.

o el paisano, esta modalidad también es aprovechada por el migrante y el retornante.¹⁴ Las autoridades comunales y estatales en forma constante salen y entran a realizar gestiones de su competencia.

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 residen¹⁵ compartiendo sentidos recíprocos.

3. La reciprocidad andina en el contexto de la fiesta santoral

En la comunidad campesina de Hualla, las relaciones recíprocas¹⁶ congregan a parientes cercanos y lejanos, sus integrantes se relacionan y forman comunidades de sentido cooperativo. El mismo accionar se manifiesta en las fiestas santorales, matrimonios y construcción de viviendas (*wasi ruray*) con preocupaciones y alegrías, con voluntades generosas y compromisos que motivan el sentido de compartir con los organizadores de la fiesta (*karguyuq* 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

¹⁴ 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).

¹⁵ El Centro Social de Hualla (Lima) conglomeró 7 instituciones de base, entre barrios y clubes (Aroni Sulca, 2013).

¹⁶ 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 (J. J. García, 2015).

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.

3.1. *El inicio de la fiesta patronal y la reciprocidad*

En la fiesta patronal de San Pedro de Hualla¹⁷ 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 (anticipo), 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 (cosecha). La fiesta es luego de haber recogido los productos sembrados y destinados para la semilla, chicha, venta y consumo de la familia. 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.

Asimismo, los miembros familiares, vecinos y amistades de las mayordomías, generosa y espontáneamente, concurren al domicilio de los parientes y vecinos manifestando sus sentidos comunitarios como parte de su apoyo y donación voluntaria, el *yanapakuy* evidencia los sentidos en cumplir el deber con la familia y de la familia.

3.2. *La elección de las mayordomías y los ofrecimientos voluntarios*

En Hualla la elección, entrega y recepción de cargos origina un conjunto de desafíos recíprocos para los nuevos cargontes, pues, a veces, nadie se atreve a llevar el cargo

¹⁷ La fiesta patronal de San Pedro de Hualla es el día 27 de junio hasta los primeros días del mes de julio.

de mayordomía del santo patrón.¹⁸ 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 “terrucos” 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, hasta ahora están desaparecido (cuaderno de campo, 2015).

Mauro Tuca 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, “muchas veces, los mismos pobladores dijeron: ni el santo nos protege”, también, las formas recíprocas fueron restringidas y muchas veces practicadas solo al interior de las familias. 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).

Los mayordomos nos explicaron:

¹⁸ 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).

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 organicen mejor que el mayordomo anterior 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 forma voluntaria. Lo dicho anteriormente sig-

nifica vida, la fiesta es vida y la fiesta reestructura la rutina cotidiana de los habitantes.

En Hualla, el día 27 de junio (anticipo), los cargotes 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 reciben la autorización los mayordomos del santo patrón como autoridades durante la fiesta. El personaje de nombre Sargento¹⁹ (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 de la fiesta 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

¹⁹ 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, “la comunidad en su conjunto resulta representada como si fuera una cofradía” (citado por Marzal, 1985: 111).

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).

3.3. 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*.²⁰ 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 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, reelaborando pedagógicamente el sentido de actuar en forma comunitaria.

En este sentido, presenciamos la fiesta patronal en Hualla,²¹ 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 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

²⁰ 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 y alegría que consolida y reafirma el carácter colectivo y comunitario de la organización comunal indígena (ver: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf> Salvador Palomino).

²¹ La fiesta de San Pedro y San Pablo en Hualla observamos desde el año 2008 hasta 2015.

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 solo 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 mayordomías²² está presente las autoridades comunales y estatales (gobernador, alcalde del distrito, etc.), quienes facilitan el proceso electoral 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*” quiere decir hay que comprometerle a él, y así eligen el nuevo mayordomo²³. 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

²² Mayordomo. Cargo principal en la organización de las fiestas religiosas católicas, principalmente en el día del santo Patrón de la comunidad (Valderrama, 2003).

²³ 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).

etc.”, casi no hablan del *ayni*, pero unos me indican que el cargonte 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, *ducin pasay*, 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 voluntariamente se manifiesta su sentido comunitario, pues, sienten cariño al nuevo mayordomo y la suma de voluntades engrosa 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 pausada 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 cargonte recibió donaciones en dinero por parte de los ahijados (3,000 nuevos soles). También, el día central los acompañantes y visitas colocan en la banda de la mayordomía dinero de 10 soles hasta 200 nuevos soles en favor del mayordomo, como parte de la costumbre (cuaderno de campo, 2014).

3.4. Reciprocidad y religión en Hualla

En la comunidad de Hualla, si bien, la fiesta patronal²⁴ convoca, junta y reúne a los

²⁴ 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

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 ciudadanos (adultos) ellos se confunden en sus formas de actuar, vivir y sentirse contagiado 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,²⁵ también, participan en las misas y acompañan la procesión de la imagen. Escuchamos decir:

Los jóvenes solo 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 ritual religiosa marca sentidos y formas de comportamiento colectivo y también son momentos que definen y delimitan el espacio sagrado y profano²⁶ 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 solo 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

alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle por lo irremediable (R. Caillois, 1996).

²⁵ *Sasachakuy tiempo: Los años difíciles* (Theidon, K., 2004).

²⁶ 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 (Mircea Eliade, 1983).

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 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, en el reencuentro, 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 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 (70s y 80s) la fe religiosa en la comunidad de Hualla ha perdido un buen número de los creyentes por la presencia de las iglesias evangélicas²⁷ 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 solo viene a tomar y emborracharse” (C. C. V. 58 años, 2015).

En la fiesta patronal de San Pedro (residentes) en Ayacucho el mayordomo²⁸, 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).

²⁷ En la comunidad de Hualla hay presencia de la iglesia pentecostés, de los testigos de Jehová y la Israelita del Nuevo Pacto Universal.

²⁸ La fiesta patronal se realizó el año 2014 (mayordomo, S. C. Q.).

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 – *gaywapuy*) 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).

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.

3.5. Reciprocidad y el sistema “varas” en la comunidad

El tema abordaremos según la organización política del sistema del *varayuyq* 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 es 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 del buen vivir en la comunidad.

En realidad, el *varayuq*²⁹ antes de las décadas de los años 80s y 90s fue la autoridad legítima y reconocida en la comunidad de Hualla, (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*³⁰ 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 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, 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 (*crusninki*) 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 recíprocas de los barrios (San Pedro, San Pablo, San Cristóbal y San Miguel), según la figura espacial del cuerpo (brazo = *brasuykuna*). Asumir el cargo de *varayuq* simbolizó servir al pueblo (*llaqta sirvikuy*) con voluntad y reconocido por el pueblo.

Los cargos encomendados por la comunidad cumplían en coordinación con las autoridades estatales (oficiales) para programar faenas, visita a los mayordomos etc. Por ejemplo:

²⁹ 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-varas o *Varayuqkuna* (“los que portan la vara, en quechua”) (Manrique, 2006).

³⁰ En Hualla, el sistema del *varayuq* existió hasta 1995 con cierta dificultad y limitación en el número de sus integrantes, en la elección de cargos y en el cumplimiento de sus responsabilidades.

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 *varayuy* 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 en la comunidad.

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 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, 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 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).

El *vara chaskiy (musuq vara)* es fiesta, responsabilidad y reproducción de las relaciones recíprocas, 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 (comidas denominadas *ullas*) al cual acudía la población para compartir la bebida como la chicha de *qura (qura aqa)* preparado especialmente para la ocasión sintetizando los lazos familiares.

Al interior de la comunidad, la reciprocidad fue arbitrada por el *varayuy*, 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 *varayuy* es asumida 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, solo es por cumplir como miembro de la comunidad, pues, la fiesta es de la comunidad.

3.6. Reciprocidad y parentesco

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 fundamentado en las relaciones sociales recíprocas (*aynikuy*, *yanapakuy*) en el entorno comunal.

La reciprocidad³¹ 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 herranza 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

³¹ 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” (Disponible en: <http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Instituciones%20indigenas.pdf> Salvador Palomino).

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*³² 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 el prestigio y el honor, sienten la unidad social simbólicamente al espacio al que pertenecen y con el cual está identificado.

³² Los *ayllus* ancestrales en la comunidad de Hualla son *Tucta*, *Ñamqa*, *Sanka* y *Kurma*.

Conclusiones

1. El estudio constata la práctica de la reciprocidad andina en la comunidad quechua de Hualla, porque, los pobladores producen y reproducen los sentidos comunitarios como prácticas sociales en las fiestas patronales, matrimonios y construcción de viviendas.
2. En la comunidad evidenció la práctica recíproca en forma creativa y dinámica, a pesar de las influencias foráneas (instituciones del Estado), las movilidades sociales (migración y retorno), el acceso a los medios de comunicación (TV, radio, celulares, Internet) y el mercado, aspectos que modifican los sentidos recíprocos y los elementos culturales.
3. En la percepción de los pobladores Huallinos, la reciprocidad tradicional transita al lado del modelo mercantil capitalista. En este sentido, la reciprocidad está sintonizada entre los miembros comunales y familiares, cargada de voluntades, cooperaciones y generosidades.
4. En la comunidad, los elementos culturales de la modernidad capitalista 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.

Bibliografía

- Alberti, G. y otros (1973). *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Lima: IEP.
- Aroni, R. S. (2013). Tesis de Maestría en Antropología. *Sentimiento de Pumpín: Música, memoria y migración en Lima, Perú*. México: UNAM.
- Arroyo, S. (2000). *Simbologías de los dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus*. Perspectivas Latinoamericanas N° 06.
- Arroyo, S. (2009). *Simbología de los dioses andinos formas de representación y relaciones de los Apus* (Vol. N° 6). Nazan: Universidad de Nazan.
- Auge, M. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

- Cadena, J. G. (1986). *La codeterminación de la organización social andina*. Documento de trabajo N° 13, Serie Antropología N° 5. Obtenido de <http://www.iep.org.pe>.
- Caillois, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- Carles, F. (1996). *Antropología de las edades*. Barcelona: Ariel.
- Castro, H. (1979 (segunda edición)). *Nuestra comunidad indígena*. Lima.
- Clifford, G. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Earls, J. (1977). *El matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua (Aya-cucho, Perú)*. Bulletin de Instituto Francés de estudios andinos, Lima, IFEA, Tomo VI, N° 1-2.
- Eliade, M. 1983. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Franco, C. (1991). "Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana". En *Modernidad en los Andes*, Cusco: CBC, pp. 189-227.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García, N. (1995). *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- García, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima, Perú: Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, UCH.
- Genep, A. Van (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Golte, J. (1987). *La racionalidad de la organización social andina*. Lima: IEP.
- Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.
- Grimes, R. L. (1981). *Símbolo y conquista, rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. México: FCE.
- Huber, L. (2002). *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado, estudios de caso en los Andes*. Lima: IEP.
- Jean, I. B. (2005). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Bartolomé de las Casas, CBC.
- Josef, E. (1998). *Filosofía andina*. Quito: 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: Abya Yala.

- Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado, M. (2014). *Matrimonio Andino: la cultura de compartir en Ayacucho. Alteritas*. Ayacucho, UNSCH, pp. 183-206.
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Marzal, M. 1985. *El sincretismo Iberoamericano*. Lima: FE- PUCP.
- Matos, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Murra, J. V. (1987). *Organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
- 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: Desco.
- 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 Ediciones.
- Quispe, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lima: Lluvia.
- Rowe, W. (1998). *Memoria y modernidad, Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo.
- Sánchez, R. (1982). “La teoría de ‘lo andino’ y el campesinado de hoy”. En *Allpanchis*, Vol. XVII, N° 20, pp. 255 - 281.
- Taipe, N. G. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos*. Lima: Edición Electrónica.
- Theidon, K. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Tucta, M. (2009). *Willakuy Qorillaccta*. Lima: Retisa.
- Valderrama, R. y C. Escalante. (1988). *Del Tata mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y mitos en los Andes peruanos*. Lima: Desco.
- Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar*

AYÑIKUY, RURAPAKUY Y LOS SENTIDOS DE LA RECIPROCIDAD EN LA FIESTA PATRONAL EN LA
COMUNIDAD QUECHUA DE HUALLA

su concreta complejidad. México: Navarra.

Wolf, E. R. (1978). *Los Campesinos*. Barcelona: Labor.