

AYNI, MINKA Y FAENA EN CHINCHERO, CUZCO *

por Claudio Esteva Fabregat

Muchos de los patrones de ayuda mutua basados en la reciprocidad en Chinchero corresponden con los del contrato diádico, tal como han sido formulados por Foster (1961) para Tzintzuntzan. Según éste, en Tzintzuntzan los campesinos regulan sus relaciones sociales por medio de intercambios entre individuos de estatus semejante. A largo plazo dichos intercambios son complementarios o simétricos, en tanto el sistema de obligaciones de una persona a otra se funda en el equilibrio de las prestaciones que se ofrecen a lo largo de un tiempo que va más allá de un período corto o eventual.

El recurso a la reciprocidad diádica entre personas no emparentadas, señala Foster, sugiere el principio de que a nivel de familia y de compadrazgo las ayudas resultan ser incompletas. Por lo mismo la extensión del intercambio social en términos de reciprocidad a los vecinos y a los amigos viene a manifestarse en forma de arreglos o contratos

(*) Los datos que se exponen aquí fueron recogidos por el autor durante el curso de trabajos de campo sucesivos efectuados en Chinchero, durante los meses de junio y julio de 1969, 1970 y 1971, como Jefe del Programa de Antropología, de la Misión Española al Perú, que dirigió el Dr. Manuel Ballesteros Gaibrois. Colaboraron con algunas informaciones los licenciados Julián Santos, Jesús Contreras e Ignacio Terrades.

diádicos cuya función es la de llenar los vacíos que se producen cuando la cooperación depende únicamente de la ayuda que puedan proporcionar los familiares propios.

La clase de integración que Foster ha inducido en Tzintzuntzan, como dada por el principio de una reciprocidad convenida a nivel diádico, la encontramos también en Chinchero. Sin embargo, en esta población (1) la reciprocidad diádica no constituye la única clase de institución integradora del individuo con su sociedad, puesto que, en términos de ayuda mutua, existen otras no menos significativas, como son, además del *ayni*, la *minka* y la *faena*; y a nivel de contraprestación corporativa conocemos las que se proporcionan entre sí dos comunidades cuando se benefician una a la otra mediante la utilización conjunta de sus bienes —pastos, pajas y leñas— corporativos.

La base de las relaciones diádicas en Chinchero es tanto simétrica como asimétrica, en la medida en que, por una parte, se dan entre iguales y, por otra parte, entre personas de estatus diferenciado. Cabe señalar, pues, que en Chinchero el carácter de las relaciones diádicas está delimitado por el sistema de propiedad de la tierra y por sus desarrollos relativos en ganados y en poder personal o capacidad de dominación. En realidad, todos los campesinos pertenecientes a algún *ayllu* o a una comunidad poseen terrenos de cultivo, pero se diferencian entre sí por la desigualdad de la explotación. Han contribuido a estas diferencias, diversos factores: 1) el sistema de herencia igualitario, según el cual cada hijo recibe una cantidad igual de tierra o simplemente recibe aquella que los padres le acreditan por sus merecimientos ante ellos, con lo cual ha resultado que las familias con muchos hijos han repartido proporcionalmente menos que aquellas que tienen pocos; 2) el poder interno condicionando la adquisición de nuevas tierras y, como consecuencia, estableciendo diferencias en la capacidad relativa de domi-

(1) Aunque son diferentes las estadísticas que se nos han proporcionado, y refieren a 1966 (7.000 habitantes), la población de Chinchero, según nuestros cálculos, en 1971 sería de unos 8.000 individuos. Un censo, hecho por nosotros y todavía no elaborado, nos permitirá en un futuro próximo establecer la población total para 1971.

nación y de control sobre los recursos materiales y humanos; y 3) las diferencias en las calidades de las tierras y de su situación topográfica y acceso relativo a las mismas.

En cada caso, estos desarrollos son, a la vez, efecto y causa del poder político local establecido como una clase de dominación que surge de las ventajas de ser autoridad en los ayllus y en las comunidades y, asimismo, surge de ser uno de mejor estatus por el hecho de que por ser mestizo (2) o vinculado con los intereses de la Administración Pública nacional, especialmente la del Departamento del Cuzco, obtiene refrendos de autoridad y de influencia que, a nivel local, se traducen en estatus superior, por una parte, en más propiedad, por otra, y en relaciones de dominación y de subordinación que, interpretadas diádicamente, representan ser reciprocidades, a largo y corto plazos, asimétricas. Así, el modelo diádico simétrico será válido en sociedades campesinas donde el nivel de dominación a escala local se da dentro del sistema de parentesco, pero cuando dicho nivel aparece como dado en las diferentes reciprocidades de poder derivadas de los diferentes estatus económicos y políticos, entonces las relaciones diádicas son, asimismo, asimétricas y reflejan una clase de complementariedad de valor estratificado o diferenciado.

Así como en Tzintzuntzan la contratación diádica reciproca parece darse sólo entre personas dentro del mismo pueblo, en Chinchero la simetría y la asimetría diádicas aparecen dadas entre individuos que forman parte de la misma estructura social local: son del mismo pueblo, del mismo ayllu o de la misma comunidad, aunque en ciertas ocasio-

(2) Aquí el concepto mestizo no tiene una connotación estrictamente racial, sino más bien cultural. Este vocablo debe entenderse en el sentido de una diferenciación étnica que en Chinchero equivale a un individuo bilingüe, que habla quechua, pero que prefiere usar el castellano. La dicotomía indio-mestizo en Chinchero es semejante, en su dinámica, a la que hemos formulado en algunos de nuestros trabajos (1957, 1961, 1964 y 1965). En general, esta dicotomía refleja un sistema de actitudes interétnicas, pero no es objetivamente suficiente a los efectos de indicar diferencias raciales claras. En realidad, Chinchero es una cultura mestiza de «modo indio», tal como hemos señalado en nuestro trabajo general sobre el mestizaje en Iberoamérica (cf. Esteva, 1964 y 1965).

nes ceremoniales incluyen a familiares residentes en otra parte.

Actualmente son pocas las familias que en Chinchero dependen únicamente de la agricultura, aunque su ocupación básica y la fuente de producción sean el cultivo de la tierra y la cría de animales. Casi todos los campesinos se ocupan, sin embargo, en actividades de peonaje con las que consiguen cobrar algunos salarios. Estas funciones asalariadas permiten a los campesinos obtener pequeños excedentes de dinero, y por este medio mejoran su estatus y adquieren bienes industriales. A veces habrán trabajado un mes como peones en obras de construcción, en Urubamba o en el Cuzco; otras lo habrán hecho en las plantaciones agrarias de las Quebradas o de la Convención. Es así probable que los campesinos de Chinchero tengan ahorradas algunas cantidades de dinero, bien a causa de dichos ingresos o bien debido a que han vendidos papas o cereales de su propia cosecha o ganados a los comerciantes y tratantes (3). De este modo, aparece claro que Chinchero no es un pueblo aislado ni autosuficiente, aunque su orientación económica tradicional ha estado sometida a los avatares de las producciones de subsistencia.

En virtud de la diferente distribución de la propiedad y del estatus, en Chinchero existe una cierta estratificación social que tiene en la cima a los ganaderos y a los comerciantes mestizos y a ciertos indígenas que por su autoridad tradicional en sus comunidades dominan el sistema de poder y condicionan la movilidad social interna. Esto es, la estratificación social no es muy profunda dentro de los ayllus, pero el diferente desarrollo económico de cada uno de ellos hace que el grado de igualdad social sea mayor en el seno de los ayllus culturalmente arcaizantes, que en el seno de los que se han aculturado en la dirección de una identificación con la sociedad nacional. La estratificación social de Chinchero reconoce, básicamente, dos niveles étnicos: uno de mestizos y otro de indígenas.

(3) Véase mi artículo *Un mercado en Chinchero, Cuzco*, donde hago referencia a la dinámica económica de las familias chinchlerinas y a los efectos de aquella dentro del sistema social.

El primero es equivalente a un estrato formado por individuos alfabetizados y culturalmente urbanizados, cuyas actividades sociales permanecen separadas de las propiamente corporativas o de los ayllus y comunidades. Los mestizos son personas que, además de la agricultura y de la ganadería, realizan el comercio con la sociedad nacional en forma capitalista, controlan el poder político local detentándolo según las oscilaciones de la política de los partidos nacionales, y no participan de las obligaciones de trabajo impuestas por los ayllus y comunidades a sus miembros. En definitiva, los mestizos viven urbanamente y detentan aquella clase de poder que depende directamente del que emana de la Administración Pública nacional, a diferencia del que depende de los acuerdos y decisiones tomados corporativamente por los ayllus y por las comunidades. Por añadidura, unos y otros, mestizos e indígenas, se autoidentifican y diferencian entre sí por el reconocimiento respectivo de ser y de sentirse miembros de una etnia frente o respecto de la otra.

En términos de esta estratificación social, que incluye diferencias económicas y de poder, las relaciones diádicas no son igualitarias. Por lo mismo, no son recíprocas cuando se refieren a individuos que ejercen funciones de estatus distintos. Estas diferencias podremos constatarlas seguidamente mediante la descripción y análisis relativos de cada relación social implícita en las prestaciones de ayuda en el trabajo.

El ayni

Los principios que regulan la colaboración entre personas del mismo estatus son los de la reciprocidad. En Chinchero, este sistema recibe el nombre de *ayni*. Se trata de una prestación de ayuda que es equivalente a un favor que se debe devolver, generalmente en forma de trabajos, y en ciertos casos en forma de invitaciones a beber y a comer. En el *ayni* lo que uno recibe de otro es a título de prestación. El trabajo, por ejemplo, se «presta» y, por lo mismo, debe ser devuelto en los mismos términos.

Cuando uno trabaja en varios *aynis*, recibirá otras tantas ayudas, como devolución de las que diera. En este sen-

tido, lo más frecuente es trabajar para otras personas, sobre todo en actividades agrícolas. También suele darse ayni en la elaboración de adobes, en la construcción de una casa, en la traída de leña o de paja y en el mismo cuidar un vecino el ganado de otro. Menos frecuente, pero igualmente constitutivo de ayni, lo es el celebrar una fiesta o invitar a beber a otro. En todo caso, uno espera ser correspondido ayni obliga a una reciprocidad permanente, y cuando es escon una invitación semejante. El invitado puede que obsequie al anfitrión con una caja de cervezas, y se espera que ésta sea «contestada» en otra ocasión, a veces con una cantidad mayor, lo cual produce una especie de emulación para las siguientes oportunidades en que se invitan aynis de esta clase.

De esta manera, toda invitación aceptada implica que deberá devolverse, por lo menos a modo de una actividad semejante o recíprocamente satisfactoria. Por ello, como el ayni es una prestación personal, generalmente insustituible, pues sólo obliga individualmente, las expectativas de esta colaboración se mantienen dentro de las capacidades específicas de devolución que cada persona pueda dar. Lo que importa es que la persona que solicita trabajo de otra en concepto de ayni tiene que contestar de la misma manera: deberá hacer lo mismo que hiciera la otra. Nadie se comprometerá a un ayni que no pueda devolver, a menos de exponerse a una retirada de la amistad o de la reciprocidad.

La relación eminentemente simétrica en que se funda el ayni obliga a una reciprocidad permanente, y cuando es estable asegura la vinculación entre familiares y entre amigos a lo largo de la vida de una familia y hasta de sus descendientes. Aun cuando este régimen de reciprocidad es entre personas pueda debilitarse con los relevos generacionales, sin embargo, se pone el máximo interés en proteger su continuidad, si se tiene en cuenta que una retirada de esta ayuda compromete el sistema de seguridad del grupo propio. Un ayni estabilizado es una garantía de cordialidad y se hereda como un compromiso que debe respetarse. Sólo se rompe cuando los protagonistas se alejan unos de otros debido a cambios de residencia o como efecto de la aparición de nuevos inte-

reses económicos y sociales. Cuando ocurre esto último es que la persona ha modificado su estatus, lo cual no es frecuente. En cambio, si uno rompe los compromisos de reciprocidad inherentes en un ayni, entonces lo más probable es que se desconfíe de él, y es inevitable que dicha desconfianza se extienda a otros. En tal caso, puede peligrar la integridad adaptativa del individuo, sobre la base de que un ayni estabilizado supone un ordenamiento de interdependencias, un equilibrio social cuya pérdida lleva a suscitar ansiedades entre familias, e incluso puede convertirse en fuente de hostilidades, hasta de brujerías dirigidas a devolver la agresividad implícita en la retirada. En su conjunto, la ruptura de un compromiso diádico hace emergir desarrollos neuróticos y susceptibilidades potenciadas por la misma endeblez del sistema de seguridad del ego.

Dadas las condiciones de interdependencia existentes entre parientes y entre amigos y vecinos, el ayni es una institución destinada a resolver problemas de subsistencia, sobre todo, pero también supone el desarrollo de intereses de sociabilidad: supone la creación de una red de seguridad a través de un sistema de obligaciones. Las personas que intervienen en un ayni suelen representar, pues, un sistema de solidaridad social.

En su medio tradicional el ayni reconoce una colaboración entre iguales. Se prefiere gente del mismo estatus, precisamente porque la presión de gasto es así menor, y porque la reciprocidad actúa dentro de límites de prestigio no forzados por presiones de desigualdad irresistibles para las economías de los económicamente débiles. El círculo del ayni es, de este modo, un círculo que reúne gentes accesibles en términos de lo que pueden dar y recibir. No sólo es trabajo *lo que se espera*, pues también pueden solicitarse ayudas en ocasiones de calamidades familiares de signo diferente. Uno puede que sólo espere ayudas de esta clase de parte de quienes son iguales en status. Sin embargo, el círculo del ayni se amplía con frecuencia a individuos que tienen más estatus. Este es el caso de ciertos compadres elegidos para padrinos, por ejemplo, de un hijo. En tales ocasiones, el comadrazgo se solicita por el prestigio de la persona (4), pres-

tigio que supone una identificación vicaria de personalidad capaz de justificar una renuncia a los beneficios de un trabajo a cambio de una gestión o de un favor que pueda solicitar el compadre más débil. Pero, en general, uno prefiere comprometerse en aynis con quienes pueden contestar de la misma manera.

A veces, cuando uno tiene una necesidad apremiante de dinero, acude a un vecino o a un amigo a pedirle prestado. Este préstamo suele devolverse con la misma cantidad y sin réditos, pero si el deudor carece de efectivo en el momento señalado para satisfacer la deuda, entonces queda obligado a trabajar un terreno de su acreedor hasta que éste se considere pagado. La cancelación de una deuda contraída por un hombre suele hacerse también obligando éste a sus hijos o a su esposa a trabajar para el acreedor hasta quedar saldada.

Esta última es una clase de relación que no obliga a ayni, empero de lo cual es frecuente que conduzca a mantener la reciprocidad durante una temporada, sobre todo cuando deudor y acreedor son del mismo estatus y cuando el primero no se juzga agraviado por los excesos de retribución a que puede haberle obligado el segundo. En muchos casos, cuando la deuda se estipula con un individuo de estatus más elevado que el de uno, es frecuente que el pago se asegure con algún terreno, a título de hipoteca, más que con trabajo. De acuerdo con eso, durante el tiempo que dura la deuda, el acreedor puede cultivar y cosechar para su provecho el terreno que su deudor le haya entregado a cuenta o fideicomiso hasta ser cancelada la deuda.

En realidad, quien no pueda ofrecer nada a cambio de un préstamo, nada recibirá. Por otra parte, uno trabaja para otro en calidad de retribución, pero no de ayni, cuando es sorprendido robando ganado o alimentos. Aparte de serle exigida una disculpa, el ladrón trabaja una temporada para el matrimonio robado, a cambio de no ser denunciado a las autoridades. Esta ayuda no se considera como una

(4) Para una formulación del sistema de compadrazgo en Chinchoro, véase Esteva, 1970-b.

reciprocidad, sino como un acto de retribución por la injuria y por el daño causados a la persona y al patrimonio de un individuo. Por eso, es frecuente que uno trabaje para otro con el fin de cancelar una deuda, pero aquel para quien uno trabaja en este concepto difícilmente será elegido para un ayni, a menos que se modifiquen las condiciones de la relación, esto es, a menos que se produzca una expectativa de igualdad o de simetría.

* * *

La función del ayni consiste en asegurar una devolución simétrica inicialmente concebida como económica, pero progresivamente orientada a producir una fuerte interdependencia entre varias familias. Por este medio uno amplía su círculo familiar estricto. De esta manera, los individuos que quedan fuera del círculo de los aynis que uno debe contestar son, en realidad, aquellos que uno no necesita para su seguridad económica y social inmediata. Los que están fuera de los aynis de uno pueden ser considerados como miembros del grupo social amplio —ayllu o comunidad—, en contradistinción con los del grupo social afín, el constituido por parientes, amigos y vecinos, todos ellos obligados por estas relaciones de reciprocidad. Las personas incluidas en el ciclo de los aynis son, así, susceptibles de constituir el grupo de individuos con cuya alianza o vinculación uno se mantiene en situación de solidaridad y dependencia.

Por así decirlo, los aynis marcan en Chincheró los límites dentro de los cuales se mueven las relaciones simétricas. Representan la máxima amplitud de la buena voluntad individual puesta al servicio de los intereses de otro y, por contrapartida, en función de los intereses propios. Para quien haya presenciado un ayni, el trabajo o la prestación que se dan en el mismo puede verse que se regulan por el deseo de agradarse unos a otros y de cumplir sin reservas lo que es propiamente una obligación. En sus normas implícitas, un ayni es un deber que se cumple con honestidad, en tanto el que lo solicita espera del otro la máxima contribución en el esfuerzo. En este sentido, un ayni sólo se de-

vuelve a quienes hayan cumplido honestamente, aplicándose al mismo con responsabilidad y entusiasmo. Uno apenas se sentirá obligado con aquel que haya cumplido a medias, o que se haya embriagado antes de terminar la tarea, o que haya llegado a destiempo. En este caso, el hecho de que su contribución haya sido poco convincente, puede significar la pérdida del sentimiento de obligación, y por lo mismo puede ficiente, incluso, lo que ha dado en comida y bebida a quien llevar a que el anfitrión se considere desligado del comestima que le ha cumplido mal. Y así es muy probable que éste ya no sea solicitado en un futuro, con lo cual se suspenderán las relaciones de reciprocidad, a menos que no se formalice alguna clase de enmienda verificada.

En la mayoría de los casos, pues, cuando uno invita a otro, sea en un trabajo o en una fiesta,, o en una tomada, si es aceptada, y aunque antes no haya existido ayni entre ellos, la invitación debe considerarse como el comienzo de un compromiso de reciprocidad. Se entiende que debe corresponderse cuando uno ha aceptado la invitación de otro. En este caso, invitar previamente viene a ser como un requisito por medio del cual uno aborda o sondea las posibilidades de que uno le corresponda y le acepte en aynis.

Si partimos del hecho de que a uno pueden haberle ayudado, por ejemplo, diez hombres, aparte de los de su propio grupo doméstico, entonces es lo más probable que deberá devolver a cada uno de ellos el trabajo que hicieran por él, ya desde el día siguiente, puesto que se implica una necesidad semejante para todos. De ahí el que un ayni venga a ser una actividad en la que el organizador procura seleccionar a los que pueden cumplirle los compromisos. Implica que uno debe sentirse satisfecho de lo que le ha trabajado el otro. Esta será la condición para que se devuelva la presentación.

El comienzo de una solicitud de ayni significa que uno ha sido seleccionado para el interés del otro, y lo habrá sido en función de ciertas garantías de capacidad para el trabajo y de predisposición para ejecutarlo. Por lo mismo, seleccionar a quienes trabajarán para uno representa algo así como eliminar a los que siendo de igual estatus no pa-

recen capaces de contestar lo que uno puede darles. No son solicitados, pues, quienes se consideran negligentes y poco estables en lo relativo a continuidad, precisamente porque un ayni dado por primera vez supone iniciar una interdependencia social que va más allá del mero trabajo, porque lleva a una cooperación más amplia, incluida la ayuda en crisis vitales, la participación ceremonial y, en casos, hasta el compadrazgo, en la medida en que este es un medio de reforzar la red del sistema de seguridad. Es el medio de no quedarse uno solo con sus escasos recursos propios. Ya hemos dicho en otra ocasión (Esteva, 1970-b) que una de las principales funciones del compadrazgo es la de ampliar el sistema de alianza del grupo por medio del aseguramiento de un intercambio de obligaciones que incluye la prestación de trabajos en forma de aynis.

Un ayni es así un método de organizar un grupo social de personas capaces de comprometerse en una solidaridad estable. De acuerdo con eso, tiene un elevado valor práctico o utilitario porque asegura correspondencias económicas y sirve para combatir las ansiedades económicas y, por añadidura, las de personalidad. A los efectos de lo que se da y se recibe, uno es como el otro. Uno tiende a dar aquello que también puede recibir. Como consecuencia, el ayni configura un círculo social que reproduce los intereses de una dependencia mutua. Esta es, en su origen y desenvolvimiento, la expresión del método social de la subsidiaridad entre personas que se necesitan y que, por convenio, se reconocen como iguales en la prestación que se proporcionarán.

Los aynis se caracterizan por el hecho de que son solicitados. La solicitud consiste en ir el organizador a la casa de cada uno de los que constituyen el círculo de reciprocidad. El modo habitual de pedir la ayuda consiste en visitar al amigo o al vecino, diciéndole, como pudimos saber: «Mañana voy a hacer trabajar. Mañana, o tal día, tendré *ayními* (mi ayni). Voy a hacer trabajar. Te suplico que vengas a colaborarme». Generalmente, el otro contesta: «¡Ya está, ya voy a venir! ¡Ya está, muy bien! Y confirman: «Entonces, ¡tú también vendrás!», añadiendo el otro: «¡Sí, pues!».

Si al cabo de un tiempo uno no devuelve el ayni que recibió, es lo más probable que sea abordado por el interesado en los siguientes términos: «¡Oye! ¿Cuándo me vas a devolver mi ayni?».

* * *

Dado este su carácter selectivo, en el ayni se espera que participen familiares inmediatos, en particular aquellos que están disponibles en el momento de su necesidad. Tienen un carácter prescriptivo para los propios familiares, y es usual que se esperen ayudas, sobre todo, de los hijos a los padres. En segundo lugar se acude a los amigos y vecinos en los cuales se confía. En su origen, el ayni ha sido un trabajo eminentemente familiar, puesto que reunía a las familias extendidas, concentradas en dos o tres casas, separadas a los efectos de habitación, pero situadas juntas con la del parente. Además, participaban en el ayni todos los parientes, consanguíneos y afines, accesibles en épocas muy concretas del año, como podían serlo las de la temporada de roturación de los campos, o las de sembrar, o las de *aporcar* (cubrir con tierra) papas.

Pero a medida que la segmentación de los grupos familiares, derivada de los matrimonios, alejaba de la casa a miembros del grupo doméstico y los llevaba a otros ayllus, o al Cuzco, por ejemplo, en esta medida la familia doméstica se veía obligada a reemplazarlos con otros individuos, amigos o vecinos. El ayni original era un trabajo reservado a los familiares. Sin embargo, con el tiempo se extendió a todos aquellos que podían sustituir a los parientes más alejados o ausentes. La ampliación del ayni a individuos no familiares es la consecuencia de la reducción paulatina del tamaño familiar, esto es, del paso de la familia extendida a la familia, cada vez más, propiamente nuclear. Pero, asimismo, tuvo que ver con la ampliación de la economía de subsistencia a otra que actualmente oscila entre la subsistencia y algunos pequeños excedentes capaces por sí de abrir el sistema tradicional, autárquico, hacia el sistema de mercado (5).

(5) La dicotomía de la orientación económica, oscilante entre el true-

Los aynis más familiares se dan entre grupos domésticos que tienen poco terreno de cultivo disponible, lo cual supone que no necesitan concentrar mucha fuerza de trabajo en un día determinado. Cuando las chacras o parcelas que deben trabajarse son de tamaño reducido, entonces el ayni consiste en una colaboración proporcionada por los esposos, los hijos casados y solteros y asimismo los yernos y las nueras o «yernas». En realidad, pues, el sentido verdaderamente original del ayni ha consistido en la prestación de trabajo entre familiares. Se ha establecido en relación con el trabajo agrícola y con la edificación de casas para los parientes, además de las reciprocidades inherentes al desarrollo del ciclo vital y de las obligaciones ceremoniales. De esta manera, los que poseen terrenos grandes con insuficiencia de fuerza de trabajo propia suelen acudir al ayni para compensar esta escasez. Para ello recurren a amigos y vecinos a los cuales uno puede contestar simétricamente. Más allá de esta capacidad específica de devolución, el individuo procura no comprometerse. Más bien se hace presente en forma de minka, lo cual, en este caso, puede suponer una colaboración asimétrica y hasta de carácter eventualmente desvinculante.

Los aynis familiares no sólo se han originado en la necesidad de solucionar problemas de mano de obra a un parente, pero también están relacionados con la incapacidad relativa de éste para contratarla con cierta seguridad fuera de casa con pago de salarios. Algunos de los agricultores más prósperos suelen convenir con indígenas de Puno colaboraciones en trabajo durante las épocas más críticas en cuanto a escasez de mano de obra, pero en general esta prestación se paga con papas y a veces se complementa con alguna cantidad de dinero. No llega a ser, pues, habitual entre los campesinos más pobres, que son la mayoría, sino más bien entre aquellos cuya economía no les permite devolver la prestación en forma de ayni. Se trata, en este caso, de individuos que tienen algún empleo asalariado, al mismo tiempo que poseen una propiedad de cultivo a la que

que y el dinero, ha sido tratada en mi trabajo, *Un mercado en Chincheró, Cuzco*.

apenas pueden atender en determinadas coyunturas del año. Son individuos que, comúnmente, disponen de capacidad sólo para unos pocos aynis, en este caso no sólo por su escasa extensión, sino porque alternan su ocupación agrícola con otra de carácter diferente. Pero, asimismo, son personas cuyo estatus social no les permite convocar minkas, en tanto su fuerza de atracción o de dominación sociales son todavía insuficientes o muy limitadas.

En este sentido son muy pocos los que no recurren al ayni fuera de la familia cuando ésta no puede bastarse a sí misma. Por añadidura, la dificultad de acumular excedentes y dinero ha determinado que el ayni sea el sucedáneo práctico que permite afrontar las crisis coyunturales de fuerza de trabajo, crisis determinada por el hecho de que una cosecha no recogida a tiempo puede malograrse o de que un campo no roturado en el momento conveniente producirá menos de lo que podría. En tal caso, durante los días que forman parte de una coyuntura crítica, lo más económico es convenir prestaciones que aseguren la terminación de una tarea urgente. Se trata, en este caso, de trabajos duros, pesados, que requieren una cierta fuerza muscular. Esto es, un padre viejo no podrá afrontar por sí mismo un trabajo de tirapié o de *chaquitaklia* (6) y tampoco puede resolver este problema de urgencia un matrimonio de recién casados, tanto porque se requiere un mayor número de personas como porque todavía no suelen valerse por sí mismos en materia de subsistencia. En cada caso tendrán que recurrir a la ayuda de otros, y en este sentido para las familias que sólo dispongan de su propia fuerza de trabajo, el ayni es la fórmula más efectiva de prestación, dado que es lo único que puede uno garantizar porque depende de uno mismo.

Por otra parte, el ayni es un medio de saber hasta qué punto uno es socialmente necesario a otros, y por lo mismo es un medio de conocer los límites relativos de su influencia.

(6) Arado indígena consistente de un bastón de madera, con mango, grueso y pesado, provisto de un saliente en su parte baja, para que sobre el mismo se apoye la fuerza del pie contra el suelo, y dotado de una hoja en la punta, de acero o de hierro. Su altura suele adaptarse a la talla del agricultor.

Es, por lo tanto, una manera de percibir prácticamente hasta qué punto uno cuenta en las expectativas de la solidaridad. Es un modo de saberse lo que se puede esperar de otros. Aquellos que participan en menos aynis son, así, aquellos que menos pueden esperar de los demás en cuanto a la simetría de sus valores sociales.

Como ya indicamos, la simetría del ayni consiste inicialmente en devolver trabajo por trabajo. Pero a medida que se establece una colaboración íntima duradera, la simetría se amplía a otras formas de reciprocidad. En sentido estricto, y a corto plazo, éstas no serán necesariamente simétricas. Por ejemplo, uno que trabaje tres horas en la chacra de otro puede que, a cambio, reciba prestado un toro para que le ayude en el arado de su campo. A veces bastará con que le traiga paja del cerro, trabajo éste que puede suponer unas cuatro horas de ocupación, incluido el viaje. También se considerará ayni el préstamo de un macho para procrear, sin que eso obligue a dar participación en la cría a quien lo haya prestado. Sólo se ofrece, en tal caso, una ayuda para otra ocasión, y puede que se invite a unas copas de trago en señal de agradecimiento. Así establecido, el ayni va más allá de la devolución simétrica estricta, lo cual significa una relación de confianza y dependencia mutuas a nivel de validez múltiple.

Todo ayni supone ofrecimiento de comida y bebidas y una reunión de todos los participantes, con sus esposas, al final de la actividad. Esta reunión culmina la jornada de trabajo, y ahora se adopta un ambiente festivo o alegre. Generalmente, el día concluye con una borrachera, y muchos de los invitados quedan incapacitados para volver a sus casas. Por esta razón suelen quedarse a dormir en la casa del que ofreciera el ayni hasta la mañana siguiente, en que se vuelve a la normalidad o en que se inicia otro ayni.

Cuando están borrachos pueden surgir disputas o desavenencias originadas en la acumulación de determinados resentimientos. Es frecuente que se increpen acerca de abordajes, más o menos bien probados, de intercambios sexuales con la esposa del otro aprovechándose de confusiones incurias en otras borracheras. Para evitar el desenfreno

de la agresividad, el dueño de la chacra suele exigir a sus colaboradores en un ayni sus herramientas, y las guarda durante la noche hasta que a la mañana siguiente, ya todos serenos, las recogen de nuevo. En este aspecto, un ayni puede presentar dos vertientes de personalidad acusadas durante el curso del día: 1) de intercambios bromísticos, que es la del período correspondiente a la mañana, hasta las doce horas; y 2) de comienzos de susceptibilidades interpersonales, que son paralelos con los efectos de la embriaguez.

No obstante, quienes, en casos, llegan a disputar o a insultarse suelen presentarse excusas en la primera ocasión que tienen de hacerlo, bien sea por iniciativa propia o bien por iniciativa de algún amigo común. Lo que aquí resalta, entonces, es que las tendencias agresivas se ocultan, comúnmente, tras una máscara de rituales y de etiquetas muy estrictas, determinadas en gran medida por la necesidad de mantener la interdependencia, necesidad que se acucia en los momentos críticos y que obliga a sobrelevarse unos a otros, incluso en estados de hipersensibilidad y de suspicacias abiertas, como en el caso de la embriaguez.

El ayni es una oportunidad de extrovertirse, pero es también una oportunidad de cancelar los resentimientos entre ciertas personas, gracias a que los vínculos de interdependencia que desarrolla son prioritarios en relación con algunas tendencias disolventes que puedan darse. El trabajo y la ayuda mutuas en forma de sistemas de reciprocidad, constituyen valores subimados que trascienden sobre la esfera de las debilidades o normas que regulan el acceso a los objetos sexuales, en la medida en que las transgresiones se manifiestan durante el curso de estados de inconsciencia o embriaguez, y en la medida en que, por lo mismo, dichos estados se aceptan como proveedores de actos de los que uno apenas puede quedar responsabilizado. En los aynis la borrachera es un medio de extroversión que no inculpa definitivamente a ninguno de los participantes.

Los ritos que celebran el comienzo y los intermedios de los aynis son también medios de control social, en el sentido de que por espirituales y trascendentales van dirigidos a con-

seguir la participación simbólica en forma de buena voluntad por parte de los espíritus de los antepasados, lo mismo que de los *auhquis* y los *apus* o espíritus de los incas habitantes en los altos cerros. El rito de ofrecer a la tierra antes de comenzar los trabajos constituyen llamamientos simbólicos a los espíritus para que acudan a ayudar, y expresan el deseo común de proseguir la relación sagrada de los descendientes con sus abuelos. Asimismo, el que los ritos sean más complejos y prolijos cuando se reúnen gentes de varias familias se interpreta aquí como un acto de comunión que por medio de la representación dramática prolonga la unidad del grupo. La representación ritual hace emerger una clase de identificación profunda entre todos los reunidos precisamente porque confunde en una simbiosis profunda lo ético y lo estético en las tendencias sociales. En cualquier caso, todo ayni concluye en una borrachera y libera energías sexuales. Eso es motivo de rencillas apenas ocultas por el deseo consciente de no destruir las vinculaciones de solidaridad implícitas en todo ayni.

Los aynis que uno puede convocar en el curso de un año pueden alcanzar varias decenas. Todo dependerá de su capacidad para devolverlos. Según eso, lo que uno hace es comprometerse, básicamente, para cinco aynis de los llamados «fuertes» o grandes, como son los de *chajma* o roturación con chaquitaklia, dos «lameos» consistentes en cubrir con tierra la base de las papas sembradas y en crecimiento, y la siega de los cereales. Asimismo, suele participar en unos doce aynis de los llamados «suaves», consistentes en la realización de actividades relacionadas con la agricultura, aparte de otros aynis eventuales asociados con la preparación de adobes o con la construcción de alguna casa, o con la traída de leña o de paja, o con aspectos del ceremonial, como son las invitaciones a tomar: cumpleaños, padrinazgos, fiestas, etcétera. Sólo en aynis el comunero puede que participe en unos veinte, por lo menos, en el curso de un año, aparte de las minkas y faenas que, como ya describiremos, presentan otro carácter.

El que sean pocos los aynis fuertes, y el que uno procure reducir su número, no sólo está relacionado con la ne-

cesidad de mantener el equilibrio entre las solicitudes de ayuda y la posibilidad real de devolverlas, sino que también depende del hecho de que el gasto a confrontar en materia de comida, chicha y trago (aguardiente de caña), caso de ser convocadas unas veinte personas, supone tener que reunir unos 500 soles, de manera que la realización de este gasto condiciona grandemente el número de personas que uno seleccionará para la prestación de un trabajo. Un cálculo hecho para un ayni fuerte implica considerar los siguientes gastos: 200 soles de chicha, 200 soles de trago, 20 soles de coca, 400 soles de comida (que incluye carnes de cuy o de chancho), con lo cual resulta que una convocatoria de ayni grande puede significar un dispendio equivalente a unos 800 a 900 soles. Por esta razón, una economía de subsistencia procura autoabastecerse en materia de mano de obra, y a lo más convoca aynis de estructura reducida. Por lo mismo, y dependiendo de su capacidad y rendimiento en el trabajo, uno es un colaborador para los demás en intensidad que varía según sea su base económica de maniobra. Esta economía de aynis tiene también sus marcas de prestigio: sus límites de consumo son equivalentes a la cantidad de personal que puede movilizar.

Los aynis llamados "suaves" ocasionan gastos de menor cuantía, pudiendo alcanzar un máximo de 150 soles, a partir de un mínimo de unos 80 soles. El dinero que se emplea en cualquier ayni suele ser aquel que se haya reunido mediante la venta de papas o de algún ganado, o simplemente es el que se ha conseguido por el cobro de salarios devengados en el curso de empleos, generalmente eventuales, en Chinchero, en Urubamba, en el Cuzco, o en las Quebradas. La posibilidad de reunir salarios es lo que condiciona la cantidad de gasto que una familia puede dedicar a aynis. Según eso, los comuneros cuya base económica es pobre tienen pocas oportunidades de convocar aynis fuertes. Por ello se ven obligados a limitar sus convocatorias aplicándose, entonces, a solicitar su colaboración a individuos de posibilidades económicas semejantes. En tal caso, sólo uno o dos aynis grandes en el curso del año son accesibles a su capacidad económica considerada en términos de lo que pueden

estimarse como convocatorias de prestigio. Como sea que los llamados aynis suaves —recoger guano, romper terrones, sembrar cereales, trillar habas y cereales, transportar forrajes y realizar diversos trabajos de ganadería— no requieren una participación numerosa de mano de obra, en el caso de los campesinos pobres representan trabajos de menor presión económica y no constituyen ocasiones significativas para una prueba de prestigio.

Como vemos, el ayni es la forma tradicional de ayuda mutua vista desde el ángulo de la reciprocidad simétrica. Refleja situaciones de interdependencia económica, cuyo desarrollo histórico ha consistido en ampliar el sistema de ayudas de los familiares a los vecinos y amigos. Su evolución es un fenómeno a considerar desde la perspectiva de la segmentación familiar, primero, y de la progresiva influencia de la economía de mercado acrecentando la independencia social de cada individuo.

El ayni sería, asimismo, un marcador de la capacidad relativa de cada individuo o de cada familia para producir alianzas fuera del grupo doméstico, en el sentido de que el número de aynis que se pueden convocar y el número de individuos que se pueden reunir constituiría el límite habitual de su grupo de relación para la ayuda mutua. Este grupo se presenta, en el marco de los aynis, como parte de una estructura social que estimula las alianzas entre iguales, pero que las limita a la capacidad individual específica que uno tiene de mantenerlas, en cuanto este mantenimiento depende de hasta qué punto cada persona puede devolver lo que ha recibido de otras.

En este sentido, el marco de la alianza representado por los aynis está experimentando una evolución consistente en que cada vez es más limitada la reserva de fuerza de trabajo disponible, en la medida en que la expansión o ampliación de la estructura ocupacional asalariada permite ingresar mayores cantidades de dinero, lo cual hace que los aynis tradicionales, centrados en los trabajos de ayuda mutua, tengan ahora un carácter más utilitario, y en tal caso empiezan a restringirse los ámbitos de la reciprocidad a medida que uno depende menos de ciertas colaboraciones que

antes se consideraban tácitamente inscritas en la relación de intercambio, como serían la asistencia en partos y enfermedades, el préstamo de alimentos y de enseres domésticos y otras formas de reciprocidad incluidas en los aynis. El hecho de que muchos artículos y prestaciones se adquieran fácilmente en el mercado, merced a la mayor disponibilidad de dinero, hace que se esté reduciendo la extensión y número de prestaciones previstas en los aynis tradicionales.

Por estas razones, la evolución del ayni puede preverse en la dirección de un desplazamiento hacia la simetría inmediata, no a largo plazo. Por añadidura, puede preverse una reducción en lo que atañe al número de personas comprometidas en las obligaciones de devolución en los aynis de trabajo. Puede que sea así, cuando pensamos en que la entrada de implementos mecánicos en el trabajo se presenta no sólo bajo la expectativa de un aumento de la productividad, y como equivalente de un desarrollo de la diversificación ocupacional y de una mayor complejidad de la estructura social y económica, sino que también, y por lo mismo que reducirá la fuerza de trabajo empleada en la agricultura, reducirá el número de personas que actúan a nivel de ayuda en trabajos agrícolas. De este modo, los aynis tendrán un carácter más reducido en cuanto al ámbito de personas comprometidas en alianza para el trabajo, lo cual supone que disminuirá el sector de las obligaciones sociales derivadas del compadrazgo. Será así en la medida en que parte del compadrazgo resulta ser una función de la necesidad de ser ayudado uno por otros.

Esta prospectiva contempla, pues, una evolución específica del ayni a partir de la mayor circulación y empleo del dinero, y a partir de una reducción de la cantidad de personas ocupadas en la agricultura. En esta prospectiva, el ayni reduce su capacidad de determinación social. Como contrapartida, aumenta el grado de individuación, lo cual significa que el sistema se orienta paulatinamente hacia una redistribución o reinterpretación de los mecanismos de la alianza considerada a niveles diádicos. El aumento de la presión urbana actúa sobre el gasto o los consumos, pero es evidente que también actúa sobre la ideología de los

campesinos. En la ideología del ayni esta presión se refleja por medio de una disminución de las obligaciones derivadas de la interdependencia entre la fuerza de trabajo ocupada en la agricultura de subsistencia.

Y así aparece que los aynis comienzan a perder la capacidad coactiva de la necesidad y se convierten en opciones individuales marcadas por una mayor tendencia hacia la selección social. El decrecimiento de los porcentajes relativos de población activa, como resultado del incremento de la escolaridad infantil y juvenil, está asimismo influyendo en la formación de una ideología económica dinararia que piensa más en la prestación retribuida en salarios que en la prestación retribuida en trabajo. Por eso, la tendencia a reducir el número de compromisos en aynis es una tendencia que incluye el deseo de los individuos a orientar sus intercambios sociales más en el sentido de una reciprocidad por amistad elegida que por amistad necesaria.

La minka

A partir de la incapacidad relativa de reclutar fuerza de trabajo dentro del contexto de un ayni se produce una readaptación en el sentido de solicitarse ayudas a quienes no necesariamente esperan que les sea devuelta con el mismo carácter. A diferencia del ayni, que incluye simetrías a largo plazo y que, por lo mismo, supone una clase de reciprocidad muy amplia, la minka se aplica sólo a la prestación de trabajo, y suele manifestarse entre personas de estatus desigual. En gran medida se trata de una asimetría social que se refleja en el modo diferente como dos personas se obligan una con la otra. Esta asimetría se inicia a partir del momento en que uno no puede devolver aynis por haber rebasado su capacidad de trabajar para otros.

O sea: mientras su número y extensión de terrenos a trabajar es equivalente a una capacidad económica y social de solicitar y devolver lo que recibe de otros, uno se compromete en aynis. Pero si esta capacidad disminuye a causa de reducir sus propiedades hasta el punto de depender sólo de su fuerza de trabajo doméstica, y de algún que otro amigo

y compadre, entonces queda disponible para trabajarles a otros, más que en régimen de ayni, en régimen de minka. Por el contrario, si uno aumenta la superficie de sus chacras, y por esta razón necesita la colaboración de otra fuerza de trabajo que no sea la suya propia o doméstica, entonces el régimen de ayni sólo alcanzará a aquel número de individuos con los que pueda devolver en igualdad de reciprocidad. El resto de la fuerza de trabajo actuará en función de minka.

De ahí resultará que quien tiene mayor superficie de tierras que otros suele tener también más estatus que los demás campesinos, lo cual significa que el sistema interno de estratificación guarda una relación indudable con la extensión de propiedad acumulada y de su rendimiento per cápita. Como consecuencia de la acumulación de riqueza y de poder social se producen distancias sociales entre las personas, de manera que entre el que tiene más propiedad y más status y el que tiene menos de ambos se produce así una relación asimétrica que aumenta con la misma distancia social. Según eso, el estatus diferenciado en términos de propiedad se manifiesta por medio de la sustitución gradual del ayni por la minka, en especial por la imposibilidad creciente de unos y otros en cuanto a poderse «contestar» simétricamente.

El carácter de su interdependencia es también asimétrico en el sentido de que uno da al otro ayuda diferente a la que recibe de éste. Uno da, por ejemplo, trabajo, y el otro le devuelve con algún préstamo en dinero, hasta a veces convertirlo en un deudor vitalicio. O puede que intervenga en su favor haciendo alguna gestión referente a procurarle un fallo judicial favorable en un litigio o simplemente basta con que se convierta en su compadre. A medida, pues, que uno puede actuar en forma de reciprocidad o de ayni, y si su estatus le permite afrontar un dispendio de prestigio, en esta medida su capacidad para convocar aynis es sustituida por la capacidad de convocar minkas. En función de esta estructura, la minka constituye una evolución del sistema de ayni. Es una forma de cooperación que surge de la acumulación paulatina de la propiedad de unos cuan-

tos, hasta transformar en asimétricas las relaciones sociales y de producción que inicialmente fueran simétricas.

En una minka la reciprocidad es asimétrica porque viene a ser como una variable del sistema de dominación local. Es, asimismo, una adaptación del poder a las posibilidades transformativas que le ofrece la estructura tradicional del ayni en función de la distribución relativa de la propiedad y del poder político local. Pero, en todo caso, este poder no deja de ser ejercido dentro de una orientación amistosa. Esto es, la relación es cordial, pues el ambiente social en que se desenvuelve el trabajo mantiene un carácter festivo. Sin embargo, es también el reflejo de desigualdades sociales.

En Chincheró la minka sugiere el desarrollo histórico de un trabajo de cooperación dado a las autoridades locales y a las personas de aquellos que han tenido el poder en las comunidades y que, como consecuencia, han desempeñado un cierto rol de dominación a escala local. En los términos de Max Weber (1944, IV, 9), esta dominación no siempre se da en las relaciones económicas, aunque éstas vienen a ser su medio o instrumento, y su efecto o expresión material.

El rol de dominación lo desempeñan individuos o familias que, en el curso del tiempo, y aprovechándose de la dinámica del poder conferido a ciertas funciones —curaca, varayoc, personero, juez de paz, gobernador, economista de la Parroquia, etc.—, han dispuesto del privilegio de contar con la colaboración de la fuerza de trabajo comunera o de los ayllus, a título de obligaciones institucionalizadas. Como resultado, han desarrollado las ventajas inherentes que se desprenden del hecho de disponer de los servicios de los comuneros. Por este medio han logrado, a la par que una mayor producción, obtener mejores y más extensas tierras de cultivo. En el transcurso del tiempo, cada uno de estos factores se ha convertido en una doble ventaja: más propiedad y más producción y, como consecuencia, un incremento relativo de la capacidad de dominación a nivel local.

Las primeras expectativas emanadas de una organización política de los ayllus, y posteriormente de las comunidades,

donde los comuneros estarían obligados a servir, con carácter gratuito o, lo que es igual, sin obligaciones de devolución simétrica de la prestación a sus autoridades propias, han creado ,a lo largo del tiempo, la acumulación de desventajas y diferencias, sociales y económicas, que sumadas a las políticas, han contribuido al desarrollo de una desigualdad interna basada en el estatus, más que en el rol, ya que la base productiva universal ha sido siempre la agricultura y, secundariamente, el ganado. La evolución del sistema ha consistido en que aquellos que tuvieron el poder local a comienzos de las distribuciones desiguales de propiedad fueron, asimismo, los que cobraron las ventajas del estatus. De ahí resultó que los aynis constituyeron una solución económica insuficiente. La minka sugiere, por lo tanto, el desarrollo de los resultados de la desigualdad en la distribución del estatus. Dicha desigualdad implica la emergencia de familias más poderosas unas que otras, y en este sentido la minka refleja una ayuda característica donde, según el tipo de prestación, unos acumulan excedente y poder, y otros se limitan a mantenerse dentro del marco de las posibilidades o equilibrios y azares de la subsistencia.

En algunos casos, pero promovidos en su origen desde fuera del sistema local, ha existido movilidad vertical cuando algunos individuos han ascendido de estatus al regresar a sus comunidades después de un período de ausencia de ellas, durante cuyo tiempo han ganado en experiencia y en capacidad de maniobra social. Este progreso individual les ha permitido desempeñar, a su regreso, un papel dirigente por la vía de la influencia personal y de la promoción de sus personas dentro de sus comunidades. El sistema de elección para los cargos o posiciones dirigentes en los ayllus ha sido así un trampolín, primero, para elevarse al estatus, y segundo para la acumulación de una riqueza y un poder diferenciadores. Este poder se ha producido en asociación con el prestigio personal y con la capacidad de maniobrar uno mejor que los demás campesinos en el seno de los ayllus, así como ha sido una extensión de esta capacidad para maniobrar fuera de ellos en función de la sociedad nacional.

El sistema local no ha sido hereditario, porque formal-

mente ha dependido siempre de la elección política y del control de la propiedad común por parte de las asambleas campesinas. Estas asambleas han mantenido una tradición comunitaria donde la autoridad ha sido ejercida a través de un consenso de los jefes de familia asistidos por sus parientes. No obstante, el sistema de autoridad política, una vez establecida por las votaciones nominales de los campesinos, ha destacado por la tendencia a reforzarla dentro de un grupo de individuos que sabían leer y escribir, que tenían habilidad oratoria y persuasiva, y que demostraban energía para conducir los asuntos de la comunidad.

Dadas estas cualidades, los dirigentes de la vida local se han visto beneficiados por las prestaciones de los campesinos, y en cierto modo han acumulado prebendas que les han permitido reforzar su posición social hasta incluso constituir muchos de ellos un grupo de poder dentro de cada ayllu o comunidad. Aunque los mestizos han sido más bien un grupo intermediario entre la sociedad nacional y los indígenas, y han sido asimismo los que han ejercido el poder decisorio a escala distrital (7), sin embargo, su poder para estabilizarse ha necesitado del apoyo, más o menos tácito y abierto, de los líderes indígenas gobernando en los doce ayllus que forman dentro del territorio tradicional de Chinchero.

Desde luego, estos doce ayllus tienen, o han tenido, su propio régimen de tierras y se han definido por su relativa autonomía interna, pero debido a que han dependido, a escala política, de las decisiones del Concejo distrital, los miembros de éste, Alcalde y concejales, han representado algo así como una superestructura política superior cuyo control ha estado en manos más de los mestizos que de los indígenas. Este control ha permitido desarrollar un poder superior al de los ayllus y ha condicionado las decisiones de éstos al obligarles a aceptar o adoptar las direcciones po-

(7) Chinchero es distrito de la provincia de Urubamba, y a su vez ésta forma parte del departamento del Cuzco. Los chincheros oscilan económicamente, sobre todo, y judicial y políticamente, entre Urubamba y el Cuzco, precisamente porque en ambas poblaciones existe el poder que los vincula a la sociedad nacional.

líticas del Concejo. Este condicionamiento ha significado la creación de intereses de dependencia, a escala asimétrica, entre mestizos e indígenas, y entre las autoridades de éstos y sus gobernados, coordinando su estrategia social. La minka ha sido una clase de institución adaptada a estas desigualdades de poder y de estatus. La mano de obra indígena ha sido, pues, la base del trabajo de las minkas, y han sido precisamente los individuos más desposeídos de propiedad quienes han podido ser reclutados con mayor asiduidad.

En este sentido ha sido frecuente la alianza entre ambos grupos dirigentes, y de dicha alianza se han beneficiado mutuamente desde el punto de vista político y, por ende, económico que desarrollaban en función de sus necesidades relativas de apoyo para sus maniobras. Por esta razón, el estatus personal ha crecido vinculado a un sistema de controles intervenidos débilmente por los ayllus en relación con sus líderes locales, y de éstos en relación con los mestizos o personas corporativamente separadas de los indígenas.

El que la propiedad común haya sido repartida según las necesidades de sus miembros no ha sido obstáculo, sin embargo, para que algunos aprovecharan la situación de poder a partir de las dificultades económicas, sobre todo deudas, de algunos campesinos y de coyuñturas políticas favorables que les inducían a adquirir tierras de éstos en condiciones muy ventajosas. En tal caso, deudores y acreedores han constituido una diáada de componentes asimétricos cuyo desenvolvimiento se ha producido desde la ejecución de los privilegios adjudicados al poder local. En cualquier caso, el poder y el estatus en las comunidades o ayllus no han sido sólo una función local, pues ha dependido grandemente de las decisiones emanadas del sistema político nacional, sistema que refrendaba o anulaba, según los casos, su confianza en las autoridades locales.

En su origen, la estratificación social interna ha estado abierta en varias ocasiones por las influencias ejercidas durante el curso del intercambio de sus individuos con la sociedad urbana: relaciones políticas y económicas. Por eso, y dentro de esta perspectiva, la estratificación social se ha

definido conforme a los siguientes cauces: 1) el de los cargos políticos internos y sus desarrollos y acumulaciones inherentes de poder y de propiedad; 2) el de la movilidad social realizada por individuos que han tenido experiencia urbana y que la han utilizado en sus comunidades, detentando desde entonces un cierto ascendiente y estatus sobre sus compañeros; 3) el de los mestizos que, poco a poco, han incidido en las decisiones políticas de los ayllus, hasta condicionar su proceso histórico, y 4) el de las autoridades nacionales interfiriendo en la política local a base de nombramientos de personas y de leyes reguladoras de su acción interna.

Por añadidura, en varios casos el poder ha estado asociado con el grado relativo de alfabetización de sus individuos. Así, los capaces de leer y escribir han tenido, además del control del sistema de información, la oportunidad de ejercer el control de sus propias comunidades, en cuanto éstas han confiado a dichos individuos la gestión y la representación de sus asuntos. En una sociedad como la de Chincheró, donde hasta hace pocos años era casi general el analfabetismo, los alfabetizados obtenían grandes ventajas sociales, no sólo porque eran designados para los puestos dirigentes por sus propias comunidades, sino también porque eran preferidos por las autoridades nacionales en atención a que podían redactar documentos y oficios. Esta era también una buena razón para que sus propias comunidades los condujeran a los cargos políticos. De esta manera, el grupo de alfabetos era el constituido por las personas más proclives a ejercer el poder local, y en cierto modo ser indígena era equivalente a ser analfabeto.

A partir de estas premisas, el desarrollo institucional de la minka tiene su origen, pues, en el hecho relativo del tamaño de la propiedad y del poder específico de ciertos roles relacionados con la gestión y representación públicas, esto es, con la política. Este hecho es el que ha contribuido mayormente a la configuración progresiva de diferenciaciones de estatus y de poder. En la minka éstas se revelan de forma consciente en las actitudes de los individuos: de dominación y de subordinación. El mantenimiento de estos

caracteres en la minka depende, entonces, 1) de que ciertos propietarios carecen de efectivo para pagar en dinero el trabajo que reciben de otros; 2) de que la superficie de su propiedad excede a su posibilidad de trabajarla conforme al sistema de ayni, y 3) de que su poder social les permite controlar a las personas de los propietarios pobres enajenando su fuerza de trabajo. Es a partir de tales hechos que el ayni es sustituido evolutivamente por una minka.

En ésta, el factor estructural más relevante lo constituye el hecho de que su organizador suele ser una persona con propiedad cuya superficie es mayor de la que puede trabajar con el auxilio de su propio grupo doméstico y con aquellos otros individuos que le están obligados por su condición de parientes o de compadres. Esto supone que uno carece de la capacidad suficiente para devolver a otros los aynis que pudiera concertar. Es en este sentido que un grupo de individuos participantes en una minka quedan fuera del sistema de reciprocidad simétrica. Así se ajustan a una clase de relación que resulta de necesitar fuerza de trabajo, unos, y de necesitar apoyos de autoridad, otros.

De esta manera, algunos de los que trabajan en una minka pueden ser identificados como parientes del dueño de la chacra o como personas que colaboran con éste a título de ayni. Mientras, otros lo hacen con el carácter de gentes que necesitan colaborar, bien porque de esta colaboración puede emerger un apoyo para alguna de sus causas particulares, bien porque una minka es una oportunidad vicaria de asociarse simbólicamente con el poder, o bien porque uno está en deuda personal con el dueño de la chacra. Esta deuda no supone estar necesariamente determinada por algún préstamo; puede estarlo en función de favores recibidos en forma de protección política y social, y en concepto de cliente, o puede ser en muchos casos el efecto de una coerción ejercida intrínsecamente como poder moral de una persona sobre otra.

Toda posición de debilidad supondrá una necesidad de alianza, aunque en este caso los términos de la debilidad son asimétricos, porque mientras la debilidad del subordinado refiere a su necesidad de proteger su ego de su desamparo

social, la debilidad de la autoridad refiere a su necesidad de fuerza de trabajo. Mientras la primera clase de debilidad se corrige mediante la asociación del ego débil con otro psicológicamente fuerte, la segunda se corrige mediante la capacidad específica del económicoamente fuerte para atraer al económicoicamente débil. La figura dinámica de esta relación es eminentemente patriarcal: asume el carácter de una explotación asimétrica del yo del otro, en la que mientras el poder patriarcal se refuerza a través de su propia capacidad de reprimir y de retirar su protección, o de paralizar la acción «filial», esta última pretende reforzarse, asimismo, en su estructura dependiente a través de su relativa capacidad para designar a otro, el ego social y psicológicamente poderoso, como persona a la que someterse, a cambio de sentirse protegida, y hasta liberada en este momento de su ansiedad de protección. El contexto tradicional de la dominación se concreta, pues, dentro de los límites del marco de esta interdependencia diádica.

* * *

A partir de este punto, la pregunta que nos hacemos es: ¿cómo es una minka? En realidad, el esquema es muy sencillo. Consiste en convocar el propietario de una chacra a sus familiares, amigos y vecinos, así como a quienes quieran agregarse a un trabajo de los llamados grandes. Casi siempre se trata de un trabajo que debe hacerse con carácter urgente porque es coyuntural, esto es, corresponde a la necesidad de hacer un trabajo intensivo, generalmente agrícola, en un solo día. El que deba ser hecho en un día obedece a varias razones. Una de ellas, la de que cada propietario está obligado a realizar un gasto de prestigio en comida, bebidas y, a veces, música. Por este motivo, si el trabajo demorara varios días podría resultar antieconómico. Otra razón es la de que los trabajadores en una minka suelen estar comprometidos en aynis y minkas y deben cumplir estas obligaciones a lo largo de períodos cortos, los del tiempo coyuntural asociado con el ritmo del año agrícola. Pero, en todo caso, la convocatoria de fuerza de trabajo en una minka suele ser mayor que la de un ayni, de manera que su estructura social es más compleja.

Debido a que el condicionamiento básico de esta convocatoria urgente de mano de obra es coyuntural o meteorológico, las épocas de minkas y de aynis coinciden con la ocupación plena de la totalidad de la fuerza de trabajo disponible. Los que tienen poco terreno son los que terminan antes con el trabajo de roturación o de cosecha o de siega o de aporque de papas. Por este motivo, los pequeños propietarios conciernen sus aynis en función del tamaño de sus propiedades o superficies de cultivo. Por eso, si por su pequeñez relativa la ayuda que necesitan es, por ejemplo, de sólo cinco hombres, entonces su compromiso inicial para aynis se limita a estas cinco personas. Se tratará, pues, de una obligación para cinco días. Estos son los campesinos que disponen de más libertad para participar en minkas, ya que sus obligaciones en aynis acaban más pronto que cuando se trata de otros que tienen mayor número de charras y una más extensa superficie que cultivar.

De acuerdo con eso, cuanta menos es la cantidad de tierra que se posee, más asequible resulta ser la persona a los efectos de ser solicitada para una minka. En estas condiciones, mientras los aynis reúnen personas de estatus semejantes, las minkas tienden a constituir una estructura social más heterogénea, precisamente porque en su origen son ya desiguales los tamaños de sus propiedades respectivas. Los más pobres son, por ello, quienes aparecerán en mayor cantidad reunidos en una minka. Por lo tanto, sólo el ayni retiene la mayor pureza relativa en términos de simetría social.

En principio, si uno es un propietario pudiente, necesitará más fuerza de trabajo que los demás campesinos. Asimismo, si es persona de gran prestigio su capacidad para reunir mano de obra gratuitamente será mayor que si tiene poco. Si tiene prestigio, su capacidad de convocatoria será relativa a la cantidad de clientela que como autoridad tradicional haya podido reunir él, y sus generaciones anteriores, en función de intereses y de vínculos de variado tipo. Si su prestigio no es muy grande, además de las compensaciones que pueda proporcionar el trabajarle a él los pobres, es probable que se vea obligado a pagarles alguna pequeña

cantidad en efectivo e incluso deberá regalarles alimentos. Pero, asimismo, es probable que sea solicitado para alguna clase de favor, comprendida la misma expectativa de un pedido de compadrazgo.

Para muchos pobres la minka representa una oportunidad de satisfacer ansiedades orales, ya que son muchos los que procuran acudir a estos trabajos para saciarse con bebida y comida, por una parte, y con la fiesta misma, por otra. En este caso, la minka se plantea como una extroversión de personalidad en la que los deseos orales reprimidos encuentran una ocasión de liberarse, lo mismo que los sexuales en la medida que a la culminación festiva sigue una borrachera e intentos de satisfacción sexual irrestricta a partir de las confusiones de la conciencia nocturna.

La disponibilidad relativa de la mano de obra es una función de la coyuntura meteorológica, por cuanto ésta exige una concentración rápida de aquélla sobre una base intensiva donde a la ansiedad económica se suman las ansiedades de las ayudas y de la reciprocidad en ellas. Dichas ansiedades son parte de un sistema de seguridad—ansiedad—seguridad cuya dialéctica está coordinada por medio de las ayudas coyunturales. Empero, en la minka estas ayudas son una función del poder y del estatus en la medida en que uno es solicitado según su capacidad social para dar y devolver, y de acuerdo con la simetría relativa de la clase de relaciones diádicas que mantienen unos con otros en esta reciprocidad.

Resulta, asimismo, que el reclutamiento de campesinos para una minka se basa en la disponibilidad relativa de éstos, pero además se basa en la coacción que pueden ejercer sobre uno las obligaciones sociales contraídas con otros, y por aquellos que pueden trabajarle al dueño de una minka. En gran medida, si la obligación no está muy coaccionada —compadrazgo y amistad—, el salario o la expectativa de alguna compensación son los ingredientes sucedáneos que pueden llevar a los campesinos a una minka. Por añadidura, como la minka requiere, generalmente, mayor número de trabajadores que un ayni, entonces, además de la coacción implícita en los factores aludidos, se acentúa el atractivo de otras compensaciones: la fiesta y las satisfa-

ciones epicúreas que siguen al trabajo constituyen una de las formas de atraer personal. El prestigio del anfitrión, su generosidad relativa y las expectativas sensuales —la fiesta y su secuela de extroversiones— son alternativas entre los alicientes necesarios para reclutar la fuerza de trabajo que se solicita. En otro sentido, la identificación del campesino con el «patrón» o dueño de la chacra es también un factor importante entre los atractivos de la minka; en principio porque esta identificación representa resolver ansiedades de otro carácter: las tensiones derivadas de la desigualdad social y, con ellas, el deseo de reducirlas mediante las asociaciones de alianza.

En tal caso, esta identificación produce el deseo profundo de aproximar socialmente, a través de la reunión de sus personas, a los individuos que son diferentes en estatus, de manera que reduciendo las distancias psicológicas que les separan, se incrementa la conciencia de una interdependencia que hace socialmente valiosos y necesarios a unos y a otros. La idea de utilidad y de necesidad mutuas es indispensable al objetivo de la minka y colabora también a la función de abrir el ego, usualmente reprimido, del campesino pobre. Esta asociación supone sublimar la ansiedad del ego campesino empobrecido por su status de inferioridad al crearle la conciencia de que su asociación con una fuerza poderosa es equivalente a resolver la ansiedad, o por lo menos es equivalente a disminuirla mediante el alivio que suponen la identificación con un poder y el mismo epicureísmo de la oportunidad de realizarse sensualmente.

En la minka el empresario es el propietario de la chacra que hace trabajar. Este es así el individuo que controla el proceso del trabajo que designamos, asimismo, como asimétrico y que se distingue porque en su curso se utilizan opciones individuales de personas dependientes. Esta dependencia lo es más en el sentido social que económico, entendiendo que las relaciones económicas de dependencia son, en este caso, indirectas, mientras que, en cambio, son directas las sociales y de personalidad. La asimetría de la prestación económica resulta en que uno, el campesino pobre, da trabajo a cambio de la cordialidad del campesino más rico.

Uno puede reunir, comparativamente, la mayor fuerza de trabajo para una minka, cuanto más elevado es su estatus social, pero asimismo cuanto mayor es su capacidad para favorecer, a cambio, a quienes le ayudan. Si, como es habitual, le ayudan los más pobres, entonces éstos constituyen una especie de clientela del poder interno. El intercambio entre éste y aquélla se formula como una obligación discontinua, dependiente del grado de estabilidad del poder, por una parte, y por otra de la estabilidad relativa del sentimiento de retribución que experimenta la clientela. En este sentido, la minka constituye un procedimiento de validación continua del poder, y para que éste se ratifique es indispensable que no agote su capacidad relativa de negociación con la clientela.

Por ello, y como sea que la minka no es formalmente obligatoria, y como sea que representa una decisión voluntaria, la cooperación viene sugerida al individuo por una especie de doble funcionalidad social: 1) la determinada por las asociaciones de prestigio o por el carácter vinculante de los compromisos de compadrazgo y amistad; y 2) la determinada por el incentivo sensualizante de la fiesta y de las retribuciones emocionales implícitas en toda liberación de ansiedades. En nuestra experiencia, y como ejemplo, en una minka organizada para construir una casa, vimos gente obligada en concepto de ayni y gente incorporada por decisión propia. Asimismo, otros trabajaban contratados por dinero o por compensaciones convenidas, como eran dos carpinteros-albañiles. En conjunto, el grupo laboral era heterogéneo, ya que incluía dos tipos de reciprocidad, ayni y minka, y otro de *makipura* o prestación contratada por salario.

El hecho de que una minka suponga la recluta de mano de obra en función de insuficiencias coyunturales implica también que son necesarias ciertas cualidades de personalidad para el objeto de atraer a la fuerza de trabajo. No basta con ser poderoso, puesto que la capacidad individual de decisión de los campesinos se mueve, en sus elecciones personales, por los factores aludidos de la atracción y de la identificación interpersonales, además de por los grados es-

pecíficos de obligatoriedad que puedan derivarse del sistema de alianzas. Esta posibilidad individual de decidir se funda en el carácter de la estructura social: el sistema de dominación interna en Chinchero está basado en la heterocefalia. Esto es: no existe un poder único o centrado en una sola persona, de manera que, como consecuencia, el poder se distribuye entre varios individuos: las autoridades de los ayllus y de las comunidades, del distrito y de los mestizos.

En estas condiciones, la existencia de la heterocefalia contribuye a que los campesinos elijan las minkas en los casos en que sus compromisos de reciprocidad no se han formalizado. Esto significa que los propietarios de estatus elevado se ven obligados a contraer compromisos y a emularse entre sí por medio del ofrecimiento de contraprestaciones que, aunque no simétricas, sean lo suficientemente atractivas como para evitar la desconfianza o la retirada sistemática de prestaciones. Para evitar la discontinuidad se fundan intereses de obligaciones mutuas. Los más comunes se relacionan con vinculaciones derivadas del compadrazgo. En este sentido, los campesinos siempre solicitan como compadres a individuos de estatus más importante que el suyo (cf. Esteva, 1970-b, p. 57 ss.), y aun cuando las obligaciones puede que sean asimétricas, sin embargo, las ventajas vicarias de prestigio llegan a considerarse como compensación suficiente a los efectos de producir el reforzamiento del sistema de seguridad de un individuo.

* * *

Hemos ya indicado que las minkas coinciden con los trabajos grandes, donde se requiere una mano de obra numerosa, a la vez que fuerte o capaz de dar un rendimiento satisfactorio. Entran en esta categoría los barbechos, los tampeos, las siegas y las construcciones de casas. En todo caso, cada uno de los campesinos acudirá con sus propias herramientas —chaquitaklia, cutí y lampa— cuando se trata de un trabajo agrícola. Al mismo tiempo, también podrán presenciarse trabajos activados con arados tirados por yuntas. Pero siempre hay en este contexto social una rela-

ción de entrega personal en la que destaca el propósito de quedar bien y de ser recompensado con cordialidad y con amistad, tanto como con devoluciones más o menos simétricas.

Una versión de cómo se colabora en una minka nos fue expuesta por uno de nuestros más enterados informantes de la cultura nativa. La trasladamos textualmente, tal como fue grabada, porque refleja tanto su carácter de eventualidad coyuntural como también el hecho de que es una decisión individualmente sugerida. A la vez que describe una relación social, también describe la idea de que sus limitaciones no se restringen al acto de trabajar, sino que, además, incluyen el acto de reunirse y de divertirse. El diálogo dice así:

Informante. «Una minka es una persona de buena voluntad que ayuda en la chacra a cualquiera, a los otros. Entonces no nos cobra ni medio (8). Sólo necesita él la comida y la tomada. Ese es minka. La minka, con buena voluntad no más va. No está obligado a devolver. Ese es minka.»

Yo. «Pero, en la minka, ¿no está uno obligado a devolver?»

Informante. «No. Si tiene voluntad, se va. Si tiene voluntad, entonces tal día habría venido. Entonces, ahora él también necesitará. También voy, pues..., como ha venido minka, no más vino ese día. Pero yo también. A mí no me ha avisado. En la minka no se avisa. Uno va, y dice: ¡Yo quiero trabajar contigo! ¡Y ya! O si no, a un amigo dice: ¡Oye, tal día Fulano hace trabajar. Podemos ir a ayudarlo! Entonces, dicen: Entonces, ¡listo! Yo voy de minka, ¡ya! ¡Ya está, ya se van!»

Yo. «¡Como una fiesta!»

Informante. «¡Sí, como una fiesta!»

Yo. «¿Cuántas minkas se hacen al año?»

(8) Este informante ejerce un estatus de autoridad importante en el ámbito distrital. En el contexto hace referencia a los que le ayudan cuando necesita colaboración. Da a entender que quienes le ayudan lo hacen sin percibir dinero, y tampoco le colaboran para el objetivo ulterior de ser correspondidos.

Informante. «Junto con aynis, por lo menos 50 ó 60. Por ejemplo, aquí en la chacarería, en agricultura, siempre un hombre hace trabajar su chacra. Tiene que haber, por lo menos 12, 15 ó 20 personas para que terminen el trabajo aquel día. Entonces, termina su trabajo aquel día. Bueno, supongamos que haya 20 personas. Entonces esas personas, en tiempo de primera lampa, terminan toda su chacra, su papa, su olluco, así. Entonces tiene al otro día lo mismo el hombre que ha hecho trabajar, tiene que ir también, pues, a regresar su ayni» (9).

Como vemos, la minka está condicionada por la técnica de producción, en el sentido de que el tamaño de su estructura social depende no sólo del tamaño de la superficie a trabajar, sino también de la capacidad inherente a las técnicas o herramientas empleadas para cultivar. Esto es, la minka representa una función de la cantidad de trabajo o de rendimiento que se puede dar en una unidad de tiempo y de espacio. Debido a la restricción tecnológica, a las herramientas que, por lo mismo, imponen límites a la producción, los propietarios, la mayoría, que aplican sólo la fuerza muscular y los implementos señalados a la producción, son los que más dependen de este sistema de minka. Por lo demás, un trabajo de lampeo que ocupe a unos doce hombres puede ser terminado el mismo día, mientras que si lo hiciera un solo individuo tardaría en completarse unos quince días. De no contar con la colaboración social, sobre todo durante el lampeo de diciembre, decía un informante: «Uno no más no podría avanzar». Una idea aproximada de la mano de obra que se requiere en una minka puede dárnosla el hecho de que, en un caso, el barbecho de medio topo de terreno, equivalente al sembrío de una carga de papa (= 5 arrobas), necesitó cinco hombres, aunque en otros casos se me dijo, y dependiendo de la topografía y calidad de las tierras, pudieran ser menos o más, incluso diez individuos.

(9) Aunque en el contexto ya se advierte la matización o diferencia entre ayni y minka, es frecuente que se usen indistintamente ambos conceptos, y en este caso, a veces se producen confusiones. No obstante, es en las situaciones específicas en términos de obligaciones y de opciones donde se establecen las diferencias.

En el caso de terrenos cuyos dueños poseen arados romanos y caballerías, el trabajo es menos duro, pero su intensidad no suele decrecer, si tenemos en cuenta el hecho de que los campesinos chincherinos aportan al mismo una fuerte dosis de amor propio. No siendo para muchos una obligación estricta, sin embargo, todo trabajo de ayuda se desenvuelve dentro de un marco institucionalizado de emulación intensiva.

Dada esta necesidad de eficacia productiva, la minka tiene prevista su propia estructura interna o sistema de roles estatus. Por ejemplo, en una minka de lampeo constituida por diez hombres, aparte de la persona del dueño ejerciendo el papel de empresario, el grupo laboral está constituido conforme a los principios estrictos de la división social del trabajo: hay roles más cualificados que otros. Los más importantes son el de *collana* y el *cáihua*. El primero desempeña la función de director del trabajo y es nombrado por el empresario antes de iniciarse la actividad. Este nombramiento se hace en consideración a ciertas cualidades, compulsadas por el anfitrión, como son: prestigio personal ante los demás trabajadores del que va a ser elegido para este cargo, habilidad, técnica y capacidad para ser respetado por el grupo laboral en función de su persona y de la tarea específica. Como director de ésta, el collana se presenta a los ojos de los demás como el modelo a imitar, y para ello ocupa la cabeza del grupo, dando el ejemplo de cómo hay que ejecutar el trabajo. El cáihua es su ayudante, y es nombrado por el collana, y su función consiste en situarse detrás de los trabajadores. De él se espera que corrija sus desfallecimientos y retrasos, de manera que el conjunto laboral se desenvuelve como una unidad sincronizada, cuyo rendimiento se asegura por su propia organización, simultáneamente estimulada por su cabeza, el collana, y coaccionada por su cola, el cáihua. El resto de los miembros del grupo ocupa la posición intermedia entre ambos.

De este modo, un trabajo de minka tiene su propia disciplina y asegura sus fines a través de sus normas y de sus premios. En la minka, como en el ayni, el trabajo individual representa como una prueba pública de buena voluntad personal, y en ellas el rendimiento y la calidad del trabajo

desempeñados por un individuo son también un seguro o merecimiento de respeto ante los demás. El valor de uno es así demostrado en el curso de una minka, porque ésta es también un método de consenso social. Por esta razón, una minka viene a seleccionar y a promover estímulos que son causa y efecto de las relaciones productivas y del sistema de roles-tatus.

Dentro de estas relaciones, el amor propio o estímulo moral de uno mismo en su contrastación ante los demás ejerce una función de emulación mutua. Y, asimismo, es también cierto que aun siendo un sistema de ayuda, la minka es también un sistema de ansiedades que viene reflejado en los mismos estados de rivalidad que se manifiestan en el curso de esta clase de trabajos. Así, por ejemplo, un collana es el jefe del grupo de trabajo, pero en el desarrollo de éste pueden observarse tensiones interpersonales de carácter profundo, como cuando cualquier debilidad en la tarea de dirigir a otros se atribuye a la brujería (cf. Esteva, 1970-a, p. 50 ss.) ejercida por algún enemigo envidioso, actuando solapadamente entre los mismos envidiosos presentes, interesado en el fracaso de su rival, el collana.

Así, el curso de estos trabajos no siempre nos ofrece una imagen solidaria y placentera, pues en su seno la lucha por el «respeto» toma el aspecto de estados de rivalidad en los que el triunfo de uno se racionaliza como la debilidad del otro. Esto implica que existen recelos y desconfianzas sociales capaces de traducirse en poderosos focos de ansiedad interpersonal, apenas contrarrestados por el deseo común de mantener al grupo unido en la actividad. En su origen estas ansiedades son una muestra de la agresividad latente, encubierta, y que pocas veces emerge a la superficie por el temor que se tiene a las capacidades ocultas de la brujería y por el temor, asimismo, de que éste termine por disociar la voluntad creadora del sujeto. El que sean frecuentes estas relaciones es un indicio de la debilidad del ego campesino, en el sentido de que su capacidad para afirmarse es muy vulnerable, ya que depende de cuán inmediata considere la interferencia simbólica de otro actuando a través de la amenaza o de la acción misma de la brujería contra su eficiencia.

En realidad, el efecto de la idea de estar amenazado por otro se configura a modo de ansiedades consistentes en considerarse uno disminuido en su eficacia social o económica, a causa de la interferencia, a distancia, de un rival, en este caso de uno que disminuyendo su fuerza en el trabajo contribuye también a desmerecer su crédito personal ante los demás compañeros. Estas confrontaciones de rivalidad en una minka llegan a constituir un carácter específico, el de una neurosis obsesiva paralizante, esto es, el collana o sujeto de la acción brujeril se percató de la idea de que alguien le estaba perjudicando mientras dirigía un grupo laboral, y desde este momento empieza a disminuir su rendimiento, hasta sentir malestar y tener que ceder su lugar a otro. El collana entendió que su enemigo le había hecho objeto de un maleficio y, por lo tanto, dejó de sentirse capaz de trabajar normalmente. Este enemigo, me decía el collana, actuaba en la minka a través de unos sobrinos que se limitaban a mirarle mal y que, por lo mismo, contestaban indirectamente la hostilidad que se tenían entre ambos. La convicción de que no podría resistir el maleficio fue creciendo hasta sentir la sensación de que las rodillas se le doblaban y de que la vista se le nublaba. Sólo hasta que dejó la dirección del trabajo es cuando empezó a recuperarse, pero este abandono de la tarea fue para él un motivo de sufrimiento que no le abandonó en los días siguientes a la confrontación.

Ninguno de sus rivales fue directamente agresivo, ya que en todo la confrontación entre ambos se manifestaba dentro de líneas simbólicas, las de la brujería y del sentimiento de que su mal podía atribuirse a la debilidad de su posición subjetiva frente a la de su opositor. Pude saber que días después el collana increpó a su enemigo en razón de esta conducta, y asimismo tuve noticias de que los sobrinos del collana pretendían vengarle en alguna ocasión favorable con el pretexto de que se le estaba haciendo daño sin dar la cara.

Los estados de rivalidad están, pues, presentes en las minkas bajo la forma de neurosis obsesivas que toman la forma de intentos de sobresalir unos sobre otros. Tales intentos quedan regulados por una organización del trabajo que, a través de las diferencias de rol, no sólo asegura la efica-

cia del rendimiento, sino que también acelera el espíritu de emulación necesario que lo hace posible en beneficio del empresario de la minka. De esta manera, mientras es una oportunidad abierta de rivalizar, pero asimismo de mostrar su valer personal ante los demás, también es un modo de control social, en tanto supone, por medio del mantenimiento de una cierta tensión, desarrollar la productividad a un nivel conveniente. Esto tiene un doble efecto, pues mientras se produce para otro, también se produce para uno mismo a lo largo de la misma competición. Conseguir el respeto de los demás es no sólo cuestión de sabiduría, más también es cuestión a experimentar en el curso de las justas que mejor prueban al individuo en Chincheró: la del trabajo. Este es un marcador de capacidad económica medida en términos de rendimiento personal, pero en cuanto las oportunidades de competir unos con otros en Chincheró se limitan grandemente, en función de ser su estructura social relativamente poco diversificada, y en la medida en que el trabajo es casi la única forma de experimentarse uno a sí mismo, en esta medida este es también uno de los sectores más localizados de la confrontación social.

La minka es un indicador frecuente de competición social más que económica. Mediante sus valores de dominación y de rivalidad sirve al objetivo de producir mercancías para el mercado. Se diferencia del ayni, precisamente en el sentido de que tanto el tamaño y complejidad de su estructura como la orientación de las relaciones productivas representan una producción que se aplica a la venta y que rebasa, por lo mismo, la orientación de subsistencia. La minka es un síndrome, por añadidura, de que se han desarrollado intereses diferenciados no sólo en las formas de rol-estatus, sino también en las formas de capitalización. Los medios de financiación de los empresarios de minkas son ya mayores que los medios de los demás. Su orígenes han sido ya señalados, pero cabe añadir que la expansión del mercado de trabajo urbano, con su estructura salarial, ha permitido acumular dinero a algunos chincherinos, y esto ha permitido que ciertos de ellos, al disponer de más capital de inversión, hayan diversificado sus actividades económicas, ocu-

pándose a la vez en el comercio, la agricultura y la ganadería. En determinados casos han adquirido más propiedad de tierras, y en tales situaciones se han visto precisados a recurrir a las minkas más que a los aynis. De este modo, el despegue económico de algunos ha hecho también más dinámico el sistema de rivalidad local, ya que la heterocefalia empresarial y las desproporciones crecientes de la propiedad se han convertido en agentes de ansiedad para aquellos cuya inseguridad económica les sitúa en una posición inestable. De ahí el que la minka sea no sólo una confrontación más o menos cordial de rendimiento en el trabajo, sino que también debe pensarse como una oportunidad de confirmarse el ego de cada uno en relación con el del otro.

El efecto, por otra parte, de la mayor participación de la mano de obra campesina en el mercado de trabajo salarial ha consistido en disminuir el número de personas disponibles para minkas, ya que en muchos casos las coyunturas de la temporada agrícola coinciden con las oportunidades de ganar dinero en algunos empleos eventuales. La mayor independencia personal que origina la demanda de fuerza de trabajo pagada fuera del mismo Chinchero hace que muchos campesinos restrinjan su participación en ayudas a las de los aynis, lo cual acrecienta su valor económico individual y hace necesario el ofrecimiento de mejores incentivos por parte de los empresarios. Así, además de que éstos llegan hasta a disputar entre sí la fuerza de trabajo, además de ofrecer alguna cantidad en efectivo a ciertos campesinos, se obligan también a hacer las minkas más atractivas, y para ello acrecientan su carácter festivo y se revelan como orientados a presentarla más épica en su realización. De este modo, ahora la minka marca un período de transición hacia el método capitalista en los aspectos del salario y de la orientación de mercado, mientras que en el de las relaciones sociales todavía mantiene su estructura tradicional de poder y dominación personales combinándose con simpatía y dependencia cordial.

* * *

Si decimos que los sistemas de reciprocidad en materia

de ayudas mutuas simétricas se dan especialmente entre iguales, también es cierto que esta clase de intercambio refiere más a los miembros de los ayllus tradicionales que a quienes las reformas del sistema de propiedad y su mayor contacto con el mercado de trabajo urbano les ha convertido en individualistas. En gran medida es cierto que los aynis y las minkas han sido de siempre instituciones apoyadas en sistemas colectivos de propiedad o de consenso corporativo, mediante las cuales el control del trabajo y de la vida social no era un asunto privado, sino más bien un interés de todos. En la etapa histórica, pero todavía actual en muchos aspectos, de los ayllus, no puede hablarse propiamente de individualismo porque las decisiones relativas a la propiedad y a la producción no han sido asunto privado y porque, asimismo, la solución de los problemas económicos de una familia ha significado, a través de aynis y de minkas, la dependencia de unos y de otros entre sí, por lo menos en alguna fase del proceso.

Desde luego, la forma de la orientación social ha estado fuertemente impregnada de corporativismo en lo que respecta a los métodos de identificación y de control de la propiedad territorial, ésta en principio distribuida en usufructo individualmente, pero dependiente de las decisiones de la comunidad como feudatario último. Empero, y como ya hemos señalado, estos controles se han ido debilitando a través de la misma endeblez política de los ayllus, y con ello el proceso de transgresión de los derechos de éstos a la disposición última sobre la propiedad se ha reforzado mediante las arbitrariedades de algunos mestizos y de autoridades indígenas en busca de su propia promoción como individuos.

En tales condiciones, la minka ha operado como un reflejo de la desigualdad progresiva de la estructura del sistema de propiedad. La minka se ha afirmado como una institución destinada a suplir lo que el ayni no podía ya asegurar: igualdad en la reciprocidad. Desde esta perspectiva, el sistema de minkas se presenta como un producto del readjuste del sistema de propiedad y de las diferenciaciones relacionadas con la capacidad de cada uno para trabajar sus tierras.

Los campesinos de los ayllus que, por otra parte, han estado asociados en el trabajo con hacendados, también recurren a la minka cuando necesitan fuerza de trabajo que no pueden devolver. En el caso de los hacendados, la minka ha venido a ser un procedimiento que corresponde a la necesidad de disponer de mano de obra barata, en cierto modo aplicada a un tipo de explotación que, por su tecnología productiva arcaizante, sólo era económicamente competitiva reclutando la fuerza de trabajo entre las poblaciones débiles y dependientes de los ayllus. En sus desarrollos ulteriores, y en la medida en que la técnica de producción no se ha modificado sensiblemente, la minka se mantiene como un sucedáneo institucionalizado capaz de asegurar la producción de terrenos mayores a los normales.

Asimismo, la minka se ajusta a los casos en que un propietario recurre a la ayuda de personas que no son de su comunidad o de su ayllu, pero que, por ser conocidas y mantener con ellas una relación de cordialidad, pueden ser solicitadas, con carácter coyuntural, y a cambio de alguna retribución. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en Huaypo Grande, una hacienda de religiosos que, después de haberse repartido a los campesinos por la reforma agraria, éstos trabajan individualmente, pero en las épocas de coyuntura agrícola a que hacemos referencia se ven obligados a solicitar la colaboración, en régimen de minka, a campesinos que viven en ayllus y comunidades fuera de la antigua hacienda.

Los nuevos propietarios de Huaypo Grande son personas económicamente más prósperas que las de los ayllus tradicionales y demás comunidades de Chinchero. Asimismo, son individuos de mayor autonomía personal, en tanto no dependen corporativamente de ayllus para determinarse socialmente. Y, además, son individuos más abiertos a la sociedad nacional, y por añadidura proyectan una estructura de personalidad más ambiciosa y agresiva. Se manifiesta en ellos una orientación de personalidad más individualista, y aunque no han desarrollado, por falta de fuerza política, todavía incipiente, un poder estable para la dominación, sin embargo, su tendencia a la afirmación expansiva de su ego predomina sobre la introversión.

Entre estos campesinos de Huaypo Grande el trabajo de ayuda que solicitan de otros lo retribuyen con la misma cosecha de papas, ocas u ollucos que recogen en sus campos. Se hace así porque el trueque de trabajo por producción, cuando no se trata de una colaboración simétrica, es parte de la tradición campesina y porque, además, la escasez de dinero impone acuerdos de esta clase entre los campesinos. Este método de compensación es todavía el preferido por los campesinos que pertenecen a los ayllus arcaizantes. Los del núcleo urbano de Chinchero prefieren el dinero, y, asimismo, prefieren recibir éste conforme a los precios que rigen en el mercado urbano de trabajo. Pero entre los arcaizantes la tradición del trueque de trabajo por producción es preferida porque asegura una provisión de alimentos para el hogar, que no asegura igualmente la percepción de dinero, por ser muy propensos los campesinos a gastar en bebida y fiestas estos ingresos en efectivo. Como ya dijimos en otra ocasión (Esteva, 1970, p. 251 ss.), muchas mujeres presionan a sus esposos en el sentido de que prefieran alimentos, en tanto el dinero es lábil y lo disipan con facilidad en invitaciones y bebidas.

La cantidad de tubérculos que uno recibe por su trabajo es equivalente a lo que puede llevar cargado a la espalda en un «atado». Suele ser una clase de compensación que se recibe por un día de trabajo en la chacra. El valor económico de dicho atado es superior al importe de un jornal o salario legal de un día, el cual era de 35 soles en las fechas de nuestro trabajo de campo. Y así, al preferir el pago en papas los campesinos se ajustan a un trato que sigue, a la par que un cauce tradicional, un modo social de confiar en los valores productivos de la tierra, más que en los valores fijados por el mercado urbano. El precio del trabajo bajo la forma de pagarle en producciones de la tierra se ajusta a la idea campesina de que por este medio uno controla realmente el valor de su trabajo, ya que la medida de éste viene dada, en su conciencia, más por lo que retribuye en seguridad de alimentos y de alianzas que por lo que retribuye en bienes potenciales de inversión. Y, asimismo, el campesino arcaizante siente que controla mejor

su destino y en éste el valor de su trabajo, calculándolo en alimentos, ya que en caso de recibir dinero este valor escapa simbólicamente a su control por ser, en realidad, una especie de control elaborado desde otra cultura, la del mundo urbano, un mundo que llega a su conciencia como una forma alienadora de personalidad.

Con el sistema de retribución en dinero, las minkas se convierten poco a poco en una forma de contrato que no difiere de la de cualquier método de empleo capitalista. La diferencia reside en que durante la fase presente el contrato se hace entre amigos y conocidos, y asimismo entre ellos la relación es personal y entre iguales. Todavía las diferencias económicas que se están manifestando no son suficientes como para constituir un marcador de estatus de dominación según las reglas del capitalismo moderno. Esto implica que la minka tiene aquí en Huaypo Grande un sentido peculiar: el de ser una reciprocidad asimétrica inicialmente producida entre iguales. En tal caso, aunque los campesinos llaman también minka a esta prestación, no obstante, se trataría de un sistema en transición en cuanto reconoce formas —el proceso de solicitar— del contrato diádico tradicional y formas —concepto de pago en efectivo, sin contraprestación simétrica— que pertenecen a condiciones de tipo capitalista. Por ello, pues, esta clase de minka refleja la imposibilidad práctica de devolver ayudas en régimen de ayni y, por añadidura, expresa otro hecho importante: el de que tratándose de pequeños propietarios sin poder político, o por lo menos sin desarrollo de la dominación a nivel de poder local, su capacidad de coacción es mínima, y sólo puede ejercerse a través de los estímulos de la retribución asalariada o de su equivalente.

* * *

Además de hombres, el personal que trabaja en una minka puede estar también constituido por las esposas de éstos y hasta por hijos menores. Todos ayudan de algún modo. Las mujeres suelen cooperar en la preparación de la comida y de la chicha, y asimismo se dedican a servirlas a

los hombres durante los intervalos de descanso que se establecen en el curso del día. También ayudan en pequeños trabajos que requieren un menor esfuerzo muscular, ya que las tareas más pesadas corren a cargo de los varones. Los niños cuidan ganado mientras sus padres trabajan en aynis y minkas, y los lactantes permanecen junto a sus madres, a veces entreteniéndose con lo que cogen del suelo, y asimismo atendidos por otros hermanitos mayores. El conjunto social así formado presenta un carácter heterogéneo en aquellas minkas que son accesibles a todos. La accesibilidad relativa depende, en todo caso, de la distancia entre el hogar propio y el lugar donde se haya convocado la minka. En realidad, las esposas gustan de acompañar a sus maridos, y lo hacen cuando se presenta la oportunidad, pues se trata de ocasiones que, aparte del trabajo en sí, ofrecen el atractivo de la fiesta y de la reunión social entre conocidos y amigos. Por ello, las mujeres tienen gran interés en aprovechar estas oportunidades, porque además de representar un medio de ampliar las reciprocidades entre familias, son también un modo de divertirse y escapar a la monotonía de las rutinas cotidianas. Para el chincherino tradicional una minka es, por tanto, una ocasión de abrir su sociabilidad, aparte de que los más pobres aprovechan ésta para comer hasta hartarse y para beber hasta embriagarse. Excepto los niños y los solteros de ambos sexos, todos suelen emborracharse, incluso algunos de estos últimos.

Compadres y ahijados están obligados a cooperar en las minkas, tanto como pueden estarlo con los aynis, ya que una minka es para ellos como un ayni. La contraprestación que recibirán algunos de sus padres por colaborar en estas minkas puede consistir en alimentos o en medicinas cuando se pongan enfermos. Por lo demás, cualquiera que sea su estatus social, un padrino deberá ayudar a su ahijado en la primera minka que éste convoque, aunque si aquél es una persona de cierto rango es lo más probable que sea dispensada de la solicitud de trabajar. A cambio, se esperará de ella alguna aportación en dinero o puede que contribuya con la bebida, chicha o trago o con alimentos, sobre todo maíz, azúcar, carne, cebolla y papas. En general, el

ahijado, de estatus inferior al de su padrino, deberá participar en todas las minkas que éste convoque.

Muchos de los que convocan minkas son personas que trabajan ellos mismos sus chacras durante todo el año. Cuando llegan estas épocas coyunturales, entonces recurren a la ayuda de otros. Si los terrenos son relativamente grandes, entonces, además de su grupo doméstico, son ayudados por sus compadres y ahijados y por todos aquellos individuos que buenamente se disponen a colaborar. Como quiera que algunos de estos propietarios son personas que se dedican al comercio o que tienen ganados, vacuno y ovejas, y como sea que, asimismo, desempeñan alguna actividad pública que les obliga con frecuencia a desplazarse a Urubamba o al Cuzco, entonces es muy común que sus chacras las trabajen sus compadres y ahijados por un salario bajo o por compensaciones de variado carácter, como pueden ser el regalo de alimentos, el préstamo de un burro para transportar carga o el préstamo de una yunta que les permita arar más cómodamente sus propias chacras.

Una vez constituida la relación de compadrazgo, las prestaciones de trabajo en tales casos dejan de ser únicamente coyunturales y se transforman en habituales. El sistema de dependencia se estabiliza en los términos que acabamos de señalar, y hay ocasiones, cuando las diferencias de estatus son muy marcadas, en que los ahijados o los compadres pobres son convertidos en criados o servidores al servicio del padrino, quien, a cambio, puede que les asegure su protección y ayuda descritas. Los beneficiarios de éstas suelen sentirse conformados, aunque no siempre se consideran satisfechos. En algunos casos, la conciencia de que esta asimetría resulta desventajosa, les hace sentirse frustrados y hasta resentidos con el compadre. La conciencia de esta situación es diferente entre los individuos jóvenes, ya que éstos ofrecen mucha resistencia a continuar el sistema tradicional de sus padres. Así, pudimos presenciar algunos conflictos violentos entre empresarios que coaccionaban a sus ahijados a trabajar en estas condiciones, y éstos se negaban a aceptar lo que aquéllos reivindicaban como compromisos formales derivados del cumplimiento de la cos-

tumbre. En cada una de estas situaciones lo que se ponía de relieve era una prosecución sistemática de relaciones desiguales en las que ciertos empresarios pretendían extender, y de hecho lo conseguían en varios casos, el concepto de minka, cuyo carácter es coyuntural, a la totalidad de sus compadres y a lo largo de todo el año, mientras éstos sólo podían esperar, a cambio, protección y cordialidad, así como ayuda en los críticos acontecimientos del ciclo vital.

En esta idea de la prestación asimétrica, lo que destacaría sería algo semejante a lo señalado por Tönnies (1947, p. 86), cuando dice, al referirse a las relaciones entre un acreedor y un deudor, que lo significativo no es lo que uno entrega, sino lo que se espera recibir en un futuro. Esto es, la significación de la prestación por cada parte en Chinchero sería también asimétrica en cuanto el que presta su trabajo en una minka lo hace bajo la expectativa de recibir una retribución indeterminada y diferente a la que ha dado. Esta diferencia lo es en el sentido de que uno se convierte en instrumento del otro, aunque la capacidad de enajenación del empresario de la minka sobre el campesino que le colabora es mayor, en el sentido de que puede elegir la forma de la contraprestación: un favor indeterminado y situado en el futuro. Mientras, en cambio, el campesino no tendrá otra opción que ofrecer su *fuerza*, su trabajo muscular, en realidad lo único de que puede disponer como bien básico de intercambio. En eso reside su limitación y su desventaja social cuando contemplamos la cuestión dentro del ámbito de esta reciprocidad asimétrica.

Si la fuerza del campesino es su bien económico más valioso, su trabajo es lo único que se le pide, porque es también lo único que en el mercado de los valores sociales de la personalidad se puede solicitar y consumir de su persona. El campesino pobre en Chinchero no sólo lo es por su debilidad económica, sino también porque su capacidad para «consumir» a otros individuos más ricos que él es también inferior a la que éstos tienen para consumirle a él. Y así, aunque consumir a la persona de un rico enriquece, la asimetría es notoria si pensamos que este consumirse unos a otros se basa en el principio de una posición de estatus dife-

rente en la que los medios --los hombres intercambiando prestaciones-- satisfacen objetivos diferentes.

Estos valores asimétricos de la prestación por sí no dificultan la continuidad de la relación institucionalizada, la minka, porque la misma está basada en la necesidad mutua de sus servicios en términos de una obligación común. El patrimonio que cada parte ofrece a la otra es diferente porque son diferentes los valores puestos en los medios de cada prestación, aunque cada uno aparece como un comerciante de sí mismo y se hace un bien de consumo para el otro. La continuidad del sistema estará asegurada en la medida que se mantengan las debilidades respectivas: falta de fuerza presenta el carácter o aspecto de un alivio de ansiedad es en es más definido: inferioridad de estatus y dependencia de autoridad.

En algunos casos, la minka sobrelleva una carga tensión fuerte cuando hace referencia a esta conciencia de explotación de una persona por otra. Pero, asimismo, en otros casos la minka es también un símbolo de que las frustraciones epicúreas pueden compensarse asociándose con aquellos que están en condiciones de ofrecer una satisfacción de este carácter. La ilusión de la reciprocidad así constituida presenta el carácter o aspecto de un alivio de ansiedad es en un sector, el oral, aunque a costa de mantener latentes otras en sectores distintos de la comunicación social, como serían el de la explotación económica y el de los perjuicios personales derivados de la debilidad de estatus. Por esta razón puede postularse que la ley del fenómeno de la reciprocidad relativa en Chinchero consistirá en una relación entre la riqueza y el estatus, por una parte, y la dependencia o necesidad de otros creadas por el sistema de producción aplicado a los cultivos. Según eso, y en términos de Chinchero, si coexisten una economía de subsistencia con otra de mercado sin dinero suficiente, mayor será la dependencia mutua de ambos sistemas en la medida en que se complementan a nivel local. Uno y otro sistema están representados por individuos cuyas empresas tienen un carácter económico básicamente familiar, aunque unos se han despegado de los otros

en riqueza y estatus a través de su mayor propiedad y de su mayor poder político.

Las relaciones asimétricas permiten salir a unos y a otros de su círculo social estricto, y contribuye a que unos y otros se compensen mutuamente de sus debilidades relativas. Y, por añadidura, el que los más pobres busquen vincularse con los más ricos sirve para crearse la ilusión o simbolismo consistente en enriquecerse la personalidad por la vía de la identificación con el poder. Por lo tanto, es un modo de sentirse protegido incluso dentro de la conciencia de saberse también frustrado en su integridad. En tal caso, lo que parece manifestarse cuando uno contempla estas relaciones asimétricas entre las personas tradicionales o de cultura arcaizante, es que éstas se consideran protegidas por las compensaciones tangibles que reciben de la identificación vicaria, por una parte, y por los alimentos y ayudas, por otra, que se reciben cuando está en apuros el que se ha acogido a la protección.

Cada uno consume del otro lo que ofrece de utilidad dentro de los límites de su capacidad social. La relación es pragmática y tiene efectos económicos y emocionales diferenciados, pero se mantiene en la medida que el sistema de estatus depende de la estructura social de los ayllus, y mientras, en cambio, la estructura externa o urbana no acaba de romper este sistema de dependencia. El que los intereses de los campesinos se abran a perspectivas más amplias de movilidad social, a medida que se reajustan y amplían sus relaciones económicas y políticas con el sistema de cultura nacional, es en realidad un canal de influencia y de condicionamientos que poco a poco van readaptando las relaciones sociales, y asimismo hacen impacto sobre las instituciones tradicionales, la minka entre otras.

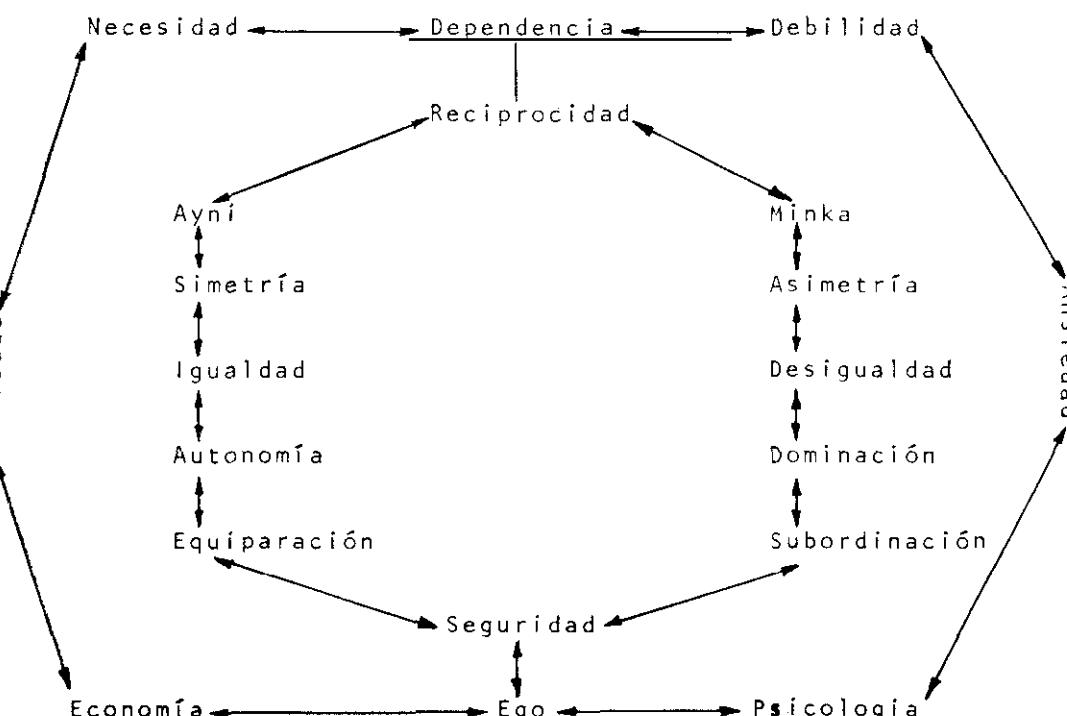
Sobre esta base, los sentimientos de frustración que puedan presentarse se configuran en torno o en forma de conflictos y hostilidades más abiertas que antes, aunque los vínculos creados por la trama de obligaciones del compadrazgo se constituyen en un obstáculo para el cambio del sistema tradicional. Son un obstáculo en la medida en que el poder político y económico local no es sólo poder dele-

gado, sino también poder constituido tradicionalmente y reforzado constantemente a través de la malla emocional de parentescos por compadrazgos y del sistema de reciprocidades trasmítidas de generación a generación. Esta red es vinculatoria, y cuanto más extensa es su ramificación mayor es también su capacidad para proporcionar a la minka sus elementos tradicionales de sustentación. Aquellos propietarios que son padres de muchos campesinos tienen por este medio, asegurada la colaboración de una fuerza de trabajo adicta que, de no cambiarse el sistema de dependencia, tampoco existen condiciones para cambiar la estructura o configuración dinámica de la minka.

En estas relaciones de reciprocidad estructurada constituidas por el ayni y la minka juegan, pues, un papel decisivo las escasas oportunidades de la fuerza de trabajo, escasas en el sentido de sus pocas oportunidades para escapar al sistema. Estas oportunidades sólo se le dan en función de la recién aplicada reforma agraria, en cuanto ésta reduce la capacidad de maniobra del poder local tradicional y aumenta, en cambio, el grado de seguridad y de maniobra de los campesinos. Y, además, en la medida que el mercado urbano de trabajo se extiende a Chincheró y aumenta las opciones de la mano de obra campesina, en esta medida aumenta las capacidades de resistencia y de autonomía de la fuerza de trabajo. Con ello disminuye la necesidad de acudir a los compadrazgos para resolver en parte los problemas de seguridad del grupo familiar. De esta manera, el poder tradicional está siendo lentamente reducido, pero quedan del mismo los intereses constituidos por una larga tradición de obligaciones mutuas y de sentimientos de dependencia caracterizados por la idea de una paternidad extendida, poderosa, que se constituye desde la dicotomía constituida por la capacidad de proteger en oposición a la necesidad de ser protegido.

En cada caso, éste es un problema del sistema de seguridad del ego, y su resolución no es inmediatamente económica, en el sentido de que siendo un efecto de la forma económica, sin embargo, es también una causa de la forma psicológica. El entramado es así tan vasto que sus ramifica-

ciones alcanzan la forma de una configuración cuya dialéctica está argumentada por un complejo sistema de causas-efectos-causas que, formando un continuum circular, apenas abierto en sus intersecciones por las interferencias del sistema externo, son entre sí dinámicos. Esta configuración adoptaría la forma de elementos simétrico-asimétricos, y su relación final parecería constituir un campo de fuerzas difícilmente determinables, esto es:



Aquí tratamos de indicar que a partir de una combinación de elementos interdependientes, en el sentido de su necesidad mutua, se reconoce en ellos una debilidad para existir por sí mismos. Esta debilidad consiste en su falta de autosuficiencia: de ahí su necesidad de comunicarse, con lo cual se produce un sistema de reciprocidades donde pueden distinguirse parejas asimétricas, pero intercambiables, representando una estructura funcional derivada de su interpenetración o dependencia. La cuestión consiste en que una vez dada esta interdependencia, no hay causas ni efectos únicos, sino múltiples. Más bien se trata de un sistema cuyos elementos existen por su necesidad mutua y son asimismo intercambiables porque son comunicables y porque sus relativos rasgos de simetría y asimetría no tienen un carácter cerrado, aunque puedan separarse a título de modelos o de reducciones estructurales (10). De ahí su carácter inicialmente indeterminado cuando los elementos o parejas contrastantes se contemplan como funciones integradas dentro de un totum social cuyas combinaciones fuera de sí son infinitas (11).

* * *

Lo mismo que en cualquier otro trabajo básico, las minkas se consagran al universo espiritual trascendente por medio de un ceremonial de iniciación cuyo curso representa un sincerismo funcional de lo sagrado —las ofrendas a los espíritus— y de lo secular: el trabajo de la tierra. Se trata de ritos económicos que incluyen el ofrecimiento de coca y de trago y chicha, a los espíritus de la tierra y de los cerros, a los *apus* y a los *auhquis*, así como rezos a Dios y a santos católicos. Además, en algunas minkas se cantan canciones a la flor de la papa y a los símbolos de la fertilidad.

(10) Para una teoría de la problemática estructural aplicada a la cuestión de las reducciones, véase mi trabajo, *Sobre el método y los problemas de la antropología estructural*, pp. 594 ss.

(11) Cf. mi libro *Función y funcionalismo en las ciencias sociales*, páginas 33 ss., donde expongo las particularidades del proceso continuo en oposición a las del proceso circular dadas por una configuración del carácter que presentamos.

Los ritos integran a la mano de obra en una comunión social, por una parte, y estimulan la identificación del trabajo con el mundo espiritual, por otra, en forma de una relación mística en la que se trata de consagrar el valor de la continuidad entre el mundo trascendente y el mundo de lo profano. En la medida en que la tierra está impregnada de espiritualidad y en la medida en que se piensa que el universo inmediato de los muertos y de los antepasados está presente en el destino de los vivos, se admite la continuidad entre ambos mundos bajo la forma de una circularidad que los une en una vinculación indisoluble. Para los viejos esta relación es indudable y cualquier fallo ritual, entienden, afectará a los diversos acontecimientos de su vida.

Cuando en la minka los ritos consagran el recuerdo a los espíritus de la tierra y de los cerros, lo que se hace realmente es consagrar una ansiedad de producción. Esta ansiedad se manifiesta bajo la forma de un temor al fracaso, y en la medida en que el rito es un medio de comunicarse con el mundo trascendente de los muertos y apela a su intercesión, al ceder los hombres a éstos la capacidad de intervenir decisivamente en las producciones (cf. Esteva, 1970-a, páginas 5 ss.), sirve a la función de descargar de responsabilidad última a los campesinos, precisamente porque al recurrir al rito aquéllos reconocen en éste una capacidad intermediaria de producción.

Así, los ritos que inician una minka son aspectos de una ansiedad de producción y contribuyen a tranquilizarla simbólicamente en función de la ósmosis o comunicación espiritual que se da con la presencia o retorno provisional de los antepasados. Y, asimismo, dicha ósmosis representa algo más: es el símbolo de la alianza entre lo sagrado y lo profano, y además es el símbolo de la continuidad entre el pasado y el presente. La invocación ritual constituye un modo tradicional de cumplir con la tierra, y precisamente por tratarse de un modo tradicional de ser es también un modo de mantener la estructura habitual de la minka. Obedecer lo tradicional es mantener estable la autoridad moral de la estructura, y por extensión equivale a acatar el sistema tradicional de autoridad. Por esta razón, el rito económico que

consagra a la minka con valores místicos es también un método social indirecto de sacrificar a la misma autoridad del empresario de la minka.

La sanción sagrada en la minka tradicional evita la secularización del contrato civil en la reciprocidad. De esta manera contribuye a conservar en su integridad, incluidas las servidumbres personales y los métodos de dominación, una forma de comportamiento cuya estructura emocional es semejante a la de un sistema de ansiedades económicas altamente sublimadas por justificaciones de carácter místico. Si atendemos a la función conservadora del rito, tanto como a su función de apaciguar la ansiedad de producción, podremos constatar que en su evolución las minkas donde el empresario paga algunos salarios presentan, por otra parte, un mayor grado de secularización, en el sentido de que disminuye la intensidad relativamente dramática del ritual, y en el sentido de que esta disminución está relacionada con el desarrollo de técnicas más objetivas y eficaces de producción. En tal caso, parece obvia una clase de correlación definida por la disminución de la intensidad y extensión rituales, coincidiendo con una mejora de las técnicas productivas, y de éstas con la percepción de algunos salarios.

El papel mágico del rito disminuye, sobre todo, cuando en las minkas se advierte esecepticismo en cuanto a la necesidad de recurrir a la sanción sagrada del trabajo. Lo secularizante es también lo urbanizante, y eso último significa, asimismo, dinero y cambio de actitudes en las relaciones interpersonales referidas a la producción. Un cambio de este carácter supone la realización de ritos sencillos y breves donde la dramatización es mínima. En una de las minkas, el rito consistió en un Padrenuestro y en una corta libación de chicha ofrecida a la Tierra y a los apus. Un viejo presente me advirtió: «Ahora ya no es como antes». Estas fueron palabras en las cuales se hacía el reconocimiento de que la pequeña dramatización que todavía permanece en las iniciaciones de esta clase de trabajos equivale a pérdidas místicas considerables. Tales pérdidas deben considerarse como expresiones de cambios en la estructura emo-

cional de la identificación y del sistema mismo de autoridad actuando a través de la tradición.

El fenómeno de secularización está creciendo, pero todavía se advierte una dramatización sacrificializante a través de los viejos campesinos. Estos son los continuadores emocionales de una alianza, no siempre consciente, entre el poder vicario del padre actuando como empresario, y de su hipóstasis manifestándose en sus hijos, los campesinos subordinados. Todavía esta alianza puede entenderse como una relación entre el poder de los espíritus trascendentes, en representación del pasado, y el temor inconsciente de los descendientes a su represalia, en definitiva, al temor de que les sea retirada, de parte de aquéllos, su protección. Este es un temor o ansiedad de empobrecimiento, pues la perdida de protección se entiende como una pérdida de seguridad. La comunión ritual que une dramáticamente a las generaciones es, en la minka, un acto de obediencia, no sólo a los muertos y a la tradición, sino también un acto de obediencia al mismo sistema de dominación. El rito consagra esta continuidad y disminuye el impacto de la rebeldía implícita en toda disociación.

La mayoría de los mestizos están altamente secularizados en este sentido. Comúnmente, el rito económico es racionalizado por éstos como un medio de satisfacer la demanda emocional de los campesinos, ya que los mestizos no suelen creer en la relación mágica del rito con la producción. Pero reconocen que para el campesino se trata de una necesidad espiritual relacionada con la ansiedad profunda de alimentación y con la necesidad de abastecerse de símbolos de retribución. Esta última toma la forma de una demanda estética, la del rito, pero es también una demanda que expresa el carácter de la ansiedad: necesidad inconsciente de enriquecerse espiritualmente el ego en compensación a su empobrecimiento material. Frente a la pobreza económica, la riqueza religiosa.

En este caso, los valores materiales escasos deben ser compensados mediante la búsqueda de valores espirituales abundantes. La riqueza ritual es, así, un acto de retribución por medio del cual los campesinos arcaizantes compensan

su insatisfacción material. La constelación estética y su marco religioso contribuyen a crear un equilibrio emocional que sirve para asegurar la conciencia de una participación colectiva en el compromiso, inconsciente, de mantener la continuidad social. El control del rito representa un sucedáneo por cuyo medio los campesinos sienten extender la tutela sobre sus personas a entes espirituales cuya protección sirve para librarse de cualquier sentimiento de desesperanza. Las plegarias y los rezos incluyen no sólo solicitudes de protección, sino también información específica sobre deseos concretos de producción.

El rito sirve, pues, además, para transformar simbólicamente la relación social de dependencia del campesino al proponer un compromiso entre las fuerzas trascendentales y las propiamente humanas, un compromiso en el cual se reconoce la obligación de cumplir para no ser abandonado por quienes pueden proteger. Trabajo y rito son aspectos de una configuración psicológica que además del simbolismo inscrito en sus elementos semánticos (12), perpetrados en la relación misma del hombre con la tierra, tiene también el sentido de una configuración muy compleja en la que la pobreza material del campesino es activamente compensada por una retribución estética: la derivada de la sociabilidad ritualizada de la minka y de la asociación simbólica con el mundo espiritual reforzando simbólicamente la estructura de personalidad.

Aunque los empresarios son ciertamente incrédulos en cuanto al valor objetivo del rito, sin embargo, lo consideran útil porque contribuye a la integración del grupo de trabajo, sobre todo porque ejerce de estimulante social y es parte de las convicciones campesinas. La tolerancia de estos ritos económicos forma parte de su estrategia política de producción. El hecho de que muchos campesinos consideren incompleta la realización de una minka si se prescinde el rito, es suficiente para que un empresario sea el primero en estimularlo. Se trataría, pues, de una demanda emocional

(12) Para una interpretación semántica de las diferentes relaciones de *allpa* o tierra con el hombre y el sexo, y como operadora aquélla de significados diversos en el rito, véase Terrades, 1971.

cuya frustración acarrea ansiedades peligrosas y lleva a la idea de un incumplimiento con lo que se debe a la divinidad. Como dice Terrades (1971, p. 213), con el rito se paga a la tierra. Por añadidura, con el rito se conserva la moral del trabajo y se resuelve la contradicción al cumplir con «la voluntad de Dios». Por medio del rito se justifican, en definitiva, las relaciones entre los hombres.

La profunda estética del rito en la minka se convierte en un medio eficiente de satisfacer la demanda relativa de seguridad que tiene el ego campesino. De este modo, rito y trabajo son razones de una misma dialéctica, una que reúne a los hombres en una misma acción que por ser inicialmente asimétrica es potencialmente conflictiva. Esta dialéctica complementando dos desigualdades puede extenderse, asimismo, a las identificaciones que oponen la cultura urbanizantes de los jóvenes a la cultura arecaizante de los viejos. En la medida que el rito y el trabajo los compenetran formalmente, también los sumerge en un respeto fundamental por lo tradicional. En este punto, el rito sigue siendo una concesión al respeto que merece lo antiguo, algo que en la estructura historicista del chincherino tiene un valor casi mítico, no sólo porque toda explicación del presente debe buscarse siempre en el pasado, sino porque en función de éste los viejos son venerados como a imagen de lo que fuera grandioso: lo incaico. Los viejos son lo incaico, son lo que fueron «nuestros abuelos» y que fuera destruido: son la edad de oro. Y si el rito en los trabajos de minka es cosa de viejos, debe respetarse. Y así, lo que fue y es, debe ser.

En esta diferente realidad místico-espiritual que representan los viejos comparados con los jóvenes, y ambos con la mayoría de los empresarios de minkas integrando una dualidad ideológica, se refleja un modo diferente de percibir el rito. Uno de los propietarios, organizador de una minka, me decía: «Estos indígenas (él se considera mestizo) son muy supersticiosos, pero ¡así trabajan!» En este sentido, separaba dialécticamente sus propias convicciones de las de los indígenas. Al hacer patente la diferencia entre sus convicciones y las de éstos, también establecía una correlación entre estatus e ideología religiosa, en la medida que

este estatus equivale a identificaciones culturales diferenciadas. Quienes han puesto en crisis esta concepción son, asimismo, individuos que en sus relaciones sociales han accentuado su poder de afirmación personal y su capacidad para desarrollar un ego también más autónomo y poderoso respecto de su dependencia de la divinidad.

* * *

La dinámica de la minka permanece asociada, pues, con el sistema de dependencia existente entre el poder local y su clientela, y sus vicisitudes son representativas de la historia de cada familia en orden a tener o no autoridad sobre el sistema social total o de las comunidades del distrito. Esta es una base para reconocer que las minkas son focos de un sistema económico que históricamente arrancó de la igualdad en la distribución de la propiedad conferida a los ayllus y a las comunidades como propietarios o feudatarios de la tierra, y que históricamente también evolucionó hacia la diferenciación individual. Desde un punto de vista psicológico, la minka refleja este desarrollo en la forma de individuos de personalidad dominante, los empresarios, y en la forma de individuos, los campesinos pobres, de personalidad sumisa o pasiva.

La configuración psicológica a que nos referimos supone la relación entre personas de autoridad y personas dependientes de ésta. Mientras el trato interpersonal en los aynis es igualitario, en las minkas queda diferenciado por el estatus psicológicamente dicotómico o asimétrico de la posición social. Esta diferencia es vinculante en el sentido de que fomenta tensiones interpersonales muy potentes cuando se despierta la conciencia de la movilidad social. Entonces la autoridad es desafiada. Cuando en los últimos años algunos de los llamados indígenas se han despegado de sus compañeros de estatus en los ayllus, al progresar económicamente como resultado de sus contactos y de sus salarios en los centros urbanos, este carácter vinculante de la autoridad tradicional se ha tambaleado en sus bases, precisamente coincidiendo con una mayor afirmación del ego de quienes ahora inician su expansión económica. En esta lí-

nea de expansión, éstos son precisamente los que resisten el seguir identificados con las tradiciones de dependencia heredadas de sus padres.

Esta resistencia afecta a la estructura psicológica de las relaciones sociales en la minka. Por ejemplo, es tradicional la diferenciación social marcada a través del empleo de los apelativos «tú» y «usted». Estos dos apelativos representan diferenciaciones que describen, por una parte, estatus de edad: la persona mayor es tratada de usted por la menor, y ésta a su vez es tratada de tú por aquélla. El tú puede darse entre iguales jóvenes y entre iguales de cualquier edad, mientras que entre personas de edad o de estatus relativamente elevado, el apelativo de usted es el más frecuente cuando no existe entre ellas una corriente antigua de amistad. Pero, asimismo, hay una diferenciación de clase socialmente muy significativa. Las personas de los hombres de edad y de autoridad son designadas con el tratamiento de «don», indicándose con ello una superioridad social respecto de quienes así los tratan. Este es un tratamiento de respeto que suelen recibir las autoridades indígenas locales y los mestizos, así como las personas de estatus, no nativas, como son criollos y *huiracochas*, esto es, españoles y europeos y *gringos*. Este tratamiento establece la distancia personal de estatus entre los interlocutores de clase social diferente, y refleja los estados relativos de dominación existentes en Chincheró.

Asimismo, hay dos aspectos que conciernen a la particularización de dichos tratamientos. Por ejemplo, los símbolos del poder no sólo se identifican con la propiedad y el liderazgo, sino que también los encontramos en lo que podemos llamar el estatus etmosocial de la dominación. Según éste, las categorías apelativas del tú y el usted, diferenciando edades o estableciendo formas de respeto entre iguales, pueden modificarse en el curso de la relación social que podríamos llamar forma insolente de la interacción entre mestizos relativamente jóvenes y personas indígenas de edad. La insolencia consiste en ser éstos tratados de tú por aquéllos y en dar éstos, a cambio, un tratamiento a aquéllos de usted, que en función del temor a la autoridad, invierte las cate-

gorías tradicionales del respeto a la edad mutándolas por el respeto al poder. Así se marca, por ende, la diferencia etnoscinal.

Esta relación, frecuente, es resistida por aquellos individuos campesinos cuyo ego ha desarrollado un mayor grado de afirmación, más en consonancia con sus actuales tendencias a la movilidad social hacia arriba, en función de su mayor urbanización. Estos individuos, algunos de ellos obreros o artesanos y otros estudiantes, representan formaciones psicológicas de autonomía mayor cuando se comparan con las de generaciones anteriores, y en sus actitudes se manifiestan modos desafiantes y una conciencia informada de sus posibilidades sociales de ascender en status. Eso les hace ser ambiciosos, hasta incluso disputar la posición dominante de las autoridades tradicionales. En este sentido, dichos individuos reflejan en su ego una evolución en el sistema interno del poder, evolución que, asimismo, es una función del sistema nacional modificando las condiciones del modo local de relaciones. En tales condiciones, el ego indígena está creciendo en su confianza y afirmación personales, y progresivamente disputa el poder a los mestizos haciéndose él mismo mestizo, aproximándose en su transformación social a los grupos que en Chinchero son reconocidos como mestizos, esto es: comerciantes, maestros, guardias civiles, ganaderos, eclesiásticos, funcionarios, dirigentes políticos de partidos y los licenciados del ejército, grupo este último indeciso u oscilante en sus identificaciones con indígenas y mestizos.

Este último grupo, por constituirlo individuos jóvenes y de edades medias, es muy dinámico y tiene conciencia de que su papel en la sociedad local es muy importante. Constituye un núcleo de formación de opinión pública significativo, en el sentido de que controla gran parte de la información urbana nacional y de la local, y mantiene una cierta influencia en materia de iniciativas de ámbito distrital, así como en las decisiones que toman los campesinos en sus asambleas. Por añadidura, el control de la información le viene dado por su alfabetismo y por sus relaciones directas con personas e instituciones de la vida nacional: líderes, comerciantes, industriales, extranjeros, compadrazgos, delegaciones y medios

de comunicación, tales como la radio, periódicos, revistas, viajes y visitas. Sus decisiones como grupo afectan a la vida social de Chinchero y conforman el grupo de alianza más solicitado entre los mestizos, además de ser el que mayores recelos despierta entre éstos. Los «licenciados» tienden a identificarse con aquellos mestizos que individualmente están más próximos a sus intereses económicos y políticos. Los que más, suelen ser precisamente aquellos que mantienen propiedades como indígenas o que, siendo mestizos, sin embargo, son nativos de Chinchero, o que siendo indígenas licenciados del servicio militar nacional actúan como mestizos sin renunciar a su solidaridad con sus linajes y ayllus indígenas de origen.

Cuando los prestigios de la ocupación económica siguen una línea étnica, o sea, cuando los mestizos tienden a diferenciarse de los indígenas en materia de propiedad y de ingresos, así como de énfasis ocupacional, y cuando la diferenciación social o de estatus divide en el trabajo a los indígenas de los mestizos, entonces surge en las minkas un sentimiento de dependencia donde la ansiedad principal es de protección y donde la relación básica sigue el principio de la sujeción a la figura patriarcal del empresario. No obstante, en la medida que el mundo indígena tradicional se distiende y modifica, y por lo mismo desaparece la dicotomía formada por las dos culturas y se forma una sola, la mestiza nacional, en esta medida los antes indígenas se identifican con el patrón mestizo, y así se tornan social y físicamente más agresivos. Según eso, desaparecen los patrones tradicionales de un ego indígena sometido y emergen, en cambio, sistemas de afirmación bajo la forma de una cierta crítica, de un deseo de escapar a la dominación y de una retirada progresiva de servicios gratuitos a las autoridades tradicionales.

Llegado este momento, la configuración psicológica de la minka empieza a estar dominada más que por ansiedades de protección, antes reforzadas por la inmovilidad del estatus, por suspicacias mutuas determinadas por la idea de que si uno trabaja asimétricamente para otro, en ese caso para un empresario, lo que hace es perjudicarse así mismo. Aquí la suspicacia es semejante a la idea que expone Foster (1965,

página 297), aunque éste parece referirla a un contexto socio-cultural más cerrado de lo que resulta ser Chinchoro, de que toda mejora de la posición de uno se hace en detrimento de la posición o posibilidades del otro, si tenemos en cuenta el hecho limitador de que en estas sociedades campesinas los bienes a repartir son constantes y no parecen experimentar crecimiento dentro de su propio marco estricto. En Chinchoro, esta relativa situación expuesta por Foster, no encaja del todo en cuanto a su sistema cultural, que tampoco puede considerarse cerrado, si tenemos en cuenta la intercambiabilidad de sus individuos en contacto económico, social y político con las formas de cultura urbanas y, sobre todo, si tenemos en cuenta que la coexistencia de dos culturas —la indígena y la mestiza— en la que una cede su integración interna en beneficio de una mayor expansión, destruye esta limitación, precisamente porque el crecimiento de la economía de mercado hace inconstantes los valores y los límites de los bienes a repartir, sobre todo porque si la estructura económica es agraria en sus bases, no lo es, en cambio, en la totalidad de sus movimientos e identificaciones. De este modo, el que los campesinos de Chinchoro amplíen su experiencia económica y social supone un crecimiento de su ego, y en esta medida su mayor afirmación de personalidad les hace rechazar sus dependencias emocionales asimétricas, para de esta manera buscar retribuciones más en consonancia con su mayor capacidad de maniobra social. En este caso, los intercambios sociales son más selectivos.

Resulta así que la minka es una prolongación efectiva del método de control social, uno que permanece centrado en la voluntad de servirse unos de otros, a cambio de ventajas personales que son proporcionales, en sus beneficios, a la potencia social relativa de cada estatus. En tal sentido, el control social se observa protegido por la malla del tejido de obligaciones interpersonales, y a su vez permanece dominado por una autoridad sutil confundida en el seno de las desigualdades derivadas del estatus y de la relativa conciencia de la dependencia psicológica. La continuidad de la minka es, por lo tanto, una función de varios elementos: esta-

bilidad específica del método de distribuir y de acumular propiedad, abundancia relativa de la mano de obra, capacidad del mercado de trabajo para absorber sobrantes demográficos de la estructura propiamente agraria, grado de conciencia del ego en sus relaciones de dominación y subordinación, y diversificación relativa del sistema ocupacional y tecnológico.

El dinero viene a convertirse en el gran enemigo de la minka tradicional e igualmente de toda clase de reciprocidades basadas en la prestación de trabajos. Y, por lo mismo, al dar mayor movilidad a los individuos, disminuye la fuerzo coactiva del control social tradicional ejercido por las autoridades locales. En gran medida, hace más afirmativa la estructura de personalidad y disminuye la dependencia mutua en cuanto al trabajo gratuito. Conocemos casos de individuos que han empezado a conseguir dinero procedente de salarios en empleos ocasionales, pero suficientes para acumularlo en cantidades que les permite una mayor maniobra social. El efecto ha sido dinámico. Los que han ahorrado dinero han limitado también su participación en aynis y al mismo tiempo han hecho más selectiva su contribución en las minkas. Es notoria, por otra parte, su condena y crítica de las explotaciones asimétricas, lo cual les pone abiertamente en contra del sistema tradicional.

Muchos ya no ayudan, y si lo hacen prefieren servir a sus propios familiares y amigos, pero rechazan estar en todas las minkas, porque han disminuido sus ansiedades orales y de protección y porque su ocio ya no es adaptable a la minka. La dialéctica del proceso consiste en que se accentúa, de un lado, la resistencia al poder tradicional y, por otro, se desarrolla un sentido de orientación más individualista. El diferenciador ya no es tanto la propiedad como, en cambio, lo es el dinero y su poder ostensible en forma de consumos de cosas, de bienes y hasta de personas; y ya no es tanto la necesidad de servir para cumplir, como lo es, por el contrario, la voluntad relativa de ofrecer ayuda o de retirarla según los grados de simpatía. Ahora la asimetría empieza a estar condicionada por un mayor grado de

decisión individual y menos por una conciencia de obligación de protegido.

* * *

La decadencia de la minka tradicional puede apreciarse en dos aspectos o en síndromes que le son específicos: 1) en el de la capacidad relativa de convocar minkas dentro del sistema económico tradicional cuando uno se desvincula de la comunidad o, por los menos, cuando su actividad en ella tiene un carácter discontinuo, y 2) en el de la capacidad relativa de convocarlas cuando la fuerza de trabajo adquiere una cierta independencia económica y afirma, por lo tanto, un ego más poderoso y más resistente a toda manipulación de su persona, de su integridad.

Disponemos de un ejemplo para el primer caso: el de un individuo, miembro de una familia con autoridad y control tradicionales dentro de una de las comunidades. Esta persona heredó tierras de cierta extensión, y por lo mismo no podía trabajarlas en su totalidad sin la ayuda de otras personas, aparte de su propio grupo doméstico. Esta herencia le llegó en el momento en que su padre le había educado para ser un hombre urbano y le había desvinculado del trabajo de la tierra, sin entrenamiento técnico para cuidarla al modo de los campesinos, excepto algunas ideas relacionadas con el proceso productivo, más que con el ejercicio directo del mismo.

Sus antepasados tuvieron control desde antiguo sobre el poder local, y sus tierras eran trabajadas en régimen de minka o mediante ayudas de compadres o de personas que les estaban obligadas por deudas o promesas moralmente indisolubles. Mientras fueron tangibles su poder y ascendiente sobre los campesinos, las minkas reclutaban la fuerza de trabajo necesaria, y por lo mismo la economía familiar se mantuvo en un estado relativamente próspero. Esto fue posible mientras el jefe de la casa mantuvo su autoridad y su carisma en Chinchero. Pero cuando algunos cambios políticos ocurridos en la estructura del poder nacional modificaron la política interna de Chinchero, entonces el jefe de esta familia perdió su poder y, como consecuencia, parte

de la mano de obra se sintió menos obligada o coaccionada. El resultado consistió en que se contrajo el tamaño de la estructura laboral en las minkas. Por eso tuvo que reorganizar su adaptación en materia de ayudas, de manera que, aparte de la red de vinculaciones que pudo mantener, él mismo tuvo que trabajar la tierra, y en ocasiones se veía obligado a compensar a sus trabajadores con pequeñas cantidades de dinero, aparte de la entrega de alimentos.

La economía doméstica empezó a debilitarse y se redujo grandemente el tamaño de la fuerza de trabajo reclutada a título de prestación gratuita, hasta quedar ésta restringida a lo que permitían las capacidades de los aynis y el escaso poder financiero de que se disponía para sufragar los gastos de algunos trabajos del ciclo agrícola pagados en dinero. Al morir el padre y heredar su hijo esta situación, éste se encontró con que sólo podía disponer del concurso de la fuerza de trabajo que le estaba obligada en razón del parentesco, además de la que permanecía vinculada a su casa por la inercia de los compromisos tradicionales. Pero dado que la economía de la casa estaba mermada, y dado que la pérdida de prestigio de su progenitor se había hecho ostensible en forma de una reducción del número de alianzas patrón-cliente, disminuyó también su capacidad de convocatoria, y con ello la producción decayó, en tanto no pudo reclutar fuerza de trabajo asalariada que sustituyera a la que lo hiciera gratuitamente.

Como el heredero era poco hábil en el manejo de las herramientas agrícolas, y como sus identificaciones con esta ocupación eran débiles, su dependencia de los campesinos acentuó, y al mismo tiempo disminuyó su capacidad de trabajar para él en régimen de minka o de prestación gratuita. En la medida en que se redujo la capacidad política y económica de su familia, y la de él, en dicha medida también se contrajeron la ayuda a recibir y la producción. Como consecuencia, pasó a depender de su propio esfuerzo, esto es, de su capacidad específica para devolver ayudas o aynis, o de su potencial financiero relativo para pagar el trabajo que le proporcionaban. Al comienzo, algunos parientes y amigos le contribuyeron en forma de ayni, pero como no podía corres-

ponerles con la misma efectividad de trabajo, pronto le fueron retiradas las colaboraciones. En adelante pasó a depender del dinero, lo cual ocasionó que se arruinara en poco tiempo. Finalmente, abandonó Chinchero y pasó a trabajar en el Cuzco.

El fracaso de su capacidad relativa para convocar minkas estuvo, pues, en función de su pérdida de poder real dentro de la comunidad. Esta pérdida se significó, primero, bajo la forma de una contracción de su productividad al verse obligado a limitarla a su aptitud para explotarla dentro del marco familiar y de todos aquellos que podían hacerlo en régimen de ayni. Posteriormente, esta contracción se fue acentuando hasta que su producción real fue antieconómica en términos de sus metas de finalidad y de sus niveles o demandas de consumo. En tal caso, la producción ya no tuvo que ver con las posibilidades del tamaño de la propiedad, sino más bien con los límites impuestos por su capacidad tecnológica aplicada y por la cantidad de individuos que podían colaborarle como fuerza de trabajo. El proceso fue rápido. En definitiva: mientras perdía en rendimiento económico, y mientras perdía poder político, perdía también prestigio y capacidad de convocatoria. Todo ello redundó en forma de no ser ya frecuentemente solicitado como compadre, de manera que la contracción del grupo de alianza contrajo su economía, y así sus minkas perdieron en poco tiempo el tamaño óptimo que habían conseguido sus antepasados.

En sí este ejemplo constituye una demostración de la vulnerabilidad relativa del sistema de minka cuando el individuo carece del poder mínimo para controlar la adhesión de grupos de campesinos. Pero, además, este ejemplo muestra claramente que el tamaño de la propiedad agraria, que en sus comienzos fue una función del mismo poder acumulando excedente, en su desarrollo productivo depende de la capacidad de atracción y de dependencia que, una vez constituido el poder, sabe movilizar a través de la satisfacción de necesidades mutuas. En muchos sentidos, estas necesidades mutuas tienen que ver, como hemos indicado, con la seguridad económica y con la del ego, y ostensiblemente con el miedo a la retirada de protección y con las ansiedades de

subsistencia. La debilidad de algunos de estos elementos supone la progresiva disfuncionalidad del sistema total. Esta debilidad contrae el sistema en la dirección de una dependencia del *ayni*, y esta última sólo es posible mediante el mantenimiento de una relación plenamente simétrica. La minka opera eficazmente sólo cuando las desigualdades estructurales provocan una clase de interdependencia cuya simetría es funcional porque constituye una contribución a la satisfacción de las necesidades mutuas relativas ya designadas antes.

Por lo que refiere al segundo caso, podemos dar el siguiente ejemplo. Lo aplicamos a individuos que trabajaron tradicionalmente sus tierras en régimen de minkas y de ayudas que recibían de individuos que les eran deudores por diferentes tipos de compromisos y de prestaciones. Esta relación de dependencia era posible gracias a que su autoridad y prestigio tenían un carácter vinculante sobre los campesinos. El hecho es que hasta hace cinco años los campesinos acudían a sus minkas y recibían, a cambio de su trabajo, comida y trago, no muy abundantes, así como, a veces, un salario muy pequeño: dos soles diarios. Mientras no disminuyó su autoridad política, el sistema de minka estaba asegurado y representaba un óptimo dentro de la tecnología y del patrón cultural tradicional. Pero con los últimos cambios políticos, algunos de dichos mestizos han perdido el control de las comunidades y han visto debilitarse su estatus. Han perdido, incluso, algunas funciones derivadas de su conexión con la Administración cuzqueña o con las de la provincia de Urubamba, tales como juez, alcalde, gobernador, y otras de carácter político. Por esta causa han disminuido su capacidad de control y de decisión sobre la vida local.

En un caso, del que fui testigo, uno de los campesinos requeridos para una minka por uno de estos mestizos se resistía contestando en los siguientes términos: «Don X, usted no me ayuda cuando yo le necesito, y por eso no puedo hacerle minka.» X contestó: «Trabájame en mi minka y yo te ayudaré en algún asunto (litigio o gestión) que tú tengas.» La conversación culminó con una negativa por parte

del campesino, y con una contraoferta de pagarle una pequeña cantidad de dinero, que aquél desestimó por insuficiente.

Según mis noticias, este y otros campesinos han dejado de trabajarle a dicho individuo, precisamente porque ha perdido capacidad de represalia y porque su poder de dominación ha disminuido. Ahora está menos solicitado para compadre. Su decadencia política hace difícil que pueda reclutar campesinos para sus minkas. Su capacidad de maniobra social está mermada, y eso se ha traducido en una resistencia también mayor hacia su persona por parte de los que han sido sus objetos tradicionales de dominación: sus mismos compadres y deudores. Como resultado, los que antes le trabajaban gratis, ahora exigen dinero o contraprestaciones tangibles. Uno de ellos me contaba que había contratado a varios jornaleros para que le hicieran la trilla de cereales, ya que él no podía «atenderles», o sea, no podía corresponder con ayni. Así, convino con los jornaleros a razón de 25 soles diarios, además de una comida, chicha y trago, ya que de no haberles proporcionado éstas, la cantidad habría subido a 35 soles. Mediante esta forma de pagar, en dinero y alimentos, lo que antes era una minka está pasando a ser una makipura, esto es, un trabajo por salario.

El problema que confronta esta nueva orientación es el de que apenas dispone de medios de financiación suficiente en forma estable. Algunos mestizos están programando inversiones en máquinas agrícolas que puedan suplir la escasez de mano de obra en las condiciones tradicionales. Empero, la colaboración de la fuerza de trabajo se contempla exigiendo ésta salarios o contraprestaciones consistentes en acuerdos que les permitan usar la maquinaria en su propio beneficio. En algún caso existen ya acuerdos de esta clase, pero los empresarios se resisten a aceptar la nueva situación porque resienten el poder creciente de sus antiguos obligados y compadres. Uno de los empresarios me comentaba su disgusto por la «soberbia» que algunos campesinos mostraban ahora, con motivo de la reforma agraria, soberbia que les impedía colaborar con él en los términos en que antes lo hacían.

Como consecuencia, la minka está entrando en un período de decadencia, precisamente cuando el poder económico, social y político en que se funda pierde sus vínculos de sustentación. El efecto inmediato de esta pérdida lo constituye la creciente afirmación de personalidad del campesino. Dicho efecto es paralelo con la circunstancia de una mayor abundancia de salarios y con el reajuste de las relaciones sociales de alianza. En cierto modo, este reajuste alude a un debilitamiento del sistema tradicional y a la aparición o desarrollo de un sistema más dinámico: el de la economía de mercado y el de la movilidad relativa de la fuerza de trabajo dentro de un espectro ocupacional más diversificado.

A partir de ahí uno puede observar el desplazamiento de ansiedades de poder, que son también ansiedades de seguridad, entre los que tradicionalmente han ejercido la autoridad política local y, por lo mismo, han sido los que han tenido mayor capacidad de convocatoria en las minkas. En realidad, para éstos la minka ha sido desde siempre una prueba, diríamos, de prestigio personal a la par que de ejercicio del poder. Y en muchos sentidos ha sido un aspecto del control social que dicho poder ejerce sobre un determinado grupo de individuos. Por lo mismo, cada minka ha venido a ser una confrontación o verificación de poder individual específico, en el sentido de que quien la convoca detecta hasta qué punto es fuerte o no su control dentro de la comunidad. El número de personas que le colaboran es el índice de su poder real.

Desde este punto de vista, el sistema de prestaciones y su forma de relacionar a los individuos en Chinchorro constituye un modelo de comportamiento referido a la dominación en sus diversas facetas de intercambio dependiente y de reciprocidades interpersonales. El sistema de minka queda ante nosotros como el modo de expresarse un poder personal que, dentro de la perspectiva del ayllu tradicional, ha consistido en acumularse como desarrollo de la prestación de trabajo a la autoridad interna. Lo típico de esta situación ha sido que mientras la interferencia del poder urbano nacional ha sido débil, ha sido, en cambio, fuerte la minka como institución. Pero cuando la expansión económica y política

de la sociedad nacional ha supuesto una mayor movilidad de la población indígena, al mismo tiempo que una mayor debilidad de sus instituciones tradicionales, entonces la minka entra en una fase de decadencia cuyo síndrome más notable es la pérdida progresiva de los sentimientos de obligación en situaciones asimétricas. Simultáneamente, mientras, se produce un movimiento hacia la formación de una conciencia crítica del sistema tradicional. Esta conciencia crítica va sumada a la progresiva debilitación del papel que el compadrazgo ha sufrido como recurso de seguridad de la fuerza de trabajo económicamente débil. Si el compadrazgo, la amistad y la dependencia son coactivos en el sentido de obligar moralmente, cualquier debilidad en los factores que contribuyen a su continuidad, opera como factor dinámico en la debilidad de la organización de la minka tradicional, en cuanto su estructura laboral está correlacionada con la estructura de la propiedad, pero también con la estructura del mercado de trabajo y de su accesibilidad relativa a la economía de subsistencia o a la del dinero.

La faena

El trabajo en beneficio de la comunidad es llamado «faena». Son cuatro los tipos de faena que se dan en el Chinchorro tradicional: 1) al ayllu o a la comunidad; 2) al hacendado; 3) a la Parroquia, y 4) a otra comunidad. El más común y cohesivo es el primero.

En realidad, la faena es equivalente a un derecho de la comunidad al trabajo de sus miembros. En cuanto éstos le pertenecen a través de las obligaciones resultantes de los repartos de tierras y de sus derechos corporativos, la comunidad ejerce sobre ellos la opción a tener su trabajo como medio de asegurar la continuidad misma del patrimonio común. No obstante, a medida que esta obligación se ha debilitado, y a medida que algunos individuos carecen de la necesaria convicción para identificarse plenamente con ella, la comunidad pierde autoridad y, por contraste, la aumentan algunos individuos que antes, en el origen de la comunidad, eran iguales a los demás. Quienes así aumentan su estatus son aquellos que tienen dinero, porque con éste adquieren el derecho a una mayor libertad de maniobra social.

La faena es parte de un sistema de prestación personal que tiene por objeto proporcionar, dentro de un contexto de acción comunitaria, una colaboración en trabajo. El estímulo social básico para la prestación es el beneficio derivado de producir recursos materiales que, indirectamente, y en diferentes aspectos, benefician a los individuos que en ella participan. La prestación individual a las faenas, en cuanto es considerada como un sustituto de la falta de dinero para pagar el trabajo necesario para la comunidad es relativamente complementada por ingresos que dependen de las contribuciones periódicas que hacen los campesinos. Así, éstos cooperan directamente a la formación de una reserva de dinero para el beneficio de sus comunidades y en orden a diversos pero coincidentes objetivos: 1) para afrontar gastos de representación y de gestión efectuados por sus líderes; 2) para obsequiar con alguna fiesta a visitantes distinguidos; 3) para pagar gastos de material y de mantenimiento, y 4) para satisfacer el pago de algún trabajo especializado contratado.

Normalmente, cada jefe de familia satisface una cantidad anual que se estipula según sus posibilidades y de acuerdo con las necesidades de la comunidad, pero que suele ser de unos 50 soles para la mayoría y de unos 100 soles para las personas que siendo de la comunidad viven fuera y colaboran menos que las demás en los trabajos o faenas convocadas por ésta. El dinero así reunido va a parar a la llamada Caja de Comunidad. Esta contribución se paga desde el momento en que uno está casado, y con independencia del número de hijos que se tengan. Quedan exceptuados del pago los ancianos cuyos hijos viven aparte.

En lo fundamental, la faena es el valor más consistente de contribuir uno al pago de sus deudas para con el ayllu o la comunidad. La faena es un valor convenido, por medio del cual se cancela una deuda entre el individuo y su comunidad, y es un derivado de la interdependencia entre ambos. Esta dependencia pone de manifiesto que el carácter de la prestación es eminentemente arcaizante. Lo es en la medida en que es insuficiente la capitalización aportada por el dinero recaudado a los campesinos en concepto de contribu-

ción personal. Esto es, en la medida en que su aportación es pequeña, su necesidad de prestación individual gratuita es mayor.

Lo cierto es que la cuota en efectivo y el trabajo personal constituyen las contribuciones propias de cada campesino para el mantenimiento de su comunidad. Sólo quedan exceptuados de estas obligaciones niños, ancianos, enfermos, mujeres y personas con defectos físicos que les impiden trabajar. Por otra parte, los que se han enriquecido suelen mantener una especie de pugna con su comunidad en la medida en que tratan de escapar a estas obligaciones. La gente critica su comportamiento, las autoridades reclaman su cooperación y, en general, se produce un cierto malestar público. Algunos incluso amenazan con denunciar a estos individuos ante las autoridades distritales y departamentales, pero generalmente esta amenaza no se lleva a efecto por temor a las represalias que puedan ejercerse contra los denunciantes.

En cualquier caso, la faena es una clase de prestación personal que se proporciona con carácter gratuito y obligatorio por parte de todos los varones de una comunidad o de un ayllu, casados y censados. Las faenas se desempeñan con hombres del ayllu o de la comunidad o del grupo que vaya a beneficiarse con los resultados de este trabajo, como en el caso de aplicarse a la limpieza de una fuente o de construir un camino. En cada caso, los hombres convocados para una faena deben ir provistos de sus herramientas propias, habitualmente tirapié, cutí, lampa y, caso de tenerlo, pico. Asimismo, cuando se trata de un trabajo que puede durar varios días, su distribución se hace por turnos.

Las faenas deben considerarse como formas de trabajo necesarias, cuyo carácter gratuito ha dependido del hecho de que las comunidades no han dispuesto de fondos para pagar salarios. Su carácter actual no es diferente del que ha sido tradicional en esta región andina durante centenares de años, aunque, como veremos, se aprecian algunas tendencias en el sentido de que está relajándose la conciencia de obligación en muchos individuos, sobre todo a medida que alcanzan una cierta mayor capacidad económica y una ideología más urbana.

Como prestación tradicional de trabajo humano, la faena tiene una cierta antigüedad, y aunque no hemos tratado de sistematizar el fenómeno en profundidad histórica, sin embargo, un informe, redactado por José Rueda, en 1830, Apoderado Fiscal de la República, dirigido al Ministro de Gobierno de Lima, y refiriéndose a la provincia de Calca, hacía notar la importancia de las faenas como medios de contribuir al buen estado de las vías públicas o de todo cuanto es de uso común. Al describir en qué consiste una faena, Rueda dice claramente lo siguiente: «... este trabajo lo hacen de valde y sin gratificación alguna, a excepción de una porción de chicha que se costea con el producto de algunas tierras que desde inmemorial tiempo están destinadas a este objeto en algunos pueblos, pues que en otros se hace por prorratoe entre los vecinos: como esta operación se considera como una fiesta, concurren a ella todas las familias con porción de tinajas de chicha, de manera que al medio día pocos son los indígenas que no están ebrios, tanto por este estado como por lo pesado de las trenzas y lo peligroso del lugar, rara es la función en la que no pereza alguno, sumergido en las aguas. No ha muchos años que al estirar el puente de Pisac cayó al río una parte de la trenza y arrastró casi sesenta indígenas de los que no pudo escapar uno» (13).

La diferencia básica que advertimos entre la faena actual y la descrita en el informe es que ahora no se advierte el ambiente de fiesta que se le atribuía antes, quizá porque son más amplias las ocasiones de hacerlo en otros contextos, aunque sí continúa siendo una oportunidad para emborracharse. Por añadidura, la participación de mujeres en el sentido señalado por el informe ya no es tan importante, ya que si acaso se reduce a traer algún *tumin* o tinaja de chicha, o algunas botellas de trago, sin que esto suponga propiamente una fiesta. La bebida viene a representar más bien un estimulante habitual en todo trabajo colectivo. Empero de eso, la estructura fundamental, a tenor de los más viejos informantes contemporáneos, no parece haber varia-

(13) Documento en el Archivo Histórico del Cuzco.

do en Chinchero, a excepción de las influencias o formas de transición que comienzan a manifestarse, sobre todo por parte de algunos jóvenes, en el sentido de intentar escapar, a veces, a estas obligaciones de trabajo gratuito por medio de excusas que ciertamente reflejan una resistencia moral a este sistema.

De todas maneras son varios los tipos de faena que pueden convocarse en un ayllu: pueden serlo trabajos aplicados al beneficio común, como reparar caminos y puentes, arreglar una acequia, limpiar un manante u ojo de agua, cortar árboles, hacer adobes, construir una casa comunal, preparar una nueva calle, construir una escuela, traer o canalizar agua o mejorar el cementerio, todo eso constituyen trabajos propio de una faena, como también lo es trabajar campos o terrenos del común. Asimismo, y como ya señalamos, los trabajos de carácter colectivo no se limitan a prestaciones en beneficio de la comunidad o del ayllu propios. Algunos rebasan este marco. Por ejemplo, las comunidades de Yanacóna y de Ayllupongo usan un bosque propiedad de la comunidad de Cúper para el objeto de recoger leña y paja brava. A cambio ayudan a ésta en el levantamiento de hitos o de marcas que sirven como indicadores de los límites territoriales de Cúper. Por otra parte, los de Ayllupongo ayudan a los de Yanacóna en lo mismo, y a cambio éstos permiten que los primeros pasteen su ganado en los prados propiedad de Yanacóna.

* * *

El número de personas que pueden ser convocadas a una faena puede variar en función de la importancia relativa del trabajo que se necesita. Pero en cada caso están obligadas a prestarlo proporcionalmente al beneficio individual que pueda obtenerse. No se perciben salarios ni se ofrecen retribuciones, pues es parte del principio del beneficio común, si bien algunos trabajos muy especializados que no pueden ser desempeñados por la mano de obra disponible son encargados a personas que cobran y convienen una remuneración. De este modo, todo lo que es de propiedad pública corresponde construirlo, repararlo y cuidarlo a los miembros del ayllu o de

la comunidad. Según eso, cada comunidad cuida el mantenimiento de sus instalaciones o patrimonios. Cuando se trata de una obra que afecta en común a varios ayllus o comunidades, entonces el trabajo se aporta por turnos y se reparte equitativamente. Por ejemplo, una carretera que comunicará a Chinchero con el Cuzco, siguiendo otro trazado más corto o distinto al actual, se está haciendo a base de una contribución en faenas que se reparten por turnos a cada ayllu y a cada comunidad.

Una forma de convocar la faena es la de reunir un domingo en asamblea a los ayllus afectados por una necesidad de obra pública, en la Plaza de Armas del Distrito. En esta ocasión, el Alcalde, asistido por su Concejo Distrital, comunica a los reunidos su decisión, y para ello indica la forma en que cada ayllu deberá colaborar, para lo cual fija un determinado día de la semana, hasta completar entre todos los ayllus las contribuciones que son necesarias. El «personero» o autoridad del ayllu (14) es el encargado de avisar a las personas que habrán de participar en la faena. Ahora lo son el Teniente Gobernador o el Presidente de la comunidad. Estos son quienes determinan el orden de trabajo que va a regir en ellas. Por añadidura, antes era el personero quien decidía mayormente cuándo y dónde debía hacerse una faena. Ahora esta decisión suele tomarla una asamblea de comunidad, aunque su iniciativa es costumbre que la presenten sus autoridades. Dichas autoridades, el Teniente Gobernador o el Presidente del Consejo de Vigilancia, organizan la fuerza de trabajo y cuidan del cumplimiento de la prestación. Cuando se trata de un trabajo de importancia distrital asume la autoridad directa el Alcalde del Concejo distrital, asistido, sobre todo, por el Gobernador y por las demás autoridades que tienen mando en el Concejo y en los ayllus y comunidades.

Es habitual que los interesados reciban el aviso de faena por lo menos desde el día anterior a su ejecución. Ille-

(14) Con motivo de la nueva Ley de Comunidades Campesinas se ha modificado la terminología con que se designa a las autoridades políticas, pero todavía muchos campesinos tienden a emplear el vocabulario tradicional.

gado este día, la faena se avisa por medio de tambores, bombos, trompetas o caracolas, esto es, tocando un *pututo* (15). Se hace así para despertar a los rezagados, e incluso para darle un aire solemníal a este trabajo. El *pututo* suele tocarse tres veces, y constituye el medio más tradicional de avisar. En estos últimos años el *pututo* está en decadencia: lo tocan a menudo en las comunidades y ayllus más arcaizantes. El encargado de hacerlo es el alguacil, por instrucciones del personero o del teniente gobernador y ahora por el presidente de la comunidad, pero es frecuente que el toque de llamada lo dé un muchacho.

Cada hombre lleva consigo sus propios alimentos, que come en los descansos, generalmente en el de las doce horas. El trabajo efectivo dura entre cuatro y seis horas. Suele comenzarse hacia las ocho o las diez horas y termina alrededor de las cuatro o las cinco de la tarde. Según los casos, tanto el comienzo como el final pueden oscilar, dependiendo de la importancia relativa de la faena. Eso dependerá también de urgencias y de coyunturas estacionales. Generalmente, el trabajo se realiza con buen humor: se cuentan chistes y se hacen bromas, y se estimula la extroversión por medio de la tomada de trago y de chicha. Cuando el trabajo es pesado, y lo es habitualmente, cada uno se provee de coca para emplearla como energético. Los más jóvenes están abandonando esta práctica (16), especialmente los que practican deportes, que son los más urbanizados.

Los hombres convocados suelen concentrarse en el lugar designado para el trabajo. Una vez allí se les distribuye la tarea, y una de las autoridades de vigilancia apunta en una libreta el nombre de los que asisten, así como el de los que hayan faltado. En un caso, la falta de asistencia es motivo de censura pública en la próxima asamblea. En la práctica, cuando la autoridad correspondiente de un ayllu confirma

(15) Se trata de la especie *Strombus Galeatus*, Swains. Es típica de la zona central del Pacífico.

(16) Sobre todo los que practican deportes. En Chinchoro, el deporte popular es el fútbol. La coca es considerada nociva por muchos jóvenes, pero los viejos suelen coaccionarles obligándoles a tomarla en los trabajos pesados (cf. Esteva, 1971).

la ausencia de un comunero, empieza por multarlo. Si persiste en desentenderse de sus obligaciones, entonces comunica a la comunidad su decisión de repartir las tierras del moroso entre los individuos del ayllu que más necesitados estén. El hecho de que uno esté ausente no constituye, pues, motivo suficiente para quitarle las tierras, ya que éstas pueden ser trabajadas por sus familiares. Lo que sí lleva a que le sean enajenadas es el hecho de no contribuir en las faenas. Esta falta de cumplimiento es el símbolo máximo de su evidente falta de solidaridad con el ayllu. Incluso puede serlo el no participar por lo menos en algunos aynis, ya que hacerlo es una demostración de buena voluntad para con sus paisanos, y un argumento sólido para evitar que se le excluya del grupo. Participar en aynis supone tener aliados a la hora de tener que ser defendido en una asamblea.

Cada faena tiene sus propias características, y en ella se desenvuelve una división del trabajo que está conforme con las habilidades que le son reconocidas a cada participante. Así, en un barbecho unos trabajan con el tirapié, otros apartan terrones y otros los desgranan. Y, asimismo, en la construcción de una casa unos elaboran adobes, otros hacen de albañiles, otros de herreros, otros de carpinteros, y así sucesivamente, cada uno contribuye con la actividad laboral que le es propia. Pero cabe reconocer también que cuanto más compleja es esta división del trabajo más probabilidades habrá de que algunos participantes en la faena hagan su trabajo devengando alguna remuneración en dinero.

Este es el caso de los trabajadores más especializados, esto es, de los que desempeñan oficios —carpintero, albañil, electricista, herrero— de tiempo pleno. En este sentido, es probable que éstos contribuyan en una faena a título de retribución en dinero, precisamente porque algunos de ellos, o la casi totalidad, se han desvinculado de la agricultura. Este abandono de la tierra hace que no dependan directamente de los ayllus y, por lo tanto, son bastante independientes de las sanciones que pueden derivarse de no ofrecer gratuitamente su trabajo. Por ello, las faenas son trabajos que obligan más a los agricultores y a los que ejercen alguna clase de peonaje y que están en espera de tierras.

Una de las faenas presenciadas consistía en barbechar para los terrenos de la Parroquia. Al mismo tiempo, otro grupo se dedicaba a techar el edificio de la Escuela, para lo cual un cierto número de hombres aserraba tablones, y otro se ocupaba en amontonar adobes secos para su colocación en las paredes. Al mismo tiempo, otro grupo cosía ornamentos sagrados. En total, esta convocatoria había reunido a 50 hombres, cada uno provisto de sus herramientas y utensilios, entre otros, tirapié, cuti, lampa, pico, sierra, agujas e hilo.

* * *

Generalmente participan en una faena sólo los miembros de la comunidad para cuyo beneficio se ejecuta el trabajo, excepto en los casos en que aún estando censado en otro ayllu o comunidad, uno puede ser autorizado para sustituir a un pariente suyo. En este sentido, la autorización se extiende para unas pocas ocasiones, pues si uno se hace sustituir con frecuencia, eso se considerará como un comportamiento desvinculante. En tal caso, la comunidad manifestará su descontento hacia el que negligie la obligación y pressionará sobre sus autoridades para el objeto de que se excluya de su derecho a estar censado.

Como norma general, los individuos que en una ocasión no hayan podido cumplir con la faena procuran hacerlo en otra oportunidad hasta pagar esta deuda. Si no lo hacen son multados con cantidades que varían entre 15 y 50 soles, dependiendo de la importancia del trabajo y también de si son reincidentes. A veces, el faltante cumple su obligación de trabajar en una faena conviniendo con el personero o con el gobernador, y lo hace en un domingo o en fecha ya determinada. En ocasiones, como en el caso de una faena dedicada a hacer adobes, suple su falta contribuyendo con una cantidad especificada de 25 adobes, que son los que debía aportar en forma de trabajo efectivo. Hay oportunidades en que la inasistencia puede compensarla enviando a su esposa provista de una cierta cantidad de chicha y de dos botellas de trago al lugar donde están trabajando sus compañeros en la faena, para que sean consumidas por éstos. En ciertos

casos, uno puede hacerse sustituir por otro mediante el pago a éste de una cantidad en efectivo, convenida entre ambos. Este es un modo de compensar su falta de asistencia, pero se prevé una devolución del favor en otra oportunidad. No obstante, la comunidad no suele ver con buenos ojos esta clase de componendas, y en este sentido procura hacer cumplir la obligación contraída individualmente. Y, en cualquier caso, cuando uno falta a la faena debe excusarse ante la autoridad de su ayllu o comunidad, y sólo puede ser reemplazado por otro, por un amigo o por un pariente residente o censado en otra comunidad, siempre que lo autorice dicha autoridad.

Los que se niegan a cumplir con esta clase de trabajos, si lo hacen de una manera regular, son separados de la comunidad a todos los efectos, siendo la sanción más importante su pérdida de derechos en ella. Por lo mismo es borrado de la lista del censo y se le expropian sus tierras en beneficio de otras personas que carezcan de ellas y que sean miembros de derecho de la comunidad. A este tenor se consideran obligados a faena todos los individuos censados, a partir de los dieciocho años o desde los veinte, según los casos, esto es, personas casadas que trabajan tierras propias y que forman parte de la comunidad.

En una faena participan, pues, todos los comuneros censados, incluidas las autoridades y los notables, aunque en la misma se establecen jerarquías de mando derivadas del estatus de cada uno. Según eso, las autoridades ejecutan la actividad de dirección y de control. Algunos notables quedan excluidos de trabajar en faenas cuando su estatus rebasa el marco del ayllu o de la comunidad. En tales casos su participación puede consistir en pagar alguna contribución simbólica, o sea, una *cota* o cuota, aunque también se considera una contribución suficiente que exime de esta clase de trabajos aquella hecha por una persona de respeto cuando se ocupa en gestiones oficiales en beneficio de los intereses de la comunidad.

El estar inscrito en el censo significa, pues, tener derecho a poseer tierras de la comunidad, pero asimismo implica la obligación de participar en las faenas. Moralmente supone tener que residir en la localidad y colaborar en sus

actos públicos y ceremoniales. Por ejemplo, en ocasión de haber confeccionado el censo de la comunidad de Cúper y de haber convocado un domingo a los comuneros de la misma, uno de los hombres que trabajaba de obrero en una población próxima, Qorimarca, y que tenía, además, tierras de comunidad en Cúper, insistía en censarse aquí, resistiendo, en este caso, la negativa del Presidente de la comunidad que le impedía hacerlo. Este alegaba que aquél no residía prácticamente en Cúper y, lo que era más grave, no colaboraba en los trabajos y faenas que se convocaban habitualmente.

A instancias de ambas partes fui solicitado para que resolviera el problema según mi entender. En este sentido, lo hice respetando las tradiciones existentes. O sea: se convino que dicho obrero, nativo y miembro de la comunidad de Cúper, en adelante debía participar en todas las faenas que se convocaran. Y, asimismo, por el hecho de no vivir en la comunidad y de no asistir a sus asambleas, debía compensar a ésta, de vez en cuando, con alguna cantidad de dinero que sirviera para usarlo en beneficio del común. Fue aceptada esta solución al tenerse en cuenta que la familia de dicho obrero y su esposa e hijos viven en la comunidad y participan, a título de reciprocidad secundaria, en algunos aynis y minkas, de manera que la desvinculación de este individuo quedaba algo compensada por la integración de sus familiares. Empero, y como era que la esposa carece del estatus de jefe de familia, la dirección de los reproches y de las sanciones va dirigida contra el hombre, por ser éste el centro del sistema de reciprocidad y por ser su persona la que está obligada a estar presente en las faenas.

De esta manera, su exclusión del censo de la comunidad era equivalente a su pérdida de derechos a la propiedad de tierras del común, y en este sentido dicho obrero suplicó una oportunidad para en el futuro cumplir con las tareas y pagar así sus deudas con su comunidad. Algunas opiniones fueron en el sentido de que, dado su actual empleo en una industria, es lo más probable que no pueda cumplir con las faenas a satisfacción completa y, por lo mismo, se asume que procurará compensar sus ausencias mediante pagos en efectivo o utilizando a otras personas como sustitutos. En tal caso,

y como sea que la animosidad pública es ostensible, en assembleas y en los comentarios de los vecinos, contra quienes descuidan o abandonan sus obligaciones para con la comunidad, entonces puede preverse una cierta presión social contra la continuidad de sus derechos a ser censado como comunero. Sus hijos, por otra parte, están siendo educados en la escuela pública y su padre parece aspirar para ellos a una formación más urbana e industrial que propiamente campesina.

De ahí el que las mismas autoridades de Cúper sean escepticas en cuanto al porvenir de la colaboración de dicho obrero en las faenas de la comunidad, aunque, como es costumbre, no suele eliminarse de golpe y totalmente de sus derechos a sus miembros, mientras éstos conservan a sus familiares en el pueblo en forma de casa propia y de residencia permanente, así como en forma de alguna clase de participación pública reconocida. De este modo, los casos de personas que residen fuera de los ayllus y que mantienen sus propiedades en ellos se resuelven en su favor mediante la confluencia positiva de dos factores: 1) que sus familiares viven habitualmente en la comunidad, y 2) que el titular o jefe de la familia cumple con los trabajos o faenas que se convocan. Eso es base para que los comuneros no le tengan en mala opinión. Aunque en la práctica sus ausencias prolongadas le desvinculan grandemente del ayllu, sin embargo, el solo hecho de «parar» (17) es suficiente para que se le permita continuar manteniendo derechos sobre sus tierras. Para justificar su presencia en las faenas, dicho obrero-campesino me comentaba: «Mis tierras por lo menos serán para mis hijos y mis hermanas que viven acá.»

El criterio que adopté fue bien visto, en principio porque se ajustaba al deseo de proporcionar oportunidades a quienes ha sido, por generaciones, miembros de la comunidad. Pero el caso es demostrativo de una tensión que enfrenta a dos grupos: a los «tradicionales», que ven en la faena una obligación personal intransferible, y a los «opcionales», que la consideran una institución arcaizante poco adaptada a los cam-

(17) Esta es la palabra comúnmente empleada para indicar que uno está trabajando en la faena.

bien que se imponen. Sin embargo, esta participación personal en la faena se considera por las gentes tradicionales como una confirmación de que uno está integrado con los demás en la comunidad, y es así un símbolo de control social en el sentido de que quienes asisten a estos trabajos son aquellos que van a estar disponibles para los demás hombres. Esto es, van a ser capaces de mantener la clase de interacción y de dependencia que permite mantener unida a la comunidad en una seguridad colectiva.

* * *

La obligación de trabajar en una faena alcanza, pues, a los que viviendo fuera de la localidad, sin embargo, mantienen derechos en ella a través de matrimonios. Por ejemplo, durante la observación de una faena en la que un grupo de 15 hombres limpiaba una acequia utilizada para el riego de unos campos, dos de ellos preguntaron a mi acompañante el *porqué no colaboraba con ellos*, teniendo en cuenta que era «yerno» (18) del ayllu por estar casado con una mujer del mismo. En este sentido, mi acompañante, miembro de la comunidad de Yanacóna por sus padres y por nacimiento, lo es también de la de Ayllupongo porque su esposa tiene sus padres en ésta y al casarse heredó de ellos tierras de labor que le trabaja su marido. De esta manera, aunque no figura censado como miembro de Ayllupongo, usufructúa tierras de dicha comunidad, a través de los derechos que en ella posee su esposa. Por esta razón, la comunidad le considera obligado a participar en las faenas al tener en cuenta que cualquier beneficio derivado de esta clase de trabajos colectivos supone su beneficio particular, sobre todo, en la medida que sus chacras quedan dentro del territorio en el que se haya hecho la faena.

(18) En Chinchero la palabra yerno es usada para designar un parentesco de afinidad que incluye colectivamente a quienes se hayan casado con mujeres de una comunidad. Es una connotación tradicional aplicada por los miembros de una comunidad considerándose parientes de aquel hombre que, por matrimonio con una de sus hijas, recibe de su esposa tierras pertenecientes al ayllu de ésta. Este es un modo sustantivo de aceptarle a uno con derechos y deberes de carácter ceremonial. La misma idea se aplica a una «yerna».

Sin embargo, mi acompañante tiene el empleo de vigilante de unas ruinas arqueológicas que dependen del control de una institución del Cuzeo. Con este motivo recibe un modesto salario mensual que le sirve para completar su economía familiar agropecuaria en forma que le convierte en un relativamente próspero pequeño propietario dentro de la comunidad de Yanacoma. Su posición social en ésta es relativamente elevada: ostenta cargos en la comunidad, y asimismo los ha ocupado a menudo en el Concejo Distrital. Debido a sus buenos contactos con el mundo político y oficial, su capacidad de maniobra social es más amplia que la de los demás campesinos, y de éstos recibe representaciones para gestionar asuntos, lo cual significa que goza de su estimación y confianza. Esta relativa buena posición y su empleo le retienen a menudo en ocupaciones de estatus y de gestión, todo lo cual le impide participar en las faenas de Ayllupongo, y en cierto modo también en algunas de Yanacoma. Consciente de los inconvenientes que puede atraerle esta desvinculación, procura compensar a los de Ayllupongo mediante el pago de cantidades o regalando trago o haciéndose sustituir por otra persona mediante algún acuerdo con ella.

Por añadidura, su trato continuo con las gentes del Cuzco y con los turistas, nacionales y extranjeros, que acuden a visitar Chincheró, ha influido grandemente para que en su personalidad se haya producido un rápido proceso de identificación con la cultura urbana, lo cual incluye consumos y lujos, tanto como un gran interés por los asuntos del mundo externo, los cuales sigue con cuidado a través de la radio, de la prensa y de toda clase de publicaciones y de contactos personales. Además, trata de distinguir a su esposa de las demás chincherinas vistiéndola de *chola*, esto es, con falda, *chompa*, o suéter, y sombrero de paja o de fieltro, aparte de zapatos. Y él mismo viste al modo mestizo y urbano.

Estas identificaciones indican por su parte el rechazo de algunos modos tradicionales de comportamiento, al mismo tiempo que demuestran un deseo de intervenir políticamente para cambiar la forma de vida de Chincheró, transformándolo en una cultura campesina urbanizada. Este informante, a sus treinta y dos años, juega el papel de líder local y es gran-

demente admirado por los jóvenes de su comunidad. Es activo y en él ven un modelo de rebeldía y de afirmación de dignidad personal frente a la insolencia de algunos mestizos. Empero, y a pesar de sus intentos por entrar a formar parte del mundo mestizo, éste no le acepta, a pesar de hablar un buen castellano y de tener un empleo urbano. La causa es sencilla: vive en un ayllu y actúa como miembro del mismo. Sus intereses se encuentran todavía a medio camino entre los de un mestizo y los de un indígena. Es, por ello, un indígena de cultura mestiza.

Estas son buenas razones para que este joven líder indígena rechace profundamente la idea de hacer faenas, puesto que las considera inadecuadas para su prestigio personal. En gran medida, no puede pasar por alto estas obligaciones comunitarias, porque como miembro de una comunidad su fuente de recursos básicos y su sistema de seguridad individual radican en el hecho de ser comunero. Sus puntos de referencia y de solidaridad se afirman en su contacto con su comunidad, más que en sus contactos fuera de ella. Y así, su persona se siente socialmente obligada con su comunidad, pero culturalmente se considera identificado con la sociedad urbana. Por lo demás, su doble ocupación de campesino y de empleado le obligan a restringir el ámbito de sus colaboraciones, y en este caso su papel social se parece al de un líder en el sentido asimétrico de la relación consistente en servir políticamente a su comunidad, a cambio de ser servido por ésta en ayudas de trabajo.

Desde esta perspectiva, cada vez participa en menos aynis. El resultado es que ha tenido que renunciar a muchos intercambios y reciprocidades, pero ante la disyuntiva de cumplir con unos a costa de no hacerlo con otros, ha optado por cumplir todavía con su propia comunidad, mientras, en cambio, desatiende algunos compromisos con la comunidad de su esposa. Esta actitud no es condenada abiertamente por los demás, porque la justifican sus prestaciones a la comunidad en otras esferas de colaboración, entre otras, las reconocidas al mismo liderazgo. No obstante, este liderazgo supone un progresivo distanciamiento de estatus, en la medida que su persona se establece como equidistante entre indígenas y mestizos.

zos, entre campesinos y gentes urbanas. En esta medida, sus intentos más sistemáticos se orientan hacia una especialización de estatus de líder. Por este medio trata de afirmar una clase de personalidad poderosa por su capacidad de unir y movilizar ciertas fuerzas sociales, las del campesinado indígena, en este caso susceptibles de identificarse con los dirigentes que demuestren mayores habilidades en su trato con los mestizos y con la sociedad urbana nacional. Esta identificación es ambivalente, pues sirve tanto a la ampliación del ego personal de mi informante como a su misma mística de servicio a su comunidad. Se trata de un mecanismo de transformación consistente en convertir simbólicamente como propiedad a su propio ayllu cuando lo negocia ante los demás.

Digamos que su estar a medio camino entre la vida indígena y la vida urbana repercute en la conciencia crítica de mi informante, y en este caso parece acusarse en él una postura ambivalente: siente la doble angustia de no cumplir, al mismo tiempo que sufre por cumplir. En el primer sentido, su conciencia le acusa de insolidaridad con los suyos, y a este respecto me decía angustiado: «debo ir —a la faena—, y no puedo. Ya sé que no más me mirarán. Mi esposa me dice: ¡Ve, tienes que parar allí! Pero yo no sé ya qué hacer.» En el segundo sentido, su conciencia de líder y de crítico renovador de su comunidad, le sugiere el deseo de hacerla diferente, mientras además le hace rechazar esta clase de trabajos en la medida que considera a los trabajos de faena como propios de indígenas y desmerecedores del ego ante los mestizos. Lo mismo que otros jóvenes urbanizados, su ego no se siente plenamente integrado a ninguna de ambas culturas, pues tiene intereses en cada una de ellas, y en muchos casos se siente humillado o psicológicamente empobrecido cuando su conciencia le lleva a la idea de que es rechazado por los demás.

* * *

Algunas faenas constituyen una obligación directamente vinculada al beneficio de una autoridad del ayllu, como en el caso de un personero. Esta contribución en trabajo le ha sido tradicionalmente dispensada en función de su auto-

ridad. Constituye una versión del método social de compensar los servicios que uno presta a la comunidad al hacerse cargo de la responsabilidad de sus asuntos. A falta de capacidad para asignarle un salario se le proporciona un trabajo equivalente.

También el párroco es servido en régimen de faena. Los miembros de cada comunidad trabajan para él, por lo común un día a la semana. Lo mismo que en el resto de las faenas, la colaboración que se le proporciona puede ser en actividades agrícolas, pero también lo es en materias de construcciones diversas: casa rural, almacenes, arreglo del patio de la iglesia, limpieza del atrio y otras tareas que pueda encargar. En todo caso, los beneficios que obtiene de sus tierras los dispone libremente el mismo párroco.

Los terrenos que se trabajan en beneficio del párroco le han sido facilitados por los ayllus en pago de sus servicios religiosos y por la protección espiritual que el rito dispensa a las personas y a los bienes de los campesinos. En tales casos, no se esperan devoluciones simétricas ni retribuciones materiales, pues la comunidad se considera compensada por el mismo hecho de saberse auxiliada por la presencia del sacerdote y de su vicaria fuerza espiritual. Empero, algunas personas pueden retirar su contribución o resistirse a cumplir con esta clase de faenas cuando observan negligencias de alguna clase en el párroco. El hecho, por ejemplo, de que el párroco de Chinchero atienda varias comunidades al mismo tiempo ha producido irregularidades en el cumplimiento dominical de las misas y de diversas atenciones espirituales—bodas, bautizos y funerales, sobre todo—, lo cual ha repercutido en forma de resentimiento y de críticas hacia su persona, así como ha significado un descenso en el prestigio y estimación que pueda merecer su persona entre los campesinos.

La colaboración dispensada al sacerdote ha disminuido por esta causa, y ha quedado reducida a sus adictos y personas dependientes, manifestándose en este sentido conflictos abiertos entre él y los campesinos más críticos de las comunidades, los líderes, en particular. En este receso de co-

laboración ha influido, asimismo, la existencia de un cierto proceso de secularización, proceso grandemente vinculado con la urbanización del campesinado y con la introducción de ideologías políticas de izquierda que han penetrado a través de los partidos políticos y de los jóvenes de Chinchoro que estudian en el Cuzco. Asimismo, contribuyen a esta secularización la entrada de otras sectas, como la *Bahai*, sobre todo, cuyas influencias consisten, inicialmente, en debilitar la fe tradicional, por medio de la desconfianza, a nivel crítico, hacia las personas y el comportamiento moral de los párrocos católicos, poniendo así en crisis los sistemas de prestigio y de identificación ética, habitualmente repartidos entre la autoridad mística y las diferentes clases de caciquismo dependizador. De este modo, a medida que la figura del párroco pierde sacralidad, carece también de capacidad para imponer faenas en su beneficio a los campesinos.

También ha sido tradicional el trabajo de faena ofrecido a los hacendados, en compensación por la tierra que recibían de éstos en condiciones de arriendo. Esta faena ha consistido en trabajar la chacra del hacendado tres días a la semana, con carácter gratuito. A cambio, no pagaban alquiler. Este sistema se ha mantenido hasta 1970, en que la Ley de Reforma Agraria ha modificado las relaciones sociales de producción al redistribuir la tierra y al hacer, por lo mismo, más igualitarias estas relaciones en su nuevo período histórico. En realidad, esta forma de pagar el arriendo en trabajo viene a confirmar el hecho de la falta de dinero o de escasa capitalización que resulta de la economía de subsistencia. Por añadidura, en este régimen de arriendo las faenas dadas al hacendado se consideran una condición necesaria para el objeto de continuar la explotación agraria. Según el alcance de estas contribuciones, así resulta ser la disposición del hacendado a facilitar estas más o menos extensas tierras de cultivo a los campesinos que las solicitan. De acuerdo con eso, es en función de las actitudes personales de acatamiento y de las contribuciones productivas hechas al hacendado como éste concede o retira los arriendos a los campesinos.

Este sistema de faena dado a los hacendados, con la refor-

ma agraria, aunque no en todos los casos, se ha convertido en minka, precisamente allí donde el poder tradicional del hacendado sigue patente en función de su sistema de alianzas, especialmente actuando a través de las amplias redes del compadrazgo, de las deudas y de su poder carismático. De este modo, las tupidas redes tradicionales que envuelven a los campesinos, en forma de obligaciones para con el hacendado, dan continuidad todavía a las actitudes reverenciales y a los sentimientos de dependencia que se observan, una de cuyas formas es la minka, particularmente allí donde esta clase de faenas se han abolido.

Las relaciones sociales que observamos, según los tipos de faena, son diferentes, ya que en el caso del hacendado su función principal consiste en pagar una deuda privada, mientras que en el caso del ayllu su función es la de pagar una deuda pública. Y en tal caso, para el hacendado la faena forma parte del sistema tradicional de dominación, uno de carácter feudalizante. En cambio, para el ayllu la faena es parte sustancial del sistema de dependencia colectivizante. Pero en cada caso se trata de obligaciones sociales que sirven a la función de mantener el equilibrio de la estructura tradicional. En este sentido, las faenas estimulan el nivel de integración y contribuyen a suplir la falta de medios, fuerza de trabajo, que la estructura económica de mercado no podría proporcionar por carecer de un sistema financiero adecuado. En este aspecto, y aparte de su función productiva, cualquier faena representa ser una especie de impuesto personal, pues actúa a modo de sucedáneo de la falta de dinero efectivo para pagar el trabajo.

Aunque la prestación de faenas difiere, como vemos, según hayan sido dadas al hacendado o a la comunidad, en su esencia constituyen un método institucionalizado de producir el excedente de bienes que necesitan el hacendado y el ayllu para mantener en acción los recursos propios, y asimismo para conservar su identidad respectiva. Mientras el hacendado puede usar esta producción de la fuerza de trabajo para su beneficio y para el mercado, el campesino del ayllu la usa para sí mismo y, en medida muy pequeña, para

el mercado (19). Tanto la hacienda como el ayllu son instituciones que actúan, a través de sus autoridades, el hacendado y el personero —y otros personajes o roles—, como fuerzas disciplinadoras de la mano de obra, aunque las mejores tierras y los mejores recursos y tecnología del primero hacen que su producción sea más elevada, así como que la faena tenga el carácter de una contribución desigual o asimétrica. Esto es, uno, el campesino, recibe, a cambio de trabajo, una parcela en alquiler para su subsistencia, puesto que el tamaño que se le proporciona es igual a su capacidad para trabajar con su familia. Por el contrario, el hacendado obtiene una mano de obra de la que carece, y por este medio consigue producir para el mercado. Para eso sólo tiene que negociar su propiedad, sin enajenarla.

Por eso la faena es un medio de pagar el alquiler, el campesino, y es un medio de conseguir, el hacendado, un excedente para el mercado que vendrá a representar su poder relativo para capitalizar. La faena dada al hacendado es, así, una forma del patrón de dominación que emerge cuando la disposición de la propiedad no pasa a través del control de la comunidad o del ayllu, lo cual contrasta con la interposición simultánea de otro sistema, el del ayllu, en cuanto el control de éste sobre la faena indica un elevado grado de disposición más democrático sobre su fuerza de trabajo. Aun cuando las autoridades de estos ayllus o comunidades son beneficiarios de un sistema de contribución personal a nivel local, este sistema reconoce un control de los miembros de la comunidad a través de sus propias asambleas. De esta manera, el carácter de las faenas varía en función del carácter de la forma institucionalizada de cómo uno puede disponer de la propiedad y de las condiciones en que la fuerza de trabajo puede ser movilizada.

* * *

Lo cierto es que ahora los que ganan salarios con cierta regularidad y tienen, por lo tanto, un mejor nivel de vida

(19) En mi estudio, *Un mercado en Chincheró, Cuzco*, expongo los límites de la producción de estos campesinos para el mercado.

prefieren, por comodidad y por motivaciones de prestigio, pagar multas o convenir acuerdos con sustitutos para escapar a trabajos que consideran sucios y pesados. Podemos incluso observar que la aparición relativamente fluida de dinero en el ámbito de las transacciones económicas individuales ha influido para que exista una fuerte presión social dirigida a una mayor flexibilidad en el sistema de prestaciones, flexibilidad que se orienta a hacer posible la sustitución del trabajo gratuito por trabajo remunerado. En el primer caso se trata de mantener la prestación dentro de los límites tradicionales, en atención a que son todavía muchos los que no pueden pagarse un sustituto por no disponer de ingresos suficientes y porque aún consideran más correcto el sistema tradicional, en cuanto ellos también dependen más del mismo que estos otros individuos. En cambio, en el segundo caso, la cuestión es diferente: se trata de individuos que no quieren renunciar a la totalidad de la forma de vida tradicional, precisamente porque el proceso de socialización les ha identificado con aquélla en gran parte del comportamiento. Empero, su mayor participación en la vida urbana, sobre todo a través de la alfabetización y del mercado de trabajo, ha influido en el sentido de hacerles rechazar algunas prácticas tradicionales, entre otras la idea de que la faena es una institución arcaizante y contribuye a mantener latente una inhibición apenas reprimida por la expectativa de ser castigado con sanciones por parte de la comunidad.

En la mayor parte de los casos, la conciencia que tienen los campesinos en relación con el valor móvil del dinero empieza a constituir un factor de gran importancia entre los jóvenes, aunque la necesidad social de disponer de mano de obra en condiciones impuestas por la falta de dinero se contrapone a la efectividad de la presión y de la tendencia a constituir otra clase de estímulos para esta clase de obligaciones personales. Pero dado este cambio de conciencia, los jóvenes tienden a preferir el sistema de opciones que permite ser sustituido por otro, con dinero, cuando no se desea o no se pueda trabajar en una faena. En este sentido, la situación que confrontan algunos concierne a una crisis ideológica que sigue al hecho de que su disponibilidad de dinero les ha

proporcionado una mayor capacidad de maniobra social. Dentro de esta conciencia se ha establecido ya el principio, esuesto por Tönnies (1947, p. 88), en el sentido de que la ventaja social del dinero consistiría en que proporciona al individuo libertad para elegir lo que se puede consumir. En el caso de Chincheró, liberaría relativamente al individuo de sus obligaciones tradicionales al permitirle decidir sobre su forma de colaborar con su comunidad o, por lo menos, dándole la oportunidad de maniobrar más ampliamente en cuanto a decidir sobre sus prestaciones sociales.

Ahora el problema se plantea como una presión para que el sistema tradicional acepte la opción entre trabajar gratis y trabajar por dinero en aquellos casos en que uno no está obligado a hacerlo, como cuando sustituye a otro. Esta segunda opción la suelen favorecer los que ganan salarios más o menos estables y que, sin embargo, mantienen propiedad dependiente del sistema comunitario de censo. En cualquier caso, este conflicto parece ser antiguo, o sea, se ha manifestado a partir de la circulación, relativamente discontinua, de dinero entre los miembros de los ayllus y de las comunidades.

No hay duda, empero, de que en los ayllus más arcaizantes es difícil escapar a una faena. Incluso la gente prefiere faltar el día de trabajo en un empleo eventual y dejar de percibir este salario, para así poder acudir a la faena, antes que afrontar una crítica o una acción que suponga, además, sanciones y mermas en la confianza que su persona pueda merecer de otras de su grupo social. Estas críticas son muy temidas y originan estados de ansiedad no sólo en el individuo, sino en los demás que las emiten. A este respecto, el problema más importante es el de tener que afrontar las sanciones morales de su comunidad, en el sentido de que con ellas uno arrastra las consecuencias de una pérdida de integración, al serle retiradas algunas de las reciprocidades de las que depende el control social. Según eso, cuando se debilita la cadena del sistema de reciprocidades se debilitan también los eslabones que unen al individuo con el resto de su sociedad. El individuo pierde su relativa fuerza social, especialmente su capacidad de ser aceptado como igual por los demás.

El hecho es que actualmente se dan dos grupos de intereses

al respecto de la realización de faenas. Uno, el más tradicional, y que depende básicamente de una economía agraria de subsistencia, tiende a proseguir con el sistema considerándolo insustituible. Otro trata de ajustarlo a la forma moderna de financiación, incluido el sistema de gratificar en salario a la fuerza de trabajo. Lo cierto, asimismo, es que en el seno de algunas familias del primer grupo hay jóvenes que ejercen presión sobre sus padres entendiendo que la comunidad no es autosuficiente y que debe resolver sus obras de interés público a través de los presupuestos e inversiones del Estado y de los propios impuestos distritales en dinero, para de este modo gratificar las prestaciones individuales.

En este sentido, si la faena ha sido de siempre una solución social de beneficio colectivo e individual adecuada a la falta de medios financieros locales y respondiendo, por otra parte, a ideas de autosuficiencia, por otra, su cohesión interna se ha mantenido en la medida en que se ha mantenido la igualdad económica de los miembros del grupo comunitario. A medida que algunos de éstos se han despegado del resto y han obtenido dinero, y se han vuelto más móviles en su capacidad de decisión, en esta medida han estado debilitando la cohesión social del grupo con su mayor habilidad y con su presión específica conducente a modificar las bases sociales de la faena. Si la integración tradicional de ésta supone la cooperación personal intransferible, la pérdida de individuos por causa de su sustitución física por dinero, equivale a una paulatina disociación de la solidaridad simétrica. Con ello equivale a una devaluación de los valores de la reciprocidad a escala del bien público común.

Las nuevas tendencias de sustituir con dinero la ausencia física en una faena no perjudican tanto a la realización intrínseca de la faena, como a la integración del grupo como fuerza social cohesionada. La pérdida de un individuo en este sistema es más grave desde el punto de vista de constituir un acto de insolidaridad, que desde el punto de vista de perder un trabajador. Este puede ser reemplazado. En cambio, aquella no, porque simbólicamente representa el núcleo mismo de la seguridad en que se apoyan unos y otros: la dependencia

mutua. Es así por el hecho de que las oportunidades económicas de cada individuo todavía están relacionadas, en lo fundamental, con una agricultura de subsistencia donde el patrón de solidaridad debe mantenerse muy cohesionado para así conservar el equilibrio social.

Cuando son varios los que recurren al expediente de hacerse sustituir, y cuando quienes así actúan son individuos de economía relativamente más próspera, hay que entender que el sistema se está resquebrajando en sus bases: en las de la dependencia mutua y en las de la capacidad política del sistema para seguir imponiendo a todos los comuneros el respeto a sus métodos sociales de cooperación pública. Esta relativa capacidad política pone a prueba la solvencia de la autoridad tradicional para mantener el control social interno dentro de los límites de solidaridad reconocidos.

Lo que realmente parece descubrir una crisis en el sistema de faenas, desde el punto de vista de su cohesión y de su capacidad de integrar a todo el grupo, es el hecho de que miembros del mismo se consideren moralmente desligados de este cumplimiento, mientras otros intentan retenerlos dentro de una línea institucionalizada tradicional. La situación que se contempla es una consistente en que la contradicción entre los sentimientos de una parte respecto de los de la otra, repercute en su moral, ya que para los comuneros de ideología tradicional faltar a una faena es perjudicar tanto a quienes acuden como a la misma comunidad. En cierto modo no parar en ella supone algo así como debilitar el sistema de seguridad colectiva, ya que en lo económico y en lo social la conducta individual se representa como una función del interés común: es una función de la comunidad.

Un fallo en el sistema de eslabones que constituyen la cadena de interdependencias representa un fallo en una parte del engranaje: por lo mismo, supone acontecimientos en los ajustes sociales de los miembros del grupo. El fallo es aparentemente disfuncional por cuanto introduce elevados índices de ansiedad interna. Los intentos de restablecer el equilibrio volviendo a la faena tradicional, una en la que están todos los que deben estar, sin excepciones, no sólo son intentos conducentes al *statu quo*, sino que también son for-

mas de evitar el desarrollo de condiciones que desajustan la unidad moral del grupo. El fallo que se presenta ya no es propiamente económico. Más bien se nos aparece como un fallo consistente en que las bases tradicionales del sistema de seguridad colectiva se han agrietado, al mismo tiempo que sus contradicciones internas —diferencias económicas, de actitudes y de estatus— actúan como focos de resistencia a las adaptaciones institucionales que intentan producir sus nuevas generaciones dentro de un nuevo comportamiento social.

El desarrollo de los criterios conducentes a hacer compatibles, dentro del sistema de faena, la gratuidad y la retribución dineraria en las prestaciones, cobra una cierta virtualidad no sólo a través del método de ayudar por medio del acuerdo particular entre un comunero y otra persona que recibe dinero para sustituirle en este trabajo, sino también a través de los pagos convenidos entre especialistas que, siendo de la comunidad, sin embargo, son gratificados con dinero. Estamos, pues, ante una forma mixta o de transición, cuyo desarrollo se orienta a destruir la autosuficiencia campesina por medio de la movilidad individual. Se empieza a formar una clase de conciencia social consistente en que los intereses del individuo pasando a través de la comunidad son sustituidos por los intereses del individuo pasando a través de su propia particularidad.

Los campesinos suelen preferir actualmente el trabajo en régimen de makipura o a jornal diario, pagado en «plata», en efectivo. Este es el tipo de trabajo más común ahora en Chinchero, y la tendencia se manifiesta en el sentido de que acabará sustituyendo a los demás métodos. En este caso, el individuo comprueba que este es el método que le proporciona una mayor libertad de maniobra, pues le hace menos dependiente de otros, precisamente porque puede elegir sus consumos de personas y de cosas y porque se siente menos cohibido por la red de los controles sociales, en este caso de aynis, minkas y faenas, con lo cual disminuye en él el sentimiento de que su acción está mediatisada por las interferencias constantes del sistema. La movilidad del dinero aumenta la movilidad del individuo.

Por ahora los salarios de makipura suelen ser muy bajos, por lo general de unos 15 soles diarios, más la comida y el trago, en la agricultura. Algunos llegan a percibir algo más, según sean las premuras del empleador y los compromisos del trabajador. En sustitución del dinero, también se acostumbran convenios con pago de un cordero. Este es el caso en prestaciones especializadas, como cuando se trata de un maestro de obra para construir una casa. En esta oportunidad, si el que conviene sus servicios no dispone de plata, entonces el arreglo puede consistir en pagar con mercancía, sobre todo en ganado. De este modo, los trabajos especializados, sobre todo los oficios industriales, como no pueden ser devueltos simétricamente se pagan en dinero o por medio de bienes negociables, como el ganado. Este trabajo de maestro de obra se paga a razón de unos 80 soles diarios, pero tiene que aportar las herramientas. Los peones que puedan ser contratados para este fin cobran unos 30 soles diarios. Son trabajos, por otra parte, que se convienen por contrata: el interesado y el especialista conciernen un precio total, y éste se encarga de aportar la fuerza de trabajo necesaria hasta finalizar la obra.

* * *

En este mercado de trabajo que son las ayudas y las prestaciones individuales a la producción, lo que resalta es el predominio de los valores emotivos en las ayudas. Cada individuo se convierte en un medio ritual del otro y su consumo mutuo se hace en función del grado de seguridad que es capaz de proporcionar al ego de la persona implicada en la relación. Cada hombre y cada mujer tienen un precio subjetivizado que está en función de la utilidad relativa de la prestación que pueden devolver. Así, la expectativa más importante en toda ayuda no consiste en el rendimiento objetivo actual, sino en el futuro mismo de la contraprestación. El tiempo de trabajo y el rendimiento dado en el mismo no son tomados como valores últimos de la ayuda. Más bien son entendidos como valores mediatos que sirven de intermediarios para una valoración más decisiva: la de hasta qué punto uno podrá negociar con el otro en el futuro en térmi-

nos de colaboraciones o prestaciones cuyos precios en el mercado son inferiores o superiores a su medida objetiva de cotización. Por ejemplo, uno puede recibir un cordero a cambio de un trabajo que vale menos que el precio de este animal en el mercado.

El valor subjetivo que recibe este trabajo es el impuesto por la necesidad y escasez relativas del mismo en el mercado local, pero también es un valor importante el de la clase de alianza que prescribe esta colaboración cuando se realiza conforme a la expectativa de un más prolongado y múltiple intercambio social. El consumo de este bien que es la amistad y la colaboración en régimen de intercambio, es en esta medida una forma de subjetividad que hace difícil valorar los límites objetivos de las ayudas y de su importancia económica, pues lo que realmente destaca es éste su carácter de simetría-asimetría, incluso en los casos en que la primera es asunto primordial en la relación.

Este intercambio social comienza a valorarse objetivamente a través de la mayor circulación de dinero y a partir del hecho de que el trabajo y las prestaciones de cada individuo pueden valorarse en dinero. Merced a ello, los individuos que pueden emplear el dinero para pagar servicios, tanto como para comprar cosas, son más objetivos en las relaciones de reciprocidad, precisamente porque si antes se veían obligados a recurrir al vecino para pedirle alimentos o para solicitar una herramienta, o para instarle a una asistencia de carácter médico, ahora pueden prescindir de estas favores, porque al disponer de más dinero están en condiciones de adquirir fácilmente cada comodidad en las tiendas próximas. Estas posibilidades suponen, por parte de quienes las usan, la ventaja de que disminuyen la intensidad y frecuencia de las dependencias, de manera que, asimismo, disminuyen las oportunidades de ser consumidos los individuos en su totalidad por los condicionamientos de la reciprocidad. Así aumenta la autonomía social del individuo.

Esto mismo se manifiesta en el ámbito de otras reciprocidades. Por ejemplo, la mayor movilidad del individuo con el transporte rodado automóvil o a motor le conduce a una mayor cantidad de viajes a las ciudades y a otros lugares, y

con ellos incrementa el uso de servicios y de personas que no son las de su propia comunidad. Esto significa una clase de movilidad que contribuye a la distensión de las dependencias tradicionales en el seno de la propia comunidad. Con este desarrollo del sistema de reciprocidades, la distensión tiene un carácter definido: hace más objetivas las relaciones de intercambio al distanciar las obligaciones y con éstas las «deudas» interpersonales. En tal caso, cuando han disminuido las ayudas, por efecto de la mayor autonomía de las familias, los aynis, las minkas y las faenas se resienten en su estructura tradicional, pues pierden parte de sus cohesiones a largo plazo.

La idea de reforzar las alianzas ya no es tan necesaria a nivel de subsistencia, con lo cual este es el momento en que la dicotomía simetría-asimetría se orienta hacia un reajuste consistente en que cada uno consumirá simbólicamente al otro a través de una medida donde la utilidad que tenga dicho consumo será equivalente a los valores medidos por el dinero. Uno empieza a valorar al otro en términos de lo que vale su precio en dinero del mercado urbano.

BIBLIOGRAFIA

Esteva Fabregat, Claudio

- 1957 «El indio como problema». *Revista de Estudios Políticos*, 95: 211-239. Madrid.
- 1961 «El indigenismo en la política hispanoamericana». *Revista de Política Internacional*, 56-57: 49-63. Madrid.
- 1964 «El mestizaje en Iberoamérica». *Revista de Indias*, 95-96. 279-354. Madrid.
- 1965 «Aculturación y mestizaje en Iberoamérica. Algunos problemas metodológicos». *Revista de Indias*, 97-98: 445-472. Madrid.
- 1965 «Función y funcionalismo en las ciencias sociales». Madrid, C. S. I. C.
- 1970 «Un mercado en Chinchorro, Cuzco». *Anuario Indigenista*, XXX: 213-254. México, D. F.
- 1970-a «Medicina tradicional, curanderismo y brujería en Chinchorro (Perú). *Anuario de Estudios Americanos*, XXVII: 19-42. Sevilla.
- 1970-b «Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchorro (Cuzco)». *Universitas*, 6-7: 55-90. Salvador, Bahía.
- 1971 «Los usos de la coca en Chinchorro, Cuzco». *Munibe*, XXIII, 4: 429-443. San Sebastián.

- 1971-a «Sobre el método y los problemas de la antropología estructural». En *Varios*, pp. 593-645.
- Foster, George M.
1961 «The dyadic contract: a model for the social structure of a mexican peasant village». *American Anthropologist*, 63: 1173-1192. Menasha.
- 1965 «Peasant society and the image of limited good». *American Anthropologist*, 67: 293-315. Menasha.
- Terrades Saborit, Ignacio
1971 «"Allpa": un modelo etnosemántico». *Ethnica*, 2: 207-222. Barcelona.
- Tönnies, Ferdinand
1947 «Comunidad y Sociedad». Buenos Aires, Editorial Losada.
- Varios
1971 «Sociología española de los años setenta». Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- Weber, Max
1944 «Economía y Sociedad». 4 vols. México, Fondo de Cultura Económica.

Departamento de Antropología Cultural.

Universidad de Barcelona