

EL AYLLU

Grimaldo Rengifo Vasquez.

Lima . Mayo 1996.

¹INTRODUCCION.

En este artículo nos vamos a referir a esa comunidad de parientes que es el Ayllu. Como se apreciará, no es un ensayo que discute la estructura y funciones del parentesco humano en las comunidades campesinas andinas sino más bien pretende mostrar la elasticidad de esta noción que no se deja reducir sólo a lo que comunmente se conoce como organización social. Argumenta al mismo tiempo que la palabra quechua runa no tiene porqué equipararse al concepto occidental de hombre. El hombre en Occidente no es una especie más. Es una categoría que separa radicalmente a esta especie respecto a las otras. Estos son los aspectos que se trata en el primer capítulo.

En el segundo capítulo nos referimos a la manera de ser de todos los componentes del Ayllu y cómo la fisiología de éstos se hallan sincronizados al modo de movimientos de contracción y dilatación natural que suceden en un ciclo "anual" o wata. Indicamos que en el Ayllu, la actividad que realizan sus integrantes no se modela desde fuera, no es producto de un acto planificado que los trasciende, sino de conversaciones que se realizan entre las comunidades humanas (runas) , comunidades de wacas (deidades) , y las comunidades naturales (sallqa), en un ambiente fraterno de profunda equivalencia .

La actividad, en este sentido, brota del diálogo, la conversación y según lo que la circunstancia lo indique , no deriva de la imposición del hombre sobre la naturaleza . Estos aspectos son mostrados en cada una de las secciones del capítulo segundo dedicado al tema de la regeneración incidiendo en que las relaciones entre humanos, naturaleza y deidades son de crianza en ese espacio de regeneración de la vida que es la chacra.

La chacra es entendida no sólo como el espacio agrícola, sino como el escenario de la crianza y del florecimiento de todas las formas de vida . En los Andes, los campesinos dicen : " La llama es mi chacra", "chacra de sal", etc . De otro lado las vicuñas son vistas como crianzas de los Apus, así como ciertas ocas son apreciadas como chacras de ocas del zorro. Se trata pues de un mundo donde todos son chacareros.

En la chacra todos conversan, y este conversar es una suerte de "develar" , de hacer brotar la vida contenida en cada uno de nosotros, sean runas, allpas o papas. Este afloramiento lo expresó mas que nadie un artesano cajamarquino , quién decía " en su dentro está su forma" al ser preguntado por el modelo que daba origen a la forma de sus artesanías de piedra. No pretendía "tallar", moldear a la piedra segun una imagen prefijada de ésta, sino que entendía que ésta tenía sus formas como cualquier ser vivo, formas que brotan por la crianza recíproca entre la comunidad humana y la piedra.

Estos aspectos más otros ,como los relacionados a la autoridad y a la comunidad campesina son tratados en este ensayo introductorio que trata de mostrar y sugerir que el Ayllu es

¹ Cuando en Pratec hablamos de estas 3 comunidades no hacemos sino viauslizar aquello que se aprecia de modo evidente en el Pacha : Los cerros deidad o Apus, la comunidad de runas, y lo silvestre llamado en quechua sallqa, lo no criado por los runas.

una comunidad de parientes integrados por las personas humanas, los miembros de la naturaleza y los miembros de la comunidad de wacas o deidades. Discute, como se dijo, la extensión del concepto de hombre como "animal racional" a la noción de runa. Consideramos que lo que la noción de runa nomina es lo que occidentalmente se considera como hombre pero incorpora además "en su dentro" las nociones de naturaleza o sallqa y de las wacas o deidades. El runa es también naturaleza y deidad, y puede presentarse en estas formas en circunstancias determinadas, presentación que no es representación, sino un mostrarse, develando la forma que corresponde a la circunstancia.

Por forma de vida entenderemos en este texto, no el aspecto exterior ni las costumbres de una persona o una colectividad, sino la singularidad distintiva con que se presenta cada uno de los seres vivos que pueblan el Pacha andino en una circunstancia determinada. De otro lado, cada forma de vida, sea una llama, el maíz chulpi, o don Juan Quispe, tienen en su ciclo de vida, sus maneras de ser, sus atributos que lo diferencian de otros runas, papas o maíces.

Emplearé el término cultura una y otra vez. Esta noción deberá ser entendida en su acepción latina de **cultus, participio de cólere** que significa :cultivar, criar. En los Andes, como veremos el cultivar, el criar no es sólo una actividad humana sino también de la naturaleza.

1. EL AYLLU.

Una primera noción de ayllu y quien sabe la más conocida es la que hace referencia a la relación de familiaridad y descendencia que existe entre los miembros de un grupo humano vinculados consanguíneamente y que viven en un territorio determinado. La parentela consanguínea refiere a las vinculaciones entre parientes y afines relacionados en grados variables con la misma persona. (Lambert, B. 1980.pp:13).

Es así que comunmente se afirma que :

"El ayllu es la unidad social que agrupa unas familias, a menudo con lazos de parentesco, al interior de un territorio fijo" (Preiswerk, M. 1995. pp: 67) .

Sin embargo la familia en los Andes abarca no sólo a los parientes, sean de un mismo tronco familiar o de troncos afines, sino a troncos familiares no necesariamente afines ni consanguíneos. Decir papá , tío o hermano a las personas de la generación de nuestros padres o de las nuestras, sean o nó parientes consanguíneos o afines, es una manera usual de comunicarse en los Andes. De otro lado hay lo que se denomina parentesco espiritual como el compadrazgo que vincula a personas no necesariamente consanguíneas o afines. Es tal la elasticidad del término y sus fronteras poco rígidas que en Lamas, San Martín, por ejemplo, Ayllu llaman los runas al grupo de personas que en las fiestas se juntan para comer alrededor de una mesa.

En un mundo de equivalentes - es decir no jerarquizada- y donde la noción de persona es vivida como un atributo de todo cuanto existe y no sólo adjudicable a los miembros de la comunidad humana, la palabra "parientes" es extensivo también a los cultivos, a la chacra. Los campesinos consideran a las papas de su chacra como a sus hijas y cuando recién se incorporan le dan el nombre de nuera.

Los aymaras en Puno llaman yoqch'a (nuera) a la papa nueva que se incorpora a la chacra . En Conima, Puno, se llama yerno (tollqa) al agua que traen de la Mamacocha o de algún manantial para el ritual al agua. (Chambí, N. 1989: 63-69) A este "yerno" lo hacen casar con una joven de la comunidad en una ceremonia especial para pedir lluvias. Por otro lado, el granizo es considerado en la comunidad de Quispillacta, Ayacucho, como "nuestro compadre". Así nuestros parientes también vienen a ser los miembros de la naturaleza o sallqa.

Además, los cerros deidades llamados Apus, Wamanis, o Achachilas - según el pueblo sea Quechua del Cusco, de Ayacucho y Aymara de Puno- se consideran como nuestros abuelos, ampliando así la parentela a la colectividad de wacas. Así pues los Apus, al no haber separatividad entre lo runa y las wacas, y la sallqa, vienen a ser también nuestros parientes, de modo que el Ayllu se vivencia como la agrupación de parientes runas, parientes chacras, parientes sallqa y parientes wacas que viven en una "casa" o Pacha que los protege.

Esta ampliación rítmica de los miembros del Ayllu más allá de las fronteras de consanguinidad humana debe hallarse en el atributo andino de la no separatividad entre hombre y naturaleza. Al ser todos miembros de mi Pacha o casa de mi Ayllu , todos los que habitan dentro de ella son vivenciados como mis familiares. La misma actividad de regeneración en los runas no es sólo vivida como producto de la unión de seres de la misma especie , sino también como expresión de la actividad criadora de la Pachamama.

De otro lado, los runas no sólo gustan criar y ampliar la diversidad de papas y maíces sino también de parientes humanos. No se trata de criar parientes -como algunos quieren ver- por afanes utilitarios de contar con personas capaces de ayudar a una familia en ciertas faenas, apoyo que obligaría a ésta a devolverla en una circunstancia análoga. La reciprocidad andina es el "gusto de dar y de criar con cariño" y no una "obligación" perentoria dentro del marco de un cierto "derecho" tradicional de devolver lo dado. En los Andes, todos crían parientes y todos son al mismo tiempo criados por los demás. No es una acción de ida y vuelta.

José Isabel Ayay, del caserío de Chilimpampa, distrito de Porcón, Provincia de Cajamarca, muestra de manera elocuente la amplitud de la noción de Ayllu:

" Allá en mi caserío hablamos nosotros: a la familia decimos ayllu. Está compuesto por una familia, por ejemplo, los animales pequeños o los mayores. Eso se llama un conjunto de familia, eso se llama ayllu.

El papá, la mamá, los hijos forman parte de la familia, pues, de humanos. Es allí nomás, dentro de eso nomás viene, es ayllu. Y dentro de los ayllus vienen pues los nietos, los yernos, la nuera, el casamiento. Las semillas, las pirkas también son parte de la familia. Lo llamamos un ayllu.

Uno cuando está preparando recién para que viva en una casa nueva, ahí necesitamos lo que se necesita en el campo; por ejemplo un batán, alguna piedra que se llama palagón para dar de comer al perrito, o alguna cosita para recoger la aguita para que tomen las gallinitas. Eso se llama ayllu. "está preparando un ayllu". A veces falta, a veces ya está completo". (En: **José María. La familia en la tradición cajamarquina.** Biblioteca Campesina. Serie: Nosotros los Cajamarquinos. Tomo 8.)

De otro lado, los maíces tienen su madre: la Saramama. Los ríos tienen su madre: La Yacumama; los lagos, su Mamacocha, y el Pacha, su Pachamama. En este sentido la noción de ayllu es compartida por todas las colectividades. Los campesinos denominan hermanos al maíz y al frijol porque crecen juntos sin "pegarse" es decir sin hacerse daño (como dicen los campesinos en San Miguel del río Mayo en Tarapoto).

En los Andes todos vivimos emparentados. Pariente es alguien cercano a uno con quien se convive armoniosamente, es a quién se protege y nos protege y es aquel con quien fluye la conversación vivificadora que cría salud y hace fructificar la vida. El Ayllu no es sólo una relación consanguínea, sino una comunidad de personas encariñadas del que brota una vivencia afectuosa, solidaria y saludable. Será por ello que los campesinos en Chamis, Cajamarca manifiestan que:

" La papa y la quinua son familias porque no les afecta las plagas" (de Zutter, et.al. 1990. pp: 4).

Los parientes, la familia, son todos aquellos con quienes nuestro amparo y afecto es más denso, y nuestra solidaridad es tal que no surge o no prospera la presencia de "plagas" sino el cariño de "manos llenas", que hace- como dice una campesina aymara- que todo nomás se alcance..

" Cuando las familias se dejan querer, se cuidan unas a otras con cariño, con tranquilidad, entonces nunca falta, a manos llenas nos ayudan, todo nomás se alcanza..." (Jimenez, S. G. 1995: 139)

Los parientes se crían y somos criados por ellos, como dice Ayay, el Ayllu se "prepara", se cría, no es algo dado. Ser familia, vivir a gusto y a plenitud en un lugar implica criar la armoniosidad y el ambiente engendradora que haga brotar el cariño de familia. El Ayllu, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y del amparo.

Al ser todos familia en permanente crianza, no hay el concepto de soledad y orfandad sino el de amparo. El andino vive acompañado de las deidades y a la naturaleza a quienes ampara, cuida y protege. Cuando a alguien se le muere el padre o la madre, siempre hay alguien que suple esta función, pues la noción de progenitor, tal como se concibe en la cultura occidental, es distinto para el caso andino. Rodrigo Montoya (1986) indica que en el mundo andino:

"El padre biológico no tiene la importancia que tiene en Occidente, pues el hermano de la madre (tío) o el abuelo contiene la relación afectiva consanguínea de mayor a menor...

...Lo que cuenta en el mundo andino es el padre social, que es el hermano de la madre o el abuelo". Argumenta-este autor- que: "no tiene demasiada importancia o es nulo el asunto de quién fue el padre que engendró la criatura, porque en el crecimiento o en la socialización, el hermano de la madre o el abuelo asumen la función del padre."

El Ayllu tampoco tiene linderos físicos fijos. En cierta circunstancia mi Ayllu es mi comunidad o sea Ayllu de Ayllus. Pero cuando se está en la comunidad puedo decir que pertenezco al Ayllu de mi apellido paterno, o al de mi Apu de referencia, o al sector en que vivo. En otro contexto, p.e. si estoy en la capital de la provincia, y si se me pregunta de mi Ayllu puedo responder aludiendo al nombre de mi distrito al que pertenece mi comunidad y con cuyos Apus me siento familiarizado, y así el Ayllu puede ser también mi provincia y siempre se está en Ayllu. En este sentido el parentesco es bastante plástico y sus integrantes pueden ampliarse o contraerse en consonancia con la situación que en ese momento vive una agrupación.

Esta ausencia de linderos es también extensiva a cada uno de las formas de vida del Ayllu (sea éste runa, waca o sallqa). En cada runa habita las formas de vida de las wacas y de la sallqa, así como en cada Apu habita las formas sallqa y runa, y en cada árbol de la sallqa habita las formas runa y waca. La interpenetrabilidad y no la exclusión entre las formas de vida es un atributo del Ayllu.

De allí que un miembro de la comunidad de runas puede presentarse en una circunstancia con la forma de vida de una waca, y en otra circunstancia con la de la sallqa o naturaleza. El 30 de agosto, en la fiesta de Santa Rosa en Lamas, Tarapoto, se celebra el día de la carachupa (armadillo) en el que los comuneros vestidos con hojas secas de plátano bailan y juegan como carachupas. Los que participan en esa circunstancias lo vivencian como miembros de la comunidad de carachupas que como sabemos pertenecen a la naturaleza o sallqa (sacha en el quechua local lamista) y no como miembros de la comunidad de runas. Al bailar como carachupas, los campesinos no están haciendo teatro ni una representación, es decir no están simbolizando a las carachupas. Ellos vivencian esa circunstancia como si fueran carachupas; no sólo lo narran, sino que "creen" que es así. (Comunicación personal de Ruth Escudero).

El 19 de enero (San Sebastián) en Tilali, Puno, se realiza la ceremonia de pago a las deidades del granizo, la helada, el viento, y la nevada. Ese día las deidades de los productos agrícolas son presentificados por miembros de la comunidad humana. El Marani es la autoridad de la chacra y dirige la ceremonia con sus doce regidores que en esa

circunstancia son las wacas de los cultivos . Los varones son las deidades de los granos (Muchu) y las mujeres ispalla walla (deidades de los tubérculos). La deidad de la papa es la Ispalla, la Phuriya es la deidad de la papa de emergencia precoz, el Muchu es la deidad de la cebada con espinas, el Qarachili es la deidad de la cebada pelada, la deidad de la oca es Lampaya, la Chocopa es la deidad de las habas, Nolberto es la deidad del isaño, la deidad del pasto es Pastia, Chukima es la deidad de la totora del Lago, Pachamama es la deidad de la santa tierra. (Comunicación personal de Jorge Apaza Ticona. 1996).

Esto ayuda a entender la naturalidad con que un andino cría y también vive el ser criado por una llama o una papa, y es que en él anidan también las otras formas de vida, como en las otras formas de vida anida la forma runa.

No es que un miembro de la comunidad humana en cierta circunstancia "represente" a la oca, la carachupa o al maíz, sino que en ese momento él y la comunidad vivencian la circunstancia como "misma oca, carachupa o maíz". En el andino no brota la representación de ninguna forma de vida porque no se ha separado ni desafiado de la naturaleza ni de las wacas . En él mora y anida la sallqa y las wacas. Es waca y sallqa al mismo tiempo.

Pasada la circunstancia, que por lo común es de una intensidad ceremonial acentuada , la forma de runa vuelve a brotar. Esta misma vivencia se expresa cuando se casan las alpacas o las aguas. No es que las alpacas machos y hembras , ni las aguas macho y hembra estén representando a los runas, ni que se "humanizen" sino que hacen lo que tienen que hacer en determinado momento de su vida como lo hace cualquier miembro del Pacha. En el Ayllu todos comparten los mismos atributos, no es el hombre la medida de las cosas.

Hay representación cuando la relación entre comunidad humana y naturaleza es de sujeto y objeto, es decir cuando hay separación y jerarquización entre ambas . En este caso en el hombre no anida la naturaleza sino que está fuera y por encima de ella. También hay representación cuando todo lo que existe, sólo existe en función del sujeto que no es otra cosa que el hombre. Por lo demás la relación entre sujeto y objeto no es directa pues media entre ambas una "imagen" ,una abstracción del objeto construida por el sujeto y con el cuál éste dialoga.

Siendo así, para el andino su modo de convivir puede tomar variadas formas según que las circunstancias así lo aconsejen. Y en cualquiera de estas formas su modo de ser es el de conversar de modo directo, "cara a cara" y sin intermediaciones porque se trata de parientes como la oca y el viento que también conversan pues poseen similares atributos. Para vivir en los Andes no se necesita de "representaciones". La Pachamama , en esta concepción no sólo es la madre de la tierra, sino que esta persona es vivenciada también como nuestra madre, y cuando así lo decimos, en la circunstancia en que se le alude no se está utilizando un lenguaje simbólico, "personificador" , ni tampoco estamos haciendo una metáfora, sino - como nos lo relata don Jesús Urbano- se la vivencia así.

"...La **Pachamama** hace crecer el pasto para su ganado. Algunos dicen que el cerro es más poderoso por eso está arriba, su esposa es la **Pachamama** y él, el **Taita Orcco** como marido y como varón manda. No sé, la **Pachamama** es muy grande, en todos sitios está. Debajo de la **Mama Ccocha** también hay **Pachamama** . Nunca ha habido pleito entre la **Pachamama** y el **Orcco** . Ni entre los cerros, pero no todos los cerros son iguales. Por ejemplo, **Rasuwilca** es el papá de todos, el más rico, el más poderoso, el que manda a los otros. Todos ellos enamoran a la **Pachamama** y la señora escoge según su voluntad.

Quiénes son sus hijos, usted dice ? Todo, todos son los hijos. Yo mismo soy hijo de mis padres que en paz descansen, pero también soy hijo de la **Pachamama...**" (Urbano, J. y Macera, P. 1992).

De allí que en los Andes, la noción de runa ("hombre" en quechua) o jaque ("hombre" en aymara) no puede ser equiparado sin más con la noción de hombre occidental. La noción de runa no implica trascendencia de lo no "humano", una liberación de la naturaleza sino la vivencia más íntima y afectiva de las forma de vida de la naturaleza y de las wacas en el propio "dentro" del runa .

Ser "más rico" "más poderoso" en una circunstancia no debe ser interpretado como sinónimo de jerarquía y oposición respecto a los demás, sino que es el atributo de la autoridad carismática, del que pasa el "cargo" en un momento determinado y que por ello posee el atributo de tener el mayor vigor y riqueza necesarios para redistribuir y hacer sintonizar a cada quién en la regeneración de la vida. Este "cargo" por lo demás es rotativo. Se trata pues de un mundo diferente al Occidental , que como dice Goldschmidt (1974:25) tiene forma diferente .

Será por esta situación complicada la dificultad de muchos autores en encontrar a partir del parentesco humano una idea unívoca del Ayllu. Fuenzalida (1976: 235) citando el diccionario quechua de Gonzales Holguín (1952) encuentra que el Ayllu significa en contextos diferentes:

" genealogía, linaje, grupo de parentesco, nación, género, especie o clase ".

Por otra parte, al no haber sentido lineal del tiempo, es decir sentido histórico progresivo y evolutivo , la parentela andina al igual que las estaciones climáticas del wata se regenera cíclicamente, y es, como decimos: " la de siempre". A nadie se le ocurrirá en los Andes, ser considerado hoy día civilizado y llamar bárbaros o salvajes a sus antecesores, y descubrir por esta vía un tipo no civilizado de parentela humana . Los antiguos son también parientes , son los abuelos contemporáneos de uno ("achachilas" en aymara), y se consideran equivalentes a cualquiera de los runas que vive el ahora.

2. LA REGENERACION EN EL AYLLU.

En el Ayllu la vida se regenera cíclicamente y por conversaciones criadoras de armonía que brotan en ese ambiente de equivalentes que es la chacra. La actividad no brota de contratos reglados , de acuerdos obligatorios entre miembros de la comunidad humana. Lo que se hace es expresión de la participación de todos en el flujo regenerador de la naturaleza.

Empleamos la noción de regeneración como la renovación re-creativa y cíclica de las diferentes formas de vida y para diferenciarlo de la noción de producción en la que el hombre se independiza de los ciclos de la naturaleza y crea sus propios ciclos productivos dentro de un sentido histórico de la vida . En el Pacha andino todo se regenera, todo vuelve cada wata, todo regresa al ritmo y cadencia de la naturaleza. Se trata de un retorno (muyuy, en quechua) siempre re-creado, una continua renovación de los ciclos de vida. La regeneración no es un volver a generar algo de la nada, sino el "afloramiento" de nuevas formas de vida contenidas ya en las existentes, brotamiento que se realiza con la participación solidaria de las comunidades de runas, de la sallqa y de las wacas.

En la regeneración, los ciclos de las comunidades de runas, de wacas y naturaleza se hallan sincronizados y en simbiosis; y la regeneración de cada miembro del mundo se halla íntimamente ligada a la de los demás. En la producción el hombre interviene sobre la naturaleza para producir bienes independientemente del modo en que la naturaleza se regenera.

En el Ayllu los runas no se sienten superiores y distantes a los miembros de la naturaleza ni inferiores respecto a la deidades o wacas. Se puede decir que los runas son un miembro más de la naturaleza, son, como hemos señalado, la naturaleza misma. Se trata de un mundo pannatural y de equivalentes. En este contexto hablar de regeneración es referirnos a la conversación entre los miembros de la comunidad humana, wacas y de la sallqa para propiciar la re-creación de las formas de vida que anidan en el Pacha durante un ciclo "anual" o wata..

Por ello mismo en la regeneración, no sólo se reproduce sino que se acrecienta la variabilidad de formas de vida natural. Con la chacra andina, a diferencia de lo que se produce con la empresa agrícola, la naturaleza no ha reducido las formas de vida sino las ha acrecentado sin producir desechos o desvalores que entorpezcan la normal fisiología de la naturaleza. Los Andes son uno de los centros de megadiversidad biológica del mundo. La regeneración implica no sólo la re-creación de cada uno de los miembros que participan del acto regenerativo (lo que podría ser interpretado como repetición) sino la ampliación de las formas de vida.

Un atributo de todo acto regenerativo es la equivalencia y el cariño entre los miembros de la naturaleza y no la separación ni jerarquización entre comunidad humana y naturaleza. Estimo que este es uno de los argumentos implícitos en la dinámica de la variabilidad regenerativa, pues detrás de las tendencias a la homogeneidad se halla el poder que perpetúa la jerarquía contraria a la equivalencia.

a. La equivalencia.

En el mundo andino todo es vivo e importante; nada es inerte y nadie sobra. La piedra misma es viva, habla y el campesino conversa con ella de persona a persona. No es que el campesino extienda la noción de persona a la piedra (lo que generalmente se entiende como "personificar") sino que la piedra para el campesino es vivida como poseyendo los atributos propios del runa y viceversa.

Tampoco podemos hablar con propiedad de lo inanimado o inerte por oposición a lo vivo, de lo esencial y de lo accidental. Todo el Pacha es una comunidad de seres vivos enlazados en el que tan importantes y vivos para la regeneración de la vida son el hombre y el agua como las wacas y el viento.

Unas breves frases sobre lo vivo que son las piedras, en palabras de don Carlos Olivares y de don Javier Huamán Lara, campesinos cajamarquinos nos ayudarán a comprender lo que afirmamos:

" Nuestros antiguos decían que el chungo (del quechua Chunku= piedra) tiene vida, crece, que eran nuestros ídolos. Y sí, es cierto. Hará unos 5 ó 6 años mi viejo se había encontrado un chungo y todos le dijimos que lo vuelva a enterrar donde estuvo. Después de un tiempo lo volvimos a sacar y ya estaba más grande...cuando lo volvimos a sacar al chungo y lo pusimos a otro lugar ya no creció más.." (Carlos Olivares . 1992. No.13: 21)

"..Si encontramos una culebra y cogemos a una piedra para matarla, es difícil, a veces ni lo alcanzamos...Por eso dicen que las piedras son sus familias de las culebras y de las lagartijas." (Javier Huamán. 1992. No.13: 32)

En los Andes todos somos personas y familias, y la vida de cada quien no obedece a mandatos de seres sobrenaturales que nos trascienden (como es el caso del Dios judeocristiano) , sino a conversaciones entre semejantes y equivalentes. Al no haber una realidad aparte, un mundo sobrenatural, las deidades o wacas andinas son patentes -moran aquí-, son evidentes, se pueden ver, nos son accesibles a los sentidos pues están dentro del mundo y son, como cualquiera de los otros seres, tratadas como personas. Los santos p.e. para el andino no moran en el cielo, sino que son parte del Ayllu. Marcela Machaca, agrónoma y comunera dice p.e. que la Mamacha Carmen (la Virgen del Carmen) en su Ayllu de Quispillacta es considerada como una pastora más (Machaca,M. 1992: 30)

Se trata además de un mundo, como dijimos, de equivalentes, en el que no hay jerarquía por origen o por composición biológica, es decir aquí no estamos en el mundo de la evolución biológica , de la historia, donde el mono es más avanzado o evolucionado que los peces y donde el hombre ocupa la jerarquía más alta. Conceptos como primitivo o avanzado son extraños a este mundo. El andino no se percibe como más evolucionado que el Amaru, ni que una actividad que ejecuta sea producto de un mandato u orden originado por la voluntad de una deidad que lo trasciende. Las Wacas son parientes con quienes se conversa, se hace ayni, con afecto y respeto.

Este sentimiento de equivalencia encuentra sus raíces en la interpenetrabilidad de las formas de vida. En cada forma de vida (p.e. en la de un runa) vive también las otras formas (sallqa y deidades) de modo que todos comparten similares atributos y se perciben como semejantes. No surge de esta modo de vida la presencia del "otro" como alguien distante y diferente de uno.

b. La ciclicidad regenerativa.

El tiempo lineal y progresivo, sabemos es una construcción occidental que tiene una de sus raíces en el judeocristianismo. Micea Eliade dice al respecto:

" ..los profetas **valoran la historia** , consiguen superar la visión tradicional del ciclo- concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición- y descubren un tiempo de sentido único" (Eliade, 1985: 95-96)

En la regeneración del Ayllu no hay un origen y un final, un tiempo lineal e irreversible, no hay incluso la noción misma de tiempo y espacio - que son abstracciones para inteligir y pensar la realidad- pues se vive dentro de un Pacha , un paisaje animado que se re-crea cíclicamente cada año y para cuya regeneración nadie toma distancia del otro para pensar y actuar sobre él. .

El mundo está lleno de formas de vida sin que medie entre ellas "espacio" o "vacío" (el viento es considerado como otra persona, como una oca. Por eso la noción de Pacha como un tejido donde no hay vacío alguno entre punto y punto sea al respecto una manera de visualizar lo que denominamos como mundo) . Los miembros del ayllu viven como que su mundo , su Pacha, tal como lo viven hoy ha sido así desde siempre, y se transcurre en éste en una continua y renovada dinámica regenerativa, un continuo acontecer cíclico . No hay una noción de progreso que surja de los propios designios de la naturaleza por el que alguien ha evolucionado de formas simples de vida hacia formas más complejas.

El ciclo o wata puede ser entendido como el conjunto de acontecimientos que ocurren a las diferentes formas de vida durante un año. El año o wata tiene sus momentos de nacimiento, crecimiento, maduración, cansancio y "muerte". El que lidera y orienta la vida en el Pacha es el Sol y su wata va de solsticio de junio (aprox. 24 de junio) a solsticio de diciembre (Aprox. 23 de diciembre). A fines de junio brota un Sol (Waman Poma lo dibuja pequeño respecto al sol de diciembre), en diciembre está a medio camino de su vida y emprende el retorno o "muyuy" para descansar y "morir" en junio, momento en que se celebran las fiestas del sol ó "Inti Raymi" que propician la renovación de su vida y la de todas las formas de vida del Pacha.

Esta renovación de las formas de vida así como la emergencia y brotamiento de otras, es circular y no sigue un patrón definido. Se sabe que habrá retorno pero no se conoce las circunstancias y el modo cómo se presentarán el Sol, las lluvias, los maíces, los runas y los vientos en su forma re-creada. Por eso es que aquí no se repite un arquetipo. Refiriéndose al wata, Marcela Machaca, dice:

" Para el quispillactino, el año o wata es un ser vivo que transcurre "circularmente" (cíclico), por ello es frecuente decir: "ya vuelve la siembra", "vuelve la lluvia", etc. Siempre hay un muyuy (retorno) de los meses y temporadas, pero retorna siempre renovado, entonces no hay años ni temporadas iguales en su ocurrencia" (Machaca. Ob. cit:31).

No hay en esta vida cíclica la noción de un mundo creado, de una llama vivificante que insufla vida a un mundo situado fuera de ella, ni tampoco una naturaleza creadora que evoluciona por sí misma en estadios progresivos desde lo salvaje a lo civilizado. Para el andino le es ajeno la idea de un mundo creado de la nada, lo mismo que la idea evolutiva de las especies. El mundo es vivido como un conjunto de regeneraciones cíclicas que le suceden a cada una de las formas de vida que se hallan enlazadas entre sí como si fuesen miembros a su vez de otro ser vivo. Veamos algunos aspectos de esta ciclicidad regenerativa.

b.1. El engendramiento de las formas de vida.

En este mundo de la regeneración cíclica hay momentos en que las formas de vida se hallan preparadas para engendrar. Estos momentos se hallan sintonizados con la situación de la naturaleza en su conjunto. Hay señas o indicadores que avisan el momento y la circunstancia oportuna como p.e. el número de huevos que pone un ave, o la cantidad de vicuñas que conforman un rebaño. Estas señas indican el momento y las posibilidades para la unión y el engendramiento. De este modo la multiplicación de las formas de vida guarda correspondencia y armonía respecto a las otras. La armonización será el "seguir" las señas que muestran otros seres vivos. Cada ser vivo es seña para los demás. No hay pues regeneraciones cíclicas con independencia de las ciclicidades de las otras formas de vida.

En los Andes no se concibe un miembro de ella que sea asexual. Todos son sexuales pues todos se renuevan. Hay lluvias machos y lluvias hembras (warmi lluvias, le dicen en Tarapoto); cerros machos y hembras, plantas machos y hembras, astros machos y hembras, hay agua macho y agua hembra y el hijo es producto de una relación heterosexual de personas de una misma especie. No existe la noción de autofecundación y por lo general se estima que una persona proviene de la relación exitosa de una pareja de su misma especie, es decir una alpaca viene de la relación de una alpaca macho y una alpaca hembra; de igual modo en el runa.

Jorge Montoya Maquin (1991: 5) dice al respecto que :

" El hijo de una pareja no es una mezcla, sino el fruto de una relación exitosa y fructífera entre ambos ,en la que cada miembro de la pareja mantiene su propia personalidad. El fruto es otra persona que asimila la vitalidad de sus progenitores, pero que también tiene su propia personalidad, es persona de personas".

No se concibe en el mundo andino un mundo de géneros por separado. Algo incompleto es llamado "chuya" en el quechua cajamarquino, es decir : "que le falta su otro". Para lograr la completitud tiene que emparejarse. Juk en quechua no es el uno excluyente del sistema decimal, sino es una forma de nominar la "pareja": uno con su(s) complemento (s). En los Andes se vive y se cría a la pareja . Por eso es extraño en una comunidad andina o amazónica la presencia de alguien que siendo adulto esté sin pareja o familia. No es que no puedan existir, pero lo que se estimula y promueve es el emparejamiento y no la soltería, pues la vida misma se truncaría. Hay diversidad de ceremonias festivas que propician la relación heterosexual.

Ahora bien, no sólo es cuestión de que haya animales, Apus y runas de sexo diferente; para que la relación sea exitosa, es decir para que brote una persona tiene que haber acuerdo con el clima, los suelos, los astros, etc. es decir con todo el mundo de personas que es el Ayllu. Sobre estas ceremonias rituales prematrimoniales conducidas por sacerdotes andinos, una campesina aymara nos la relata del modo siguiente:

" A todos pidió amparo para nosotros, para que nosotros viviéramos bonito, con respeto...con comprensión, con empeño...A nosotros dos nos llamó, y nosotros también levantamos brasas, pidiendo permiso, rogando, a todos, a los antepasados, a la Pachamama, a los "Qullu Achachilas", a la Virgen del Rosario...dando nuestra palabra para vivir bien, bonito...en acuerdo con todos, ayudándonos, apoyándonos todos... (En: Jimenez, G. Ob. Cit. 1995:35)

Este "acuerdo" se sanciona ritualmente en el "matrimonio" que es un culto a la re-creación de la vida y al acrecentamiento de su variabilidad . Como se sabe, en los Andes el matrimonio no es privativo de la comunidad humana. Se casan las alpacas, las quínuas, las aguas, los Apus, etc. cuando así lo aconseje el momento propicio del ciclo.

b.2. Las maneras de ser en el ciclo de una persona.

El ciclo de cada persona (sea papa wayro , maíz, Juana o el río Mantaro) tiene sus momentos, sus circunstancias: brotamiento, crecimiento, maduración y "muerte". La regeneración en el ciclo no se vive como la transformación cualitativa de un momento o circunstancia a otra considerada superior que cancela el "viejo orden", sino como una actualización periódica y dinámica de renovación cíclica por la que una circunstancia brota de las anteriores, sin que éstas sean el pasado atrasado de momentos superiores. En cada momento del ciclo "viven" los otros momentos.

Un runa como cualquier otro miembro de la comunidad natural tiene bajo la forma de runa su manera o maneras de ser que va cambiando a lo largo de un ciclo de vida. Así pasa por ser wawa, maqta (joven) antes de ser runa. El "cambio" por el que brota una manera de ser o por el que brota una forma no runa, no cancela a las maneras anteriores ni a otras formas, sino que el ciclo es vivido como afloramientos sucesivos de formas y de maneras de ser que involucra cada forma . Lo que se aprecia en los Andes es un cambio re-creativo por el que uno se va renovando periódicamente , es decir, se va presentando de maneras diversas según que las circunstancias así lo aconsejen. En muchas ocasiones el "pasaje" o cambio de una manera a otra toma la forma de ceremoniales como el rutuchiy (corte de pelo) . El niño no es considerado- p.e. por argumentos de desarrollo mental- una fase

inferior del desarrollo del hombre, sino una manera de ser propia y singular en la vida de un runa.

b.3. La sucesión cíclica de las formas de vida.

Por otra parte y lejos del concepto de muerte como cesación de la vida, en los Andes una persona que "muere" pasa a vivir bajo otra forma de vida: la de "difunto o alma". Como tal tiene sus chacras, sus cultivos de preferencia, su "día" y su presencia es sentida, vivida y vista por sus familiares más cercanos. Esta forma "alma" con la que llama el andino a quienes han pasado a otras forma de vida, no es el alma cristiana separada del cuerpo. (la separación de alma y cuerpo es incomprensible para un andino). Esta "alma" es otra persona como cualquier otra, es también otro chacarero, es alguien que está presente pero a su manera. Se "muere" luego de haber hecho su camino para pasar a otra forma de vida. Nada desaparece pues no hay el sentido de finiquitar, de un cesar de la vida. En cada persona anida una multiplicidad de formas de vida y se vive una forma sin cancelar a las anteriores. Hay que entender, dice el antropólogo Luis Millones, que:

"...la muerte carece de sentido terminal con que se le conoce en Occidente. En lugar de desaparecer, los humanos acceden a otra dimensión de la realidad que comparten con las deidades andinas, cuya existencia, si bien diferente, no está desligada de la nuestra.." (Millones, L. 1989: 110)

Esto no quiere decir que cada miembro del Pacha no tiene una forma definida de estar presente en la vida. Pero esta singularidad (como puede ser la forma de runa o de maíz) no significa la transformación y exclusión "dentro de uno" de las otras formas de vida que pueblan el Pacha ni siquiera de aquellas que pueden ser consideradas "invisibles" a ojos corrientes.

La multiplicidad de formas vida que anidan en una persona excluyen cualquier posibilidad de encerrar a ésta en un género o especie. Las categorías analíticas por el que todo objeto es "idéntico a si mismo" excluyendo cualquier otra dentro de este, así como la de que "ningún objeto puede ser al mismo tiempo P y no P" (Ferrater Mora, J. 1981. pp.3226,27.) son nociones ajenas al modo de vida andino. Sólo saliendo del marco occidental es posible entender el casamiento ritual de una joven de una comunidad con el agua que las familias comuneras puneñas traen de otro lugar en los festivales de propiciamiento de lluvias. En esta circunstancia, y porque así lo quiere el Ayllu, en la persona agua aflora la forma runa contenida en ella.

En breve, cada miembro del Pacha no sólo anida y cría a una multiplicidad de formas de vida sino a una variabilidad de maneras de ser en cada forma. De este modo cada forma de vida (alpaca, maíz, agua o runa) tiene en su ciclo de vida muchas "maneras de ser", modos de comportarse que se van explicitando en determinadas circunstancias, pasado el momento aflora otra manera de ser y así sucesivamente. Cada manera de ser a su vez tiene su propio wata o "tiempo". De este modo el wata no puede confundirse simplemente con un año de 365 días.

Si se habla de "muyuy", de retorno es porque no hay cancelación de ninguna forma de vida. En la semilla está el fruto próximo, y en éste la próxima cosecha. "Muere" un modo de ser de una persona para dar paso a otro que contiene a la anterior, como dice una campesina aymara refiriéndose a sus antepasados.

" Cuando vienen los hijos todos deben recibir con alegría, con mucho contento; como a la Pachamama que le gusta la risa de sus hijos, los hijos son semilla, semilla

de su madre, desde "wawa" son semilla de todos sus antepasados" (En: Jimenez,G. Ob. Cit. :50)

b.4. La ampliación regenerativa de nuevas formas de vida.

Cada forma de vida presenta una gran variabilidad. Sólo en papas, por ejemplo, éstas pasan de 3,000. Los criadores de papas no excluyeron a las papas antiguas , a los progenitores para quedarse sólo con las nuevas. En un mundo progresivo y evolutivo - como el occidental moderno- lo nuevo es conceptualizado, por algún rasgo, superior y es el que sobrevive respecto a formas anteriores que son eliminadas. Lo adelantado y moderno reemplaza y elimina a lo considerado atrasado, tradicional. No lo contiene. De allí que el rango de variabilidad se ha ido haciendo en Occidente cada vez más estrecho. Los Andes en cambio, contiene una de las mayores biodiversidades del planeta. Se trata de un mundo complicado: mucha vida junta e incomparable justamente porque una forma de vida que brota no cancela a la anterior.

La construcción de la sociedad en Occidente supuso como condición previa liquidar cualquier forma de naturaleza que podría haber anidado en el hombre occidental. De modo que el concepto de "hombre" es ya una noción excluyente, "purificada" de lo natural, y esto sucedió bastante temprano. El concepto aristotélico de hombre como "animal racional" era ya un modo de diferenciar, distanciar y jerarquizar las relaciones del hombre con la naturaleza. Sobre este concepto de hombre y la que aporta el guión judeocristiano de un hombre creado a imagen de Dios y cuya tarea es el de dominar a la naturaleza , es que se construye el concepto de sociedad en la modernidad. Al surgir el concepto de hombre surge también el concepto de naturaleza.

La sociedad es un concepto que la teoría social moderna usa para referirse a grupos humanos organizados según fines y cuyos integrantes tienen conciencia de vivir y hallarse en inter-acción con otros individuos en la transformación de la naturaleza. Augusto Comte dice al respecto:

" Cualquier sistema de sociedad ,tanto si está constituido por un puñado de hombres como si lo formaran millones, tiene por objetivo definitivo dirigir hacia un fin general todas las fuerzas particulares, pues sólo donde se lleva a cabo una acción general y combinada hay sociedad. En cualquier otra hipótesis existe solamente aglomeración de determinado número de individuos en un mismo suelo. Aquello es lo que distingue a la sociedad humana de otros animales que viven en manadas." (Comte, A. 1979. pp:63).

La finalidad o acción general y combinada no será otra cosa para el fundador de la sociología que " La acción sobre la naturaleza en beneficio del hombre, o producción" (Comte, A. Ob. cit. pp: 64). Esto último implica no sólo diferenciarse y distanciarse de la naturaleza, es decir saberse sujeto social distinto y superior de lo natural - que viven en manadas- sino también saberse reconocido distinto de los otros sujetos.

En este sentido las nociones explicativas como el de sociedad pueden ser pertinentes para mostrar una forma del mundo pero no para todas. Universalizar es sacrificar la diversidad en aras de la creencia en "un solo mundo". Mostrar lo andino no puede hacerse al modo explicativo ni en términos de sociedad porque nos remite a una realidad construida en otros contextos y que es explicada conceptualmente ². De allí que hayamos optado en este

² Para Hegel, la sociedad surge con la Revolución francesa, al abolir la distinción entre amo y esclavo, y

ensayo que trata de lo andino , por un lenguaje narrativo que procure develar la vivencia antes que representarla conceptualmente y con criterios cuantitativos.

Explicarla con conceptos como sociedad llevaría a desfigurar lo andino. De allí la disonancia entre lo que se vive y los intentos de quienes tratan analíticamente de explicar lo que se vivencia andinamente como Ayllu³ .

c. La conversación y la circunstancia.

Como todo animal, como todo organismo vivo , el Pacha andino tiene sus momentos de contracción y otros de expansión; de relajamiento y de tensión; de sístoles y diástoles. Nada hay estático, pues todo está en continuo cambio regenerativo. Refiriéndose a estos cambios Marcela Machaca, dice:

" El mes de junio se caracteriza por la presencia del excesivo frío, con heladas frecuentes, reduciéndose la vida al mínimo en la región Sallqa y Suni Alta; es decir, se amarillan los pajonales, se secan los puquios, caen las heladas más fuertes y la vegetación termina...sólo quedan semillas, bulbos y raíces bajo el suelo, y es por ello que se dice " la vida se reduce al mínimo"(...) En el mes de Noviembre se intensifican las actividades agrícolas en los barrios con la siembra de papa y otros cultivos de la región Suni y Sallqa Baja. La siembra temprana de papa está asociada a la realización de la fiesta ritual de las Almas (Alma punchaw) o día de los Difuntos, que corresponde al segundo día del mes de noviembre, después de Todos los Santos. Es una fiesta a nivel del Ayllu cuya importancia radica en el "encuentro con los difuntos" para sembrar papas. En la visión de los quispillactas el "muerto" sigue haciendo la vida chacarera como los demás miembros de la colectividad viva... " (Machaca,M.: Ob. Cit.:31,32)

Hay circunstancias de engendramiento, de parición y de florecimiento, como los hay de descanso y de "muerte". Hay momentos calientes, otros fríos, como momentos húmedos y momentos secos. En cada uno de estos momentos cada ser vivo sigue el flujo vital, reacomodándose y sintonizándose con la circunstancia orgánica particular. Justamente la organicidad andina y no la organización social, es la capacidad del mundo vivo andino para conversar con las peculiaridades del wata y de períodos de watas, de modo tal que la vida del ayllu no sufra desmedro. (Grillo,E. Intervención en el primer taller del VII Curso de Formación en Agricultura Andina. Lima, abril, 1996)

establecer los principios de soberanía popular y de gobierno de la ley (En: Fukuyama,F. 1992:18)

³ Sobre esta falta de sintonía Augusto Salazar Bondy (1981:112) decía (refiriéndose a la filosofía pero que bien puede aplicarse a otras áreas de la actividad intelectual) que:

"No es posible que la comunidad se reconozca en las filosofías difundidas entre los entendidos de nuestros países, justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados, por decirlo así, en un vacío de tradición reflexiva, y porque pueden ser considerados productos espirituales expresivos de otros pueblos y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en comprender y compartir en nuestro ambiente"

Para vivir a gusto en un mundo así hay que querer al mundo "tal como este es", pues de otro modo uno vive fastidiado buscando un mundo "tal como debe ser" y por esta vía no se aprende a conversar con la variabilidad. El andino no vive ni busca un mundo ideal sino que vive tal como la vida es, acompañándola sin pretender su transformación a la manera del sujeto occidental. Los comuneros no se sobreponen a ninguna forma de vida como alguien superior que planifica y dirige sus actividades de acuerdo a una utopía. Si todo está en regeneración continua y si de lo que se trata es de acompañar este flujo, la vida de los animales, runas y ríos no sigue un plan pre-establecido sino que se va recreando en cada circunstancia que cambia la vida.

Vivir en este impredecible y caprichoso, "mundo animal", como lo llama Rodolfo Kusch (América Profunda. 1962), significa criar constantemente la capacidad de sintonizarse, de establecer arreglos, de acompañar y comprender lo que nos está diciendo cada quién, la seña que cada quien expresa en una circunstancia, en breve, de conversar, es decir de compartir similar "verso" con los demás.

Esto es particularmente importante en un mundo caprichoso, pues aunque estemos en una época lluviosa nadie sabe qué pasará mañana de modo cierto. No es un mundo predecible, planificable. De ahí que lo que se hace penda de conversaciones que se hagan en la circunstancia.

Se trata de un mundo complicado. El atributo de lo complicado está referido a un mundo con una variabilidad densa de formas de vida que moran sea en la chacra o en la naturaleza y cuya clasificación como parte del proceso de homogenización es inviable por lo cambiante de las circunstancias y porque la variabilidad de maneras de ser no se deja reducir a unas cuantas categorías normalizadas. Cada forma de vida es sui géneris, singular y no admite comparaciones que remiten siempre a una unidad de medida que se toma como patrón para clasificar al resto. En este sentido el entendimiento de lo particular y del modo cómo se expresa lo suigéneris es lo que permite la conversación y la regeneración del mundo andino.

Los Andes son por ello un mundo de conversadores afectuosos porque es el cariño al mundo el que permite que la vida fluya. Esto es lo que hace que los actos de la vida como el comer, el beber, el danzar, el hacer chacras, el criar papas y ollucos continúen y se multipliquen.

La conversación requiere, como todo en la vida, ser criada, estimulada, para que la vida se re-cree. Un requisito en esta crianza es que todos estemos en disposición para escuchar en cada circunstancia y de modo permanente el "habla", la seña de cada quien; como la vida andina no repite un arquetipo sino que es caprichosa, se requiere que todos estén atentos a las señales, muchas veces imprevistas, que emanan de los demás y que no se repetirá tal como ella se expresó en un momento. (Una de las personas más caprichosas es el clima, en particular la presencia e intensidad de las lluvias, de las heladas, los granizos y los vientos.)

Cada quién en cada momento está diciendo algo y hay que conversar con esa "seña" que algo nos indica y nos dice, al tiempo que nos invita a darle una respuesta. El color, el sabor y el olor del viento en un atardecer nos está diciendo y alertando sobre el clima presente y el que posiblemente vendrá luego. Las coloraciones de la piel de los sapos, también nos dicen sobre el clima presente y el que luego vendrá. Los gestos de una runa, el llanto de una wawa, los celajes o la forma de aullar de los zorros también nos dicen algo de la vida presente y la que luego vendrá. Para que la regeneración fluya hay que conversar a cada momento con todos y de todo, hay que "seguir" lo que nos dicen, avisan, como ellos también "siguen" lo que les decimos.

Un ensayo sobre pastoreo en el altiplano puneño realizado por el Grupo "Chuyma Aru", nos informa sobre esta conversación entre runas y vicuñas. Allí se lee:

".. los miembros de la comunidad natural avisan a los pastores de distintas maneras (...) Cuando un hato de vicuñas está compuesto de 10,11, 12 ó 15 vicuñas, está mostrando que un reproductor macho "jayñachu" puede cubrir a tan sólo el equivalente al número de hembras que tiene dicho hato..". (Chambi,N. Quiso, V. y Tito,F. 1992)

De igual modo, don Jesús Urbano Rojas, santero y caminante, oriundo de Huanta, Ayacucho, nos dice lo siguiente sobre similar asunto:

".. Para todas las fiestas de señal hay que ver el tiempo cuando nacen . Todo comienza con las vicuñas (que nadie marca), hijas del sol y de su illa del sol; ellas nacen en el mes de febrero en medio de aguaceros, tempestad, y si nacen bien y bastantes sin morir, la gente dice que vamos a tener buen año porque los animales del Taita Orcco nacen y entonces el ganado del runa le sigue.." (Urbano, J. y Macera. P. 1992).

Seguir es sintonizarse, "acomodarse" a la seña de las formas de vida de la sallqa. Cuando ello sucede la vida fluye, el ganado del runa - como dice don Jesús - le sigue. Y es que el ganado de las vacas se ha sintonizado también con la vida de la comunidad de aguas, de pastos y del clima. La comunidad humana lo que hace es seguir, empatarse con esta circunstancia que le está diciendo el modo de crianza que hay que hacer en ese momento. Si hay sintonía la vida "corre", fluye, pero si se quiere contradecir las señas de la vida, la regeneración no sigue, se entrapa.

Si cada quien escucha y conversa , "sigue" lo que las señas en esa circunstancia dicen, la vida continúa su curso regenerativo; si no se está alerta la conversación se torna un monólogo y no fluye, se interrumpe, produciéndose atascamientos, "colerinas", embalses, acumulaciones, interrupciones, que dificultan e impiden la regeneración de la vida. Estos conflictos producen entrampamientos que requieren de encuentros rituales o "tinkuy" "para disolverlos de modo que la vida vuelva a seguir su curso.

En un mundo de sensibilidades , la conversación se hace patente también en la sabiduría del saber "ver", en la sensibilidad del palpar, en el gustar, oler y oír la "seña" del otro (sean éstos miembros de la comunidad humana, de los Apus o de la sallqa). Los que mejor "ven", "palpan" son los que en mejor condición están para sintonizarse, para conversar con el otro y de este modo la vida continúe, vaya y siga con armoniosidad en su respectivo ciclo o wata.

En la conversación cada miembro del Pacha es apreciado como un organismo sensible en constante habla . El lenguaje aquí no es sólo atributo humano sino de todos los miembros, y la comunicación se hace a través de los sentidos ,que son como "ventanas" de la vida. Es a través de ellos que se conversa con los demás. Los sentidos comunes se amplían en el ritual, la persona que participa ve "más". Los momentos profundos y densos de la organicidad del Pacha se expresan en la intimidad de las ceremonias. En estos momentos uno puede y llega a conocer y vivir a plenitud la vida de los demás miembros del Pacha, a intimar con la naturaleza; a ser "mismo animal" como dice don Juanito Lozano, de la comunidad de San Antonio, Lamas, San Martín.

La conversación es así una actitud, un modo de ser solidario con la vida, un saber escuchar y un saber decir las cosas en el momento adecuado. La simbiosis que es vida en común en

la cual cada quién se enriquece de la vida de los otros, es la forma en que florece la conversación entre las diversas formas de vida. La forma que en los Andes se aprecia la simbiosis y en el cada quién sigue al otro es en el ayni.

El ayni , la minga, la humaraqa, el waykanacuy, etc. son modalidades del "gusto de dar" y son vínculos de solidaridad y cooperación entre los runas, la naturaleza y las wacas para que la vida fluya. En Cajamarca ,los campesinos dicen: "todo es minga" para referirse a que no hay actividad que no se haga sino con la solidaridad y la conversación gustosa del grupo .El grupo en la circunstancia de la conversación se llama "minga" o "ayni" según la región. No se entiende actividad alguna hecha por alguien que se denomine sujeto y que actúa sobre un objeto-chacra para transformarlo según su propia voluntad. Estos conceptos no caben en la conversación andina. La conversación se presenta en los Andes bajo la forma de ayni.

Como la vida es consustancial al ayni , el ayni tiene que re-crearse cotidianamente para que la vida se regenere. No es un préstamo que uno tiene que devolver obligadamente, aunque tiene esta apariencia para los extraños. El ayni -como las chacras en los muyuy que siempre rotan- es parte consustancial de la vida del ayllu , es un tejer constante y plástico que va enhebrando ceremonialmente las relaciones entre todos los seres vivos, es la forma concreta que toma la vida comunitaria andina . No es posible entender la vida andina al margen del ayni. La vida misma es un ayni. La invitación, la actividad misma y el agradecimiento son momentos del ayni que se hacen ceremonialmente y con mucha alegría.

El ayni y sus modalidades diversas no está referido sólo a la actividad agrícola, sino a la ganadería, a la construcción de casas, de canales de riego, de caminos, a las fiestas patronales, a los funerales, etc. Toda actividad es hecha en ayni. Y es que todos están preparados para apoyar en todo. No existe división del trabajo como en la industria. Ausente de especialistas, los andinos son "generalistas", hacen de todo y por ello están preparados para acompañar en toda actividad. En este modo de vivir no surgen los tecnólogos ni tiene sentido clasificar a la comunidad humana por tipo de trabajo o por actividad, que sí es central a la institucionalidad en Occidente Moderno.

Otro aspecto del ayni es su carácter festivo. La fiesta , al igual que la vida ritual, no está separada de la vida. De las fiestas patronales sólo podemos decir que son más amplias y de mayor densidad. No es que la fiesta esté separada de la actividad, sino que la misma actividad es hecha festivamente, fiesta y actividad es algo junto y lo mismo. En los Andes naturaleza y chacras cantan. Hay música en el maizal, en el agua, en los árboles. Lo que hace la comunidad de runas en la labranza, en el aporque, en la cosecha y en cualquier actividad es sintonizarse con esta música. La danza y la fiesta están, por así decirlo, en la médula misma de la naturaleza de modo que la actividad ejecutada no hace sino sintonizarse con la festividad natural.

El ayni hace patente la conversación entre las diferentes comunidades. Hay ayni entre comunidad humana y el clima, hay ayni entre runas y huacas, entre comunidades humanas y la comunidad de la sallqa. La vida misma es -como dijimos- un ayni.

Ramón Conde, un catequista católico aymara, expresa sobre el ayni lo siguiente:

"Quisiera esclarecer algunos conceptos de que nosotros no adoramos, nosotros con nuestras wacas hacemos una reciprocidad, en aymara se llama hacemos ayni, hacemos minka, como yo lo puedo hacer aquí con el hermano, o lo puedo hacer con cualquier otro. Nosotros no adoramos, es decir esa es la lógica occidental de que nosotros estuviéramos adorando a las piedras, a la Pachamama, a los Achachilas,

esa es una visión muy falsa; nosotros, como son nuestros mayores, les hacemos ayni, nos minkamos porque la Pachamama nos da el fruto y nosotros tenemos que retribuir" (Van den Berg, H. 1989: 217).

Estos aynis y mingas pueden en un momento ser de unos pocos miembros, y en otros congregan a cientos. Hay momentos en que la vida es más intensa, como pueden ser p.e. los momentos de hacer chacu, los momentos de cosecha, de hacer un camino o un canal de riego, y se juntan muchos ayllus. El ayni adquiere su momento de mayor florecimiento. En otros y según los ritmos de la vida sólo bastará la familia más cercana. El ayni toma la modalidad que más concuerda con la conversación de las ciclicidades telúricas.

d. La crianza.

En muchos pueblos andinos es común escuchar a los comuneros decir: " Así como criamos a las alpacas, así ellas nos crían a nosotros", o " Así como criamos a las papas, ellas nos crían a nosotros". La crianza es vivida así como una actividad que te compromete a: "criar y ser criado" y en ella runas, wacas y sallqa se hallan en similar plano de equivalencia.

En el Quechua, criar es uyway , y viene a ser la sintonía afectiva lograda entre miembros de la comunidad andina (que incluye a runas, maíces, alpacas, vientos, aguas, etc.) en la regeneración de su Pacha (que puede ser entendido como el "mundo vivido", la casa que nos cobija y del que somos uno de sus miembros).

En los Andes todos criamos y la crianza no es un atributo sólo de los runas. En las ceremonias a las wacas de los frutos, es decir a las Ispallas, se escucha, por boca del sacerdote aymara, que las papas antiguas del troje le dicen a las recién cosechadas: "Cría a estos hombres (jaques) como nosotras los hemos criado". Por lo demás existe una versión aymara que dice que : " el día que las alpacas desaparezcan desaparecerá el mundo". Las alpacas han sido dadas por los Apus a la comunidad humana para que las críe. La comunidad humana aprecia a las alpacas como personas que también las crían, al tiempo que las alpacas aprecian a la comunidad humana como sus criadores. Como todos criamos, todos al mismo tiempo somos criados por todos. Si no hay crianza la regeneración cesa y sin ella cesa la vida. De este modo, la crianza para los andinos, se halla en la manera de ser de cada uno de los miembros del Ayllu. El Ayllu, en este sentido, es una comunidad de criadores.

El chacu y la chacra son modalidades de crianza de la naturaleza por los runas. En el chacu (En quechua: rodear, atajar, coger en grupo) los comuneros de un modo plástico y rítmico acceden, en un momento en que la sallqa les "dice", que es ya la "hora" para conversar, para "chaquear" ("chapanear" en el quechua de Lamas. San Martín. Perú) y acceder a sus productos (peces, árboles, sajinos, venados, vicuñas, zorros, etc.) porque así es pertinente al flujo de la vida: los runas conversan ritualmente, le hablan al monte (la sallqa), hacen su "pago" al mismo tiempo que la sallqa permite ser "cosechada", "podada", "raleada", es decir, cultivada para permitir el resurgimiento de nuevos brotes y la simbiosis que anida en ella fluya con más vitalidad.

La chacra agrícola es otra modalidad de crianza de la vida. La chacra se hace en el sitio de hacer chacra. No todo lugar "pide" chacra. Es de una conversación ritual con los Apus, los montes y la Pachamama que surge dónde y cómo hacer chacra. Algunas plantas y animales de la sallqa son criados por los runas en un ambiente especial -la chacra- que permite que broten atributos nuevos contenidos en estas plantas o animales de la sallqa. De este modo se incrementa la variabilidad de plantas. Con los cultivares y animales criados por los runas se recrean también el agua, brotando el regadío; el clima, surgiendo el microclima de la

chacra, y el paisaje en su conjunto. Brota el paisaje agrícola que "alegra" y no contradice el paisaje natural.

Al re-crear nuevas plantas y nuevos animales la chacra "llena" la naturaleza con más formas de vida y acompaña a ésta en la regeneración de la vida. Para hacer brotar maíces todas las comunidades tienen que "estar de acuerdo", tienen que estar en simbiosis, tienen que conversar armoniosamente. La capacidad de empatía y de simbiosis florece en la chacra en la medida en que la vida se multiplica. En la chacra todos hablan; las plantas le dicen, le hablan en cada momento a los runas, así como éstos le hablan a las plantas:

"...A mí me dieron el día de la feria de semillas dos kilos de maíz, lo he sembrado, pero el maíz común que he sembrado junto está mejor (...) le hablo a este maíz mejorado y no contesta. Por ejemplo, el otro día he pasado por el maíz que me han regalado y le digo: ¿qué te pasa maíz pituco, estás enano o quieres un planazo?." (Palabras de don Juanito Lozano. En: Rengifo; Panduro y Grillo. 1993: pp: 33)

Cuando la planta brota, fructifica, florece, la vida toda se llena de júbilo, de cantos y de danzas, y esto es así porque se ha sabido conversar con la multiplicidad de circunstancias que acompañan a la Pachamama en la regeneración de la vida. Es bueno decir que la chacra no es sólo el lugar agrícola. Los comuneros suelen decir: "La llama es mi chacra", "mi chacra de sal", "chacra de totora", "chacra de oro", etc. En este sentido la chacra excede lo agrícola para ser todo ámbito de conversación que renueva la multiplicidad de formas de vida.

La chacra de la comunidad humana es una re-creación de la sallqa o naturaleza, al tiempo que la sallqa o sacha se regenera en la chacra de la comunidad humana. En las chacras de los Lamistas en la cuenca del río Mayo en Tarapoto, hay numerosas crianzas del monte llamadas sachas (monte en quechua de Lamas es sacha) que son criados y son miembros de la chacra: sachapepino; sachamani; sachapapa; sachaculantro, etc. así como muchos árboles de la naturaleza. (que en Cochabamba se conoce con el nombre de sachas).

Pero además, en la visión andina del mundo, los runas y los miembros de la sallqa o naturaleza son la "chacra" de las vacas. Los aymaras del altiplano de Iquique, Chile, cuentan, como parte de un relato más extenso, que el ritual del floreo no es privativo de los runas pues lo hacen también los Mallcus:

"... este floreo no era hecho por personas humanas, era de los cerros que desde siempre les han dicho Mallco, estos cerros hacían floreo a su ganado vicuña.." (Flores, et. al. 1989:169).

Estas actividades son vivenciadas como compromiso de las vacas en la crianza de la sallqa pues de este modo contribuyen ritualmente y en cada circunstancia a que el ciclo de vida de la sallqa se renueve armoniosamente.

Así como el criterio de consanguinidad resulta estrecho para entender lo que es el Ayllu, la chacra como una extensión de tierra dentro de un territorio determinado requiere también ser revisada. Las chacras de un Ayllu están también dispersas en Ayllus contiguos. Una manera de dialogar con la diversidad de circunstancias de la vida es criando chacras dispersas en otros ayllus. Esta distribución conversa bien con las crianzas y cultivos, con la variabilidad del paisaje y clima andinos y con el modo de ser de los runas.

Esto es lo que sucede actualmente p.e. en los Ayllus de Conima, Puno, en que familias del ayllu Sullcata tienen chacras en los otros ayllus del distrito y en la Yunga de San Juan del oro. (Nestor Chambi. Comunicación personal). Situación que es una constante en la vida

andina, y que es tan propio a este modo de ser, que a pesar de las reducciones de Toledo, en muchos lugares se sigue viviendo así. Cook Carrasco, G. (1989. pp: 35-51), en un trabajo etnohistórico, de los diferentes pueblos Collaguas, en lo que es hoy el departamento de Arequipa, Perú, dice lo siguiente:

" Al interior de la cabecera de Yanque- Collaguas, encontramos indios del pueblo de Tisco reducidos en el de Callalli (1617) e indios del pueblo de Tina reducidos en el de Achoma (1616); todavía hoy, los habitantes de Callalli tienen tierras en el de Achoma(...) Si bien la presencia de estos ayllus reducidos fuera de su territorio, ya sea del pueblo o de la cabecera a la que pertenecen, se debe a que deben seguir manteniendo el control de estas tierras para lograr una mejor satisfacción de sus necesidades , hay que hacer notar , que evidentemente se encuentran fuera de su territorio, al menos dentro de nuestra concepción, por lo que debemos suponer que se trata de una concepción distinta de territorialidad..."

Cada Ayllu , cada etnia cría en zonas diversas y dispersas. De ahí que sea complicado, para ojos acostumbrados a límites, percibir donde comienza y donde termina el territorio de un Ayllu. Esta dispersión se adecúa al particular modo de ser del Ayllu que como vimos es una familia sin linderos fijos. Esta manera de ser se distorsionó con las reducciones toledanas, con los límites de las encomiendas y haciendas y con la delimitación territorial republicana de departamentos, provincias y distritos. El Ayllu dió paso oficialmente a la jurisdicción, es decir a un espacio sobre el que se ejerce poder, noción ésta que no se digiere y provoca demasiados conflictos entre las actuales comunidades .

Como dijimos , en el ciclo vital del ayllu existen momentos de mayor intensidad que otros. En estos momentos se intensifica la actividad chacarera y las relaciones de diálogo y reciprocidad entre sus miembros. Pasado este momento las comunidades reelaboran sus relaciones para conversar con la nueva circunstancia.

Hablando de las etnias costeras, previa a la invasión europea, María Rostworowski (Rostworowski. 1989. pp: 8-13) en un trabajo etnohistórico referido a Canta, indica lo siguiente:

" La particularidad más sorprendente de organización económica canteña fue la existencia de dieciséis pueblos de asentamiento temporáneos habitados sólo para cumplir determinadas faenas comunales. Cuando terminaba el trabajo, las aldeas quedaban desiertas rotando su ocupación según un plan previsto de antemano...."

Otro ejemplo de plasticidad en el largo plazo es el indicado por Grillo (1990) y está referido a los movimientos de varios ayllus que dejaban una región por razones de cambios climáticos largos. Se sabe de la existencia de enfriamientos por periodos largos en los Andes (Pan andino Wari, Tiwanacu e Inca) que cubrían de hielo amplias zonas en las partes altas de la zona andina. En estos periodos secos y fríos, la agricultura no era posible en toda su verticalidad, específicamente en las zonas altas. En estas condiciones el espacio para muchos pueblos se constreñía obligándolos a migrar a zonas propicias para el quehacer agrícola. Esto supuso la construcción, en las zonas de migración, de infraestructura (p.e. andenes) para incrementar la cantidad de alimentos del área con el objetivo de mantener la cuantía de la población propia y migrante.

La población que se trasladaba, se desplazaba con sus semillas y sus crianzas. Los Ayllus "receptores" entablaban relaciones de reciprocidad y convivencia con los que se desplazaban. En la actualidad y en una situación más estrecha en cuanto a disponibilidad de tierras cultivables para los campesinos, los Ayllus cooperan entre sí, particularmente cuando el clima afecta a uno de ellos. En el altiplano de Juliaca se le conoce actualmente

como "ayuda" a esta relación:

".. En años de baja producción, los dueños de la chacra no se pueden negar a recibir la ayuda de quienes no habiendo obtenido cosecha, acuden a cooperar con éste, a fin de obtener al menos la porción de productos que el dueño está obligado a dar.." (Cepia. Editorial Horizonte. 1989: 177).

En estas circunstancias se intensificaba la conversación y la reciprocidad con los ayllus de regiones vecinas o distantes con los que podía haber o no tenido contactos previos, a fin de re-crear la vida agrícola en estas zonas. Grillo (1990. ob. cit.) sugiere la formación de alianzas entre Ayllus de distintas zonas bajo el liderazgo de una autoridad carismática formándose federaciones regionales y pan-andinas. Pasada la época seca y fría, los Ayllus regresaban a su zona de origen, a sus chacras y a su espacio regional protegido por su Apu de referencia.

Esta plasticidad es consustancial al ayllu y contraria a la institucionalidad, a la noción de un territorio fijo con límites definidos, y a la estructuración de un tejido congelador de la vida. Permite adecuaciones al conjunto de circunstancias de la vida andina así pasen muchos años entre un evento y otro.

3. La autoridad.

La autoridad en los Andes no es una noción abstracta. Cuando se habla de autoridad se hace referencia usualmente al que pasa el cargo, al **carguyoc** . Hay cargos para toda actividad, sea esta una fiesta agrícola, como puede ser una challa a las deidades de los cultivos , o para hacer pasar la fiesta de la waca o deidad del Ayllu ,entre otras actividades. El cargo no es una función política administrativa con ribetes rituales, sino un ejercicio ceremonial y rotativo en el que participan todas las colectividades lideradas por el Apu o waca de turno y que celebra la fiesta de una de las wacas cuyo "santo" u onomástico- si se quiere decir- coincide o esta relacionado con un acontecimiento agroastronómico.

El cargo lo pasan no sólo los que dentro de la comunidad humana están de turno, sino el Apu o Achachila que está de turno , que es el gran facilitador de la vida y que en la fiesta desempeña un rol de primer orden en la armonización de la vida en el Ayllu. El que nombra o ratifica a los miembros de la comunidad humana que pasan el cargo es el Apu en acuerdo con las otras wacas , y se hace en una mesa ritual. Es la mesa que "dice" quién o quienes intervienen y cómo debe pasarse la fiesta a una de las wacas en esa circunstancia del wata. La mesa ceremonial , presidida por el Apu y liderada por el paqo o yatiri , es una gran asamblea en la que están presentes las tres colectividades para orientar la realización de las actividades. No es pues el cargo un ejercicio reglado de carácter político administrativo de los miembros de la comunidad de runas para sincronizar ritualmente la actividad agraria con las ocurrencias climáticas, astronómicas y sociales del Ayllu. El pasaje del cargo es un ceremonial de una densidad intensa en cuya realización participan en calidad de wacas los miembros de las tres colectividades que están de turno. La waca es dentro del ayllu la persona más experimentada y que merece gran respeto, cariño y consideración por todo el Ayllu.

La comunidad de la sallqa participa en una fiesta haciéndose presente en unos casos con animales (zorrinos, osos, etc.) que están allí como pasantes del cargo, como pueden estar las flores y plantas de la sallqa que pasan el cargo. En unas fiestas serán unas plantas o animales mientras otros se hacen presentes en las siguientes. En esa circunstancia el animal o planta que pasa el cargo lo hace en calidad de waca. En algunas fiestas se observa a runas que llevan puesto la piel de oso o la flor de una planta que pasa el cargo. Los runas en esos momentos participan en la fiesta como miembros de la sallqa. No es - como dijimos-

que están representando a tal o cuál planta o animal , sino que en esa circunstancia son tal animal o tal planta . Ciertamente en otros casos lo que hacen los miembros de la comunidad de runas es “hacer danzar” a tal animal o planta y no presentificarlos. Puede ocurrir que también la waca a la que se le esté haciendo su fiesta sea un miembro de la comunidad de la sallqa, como p.e. la fiesta del agua, y pasa su fiesta acompañado de las otras colectividades.

Vista desde la comunidad de las wacas , lo visible en las fiestas del carguyoc son los santos cristianos que participan en el cargo en su condición de wacas. En otros casos se puede ver que el santo presentifica en ese momento a alguna waca andina , como p.e. el caso de la Mamacha Candelaria respecto de la Pachamama. En este último caso y para ojos andinos, el modo cómo se hace la fiesta ceremonial tendría poco que ver con el modo cómo es celebrada cristianamente la Virgen de la Candelaria, sino con las maneras en que el Ayllu celebra la fiesta a la Pachamama. También ocurre y es usual que la fiesta sea a una waca andina como la Pachamama, la Mamacocha, el Apu o Achachila de turno , la Chacata, o al Sol o a la Luna.

Apreciada desde la chacra, la fiesta es a los cultivos o a los animales en uno de los momentos del ciclo agropecuario como puede ser en el apareamiento, en la siembra, en el aporque, en el casamiento, marcación , o en la cosecha. Tanto los cultivos como los animales que pasan el cargo están en condición de wacas y así son adornados. Hay cultivos en una chacra que son autoridad de la chacra en una circunstancia determinada del wata.

Apreciada desde la comunidad humana , la autoridad que encarna el cargo en la fiesta, es lo que más ha llamado la atención a los estudiosos de la cultura andina, y es desde esta perspectiva que se los ha visto como un ejercicio político y de organización social para el manejo de los recursos. Las demás colectividades, como las wacas y la sallqa han pasado por desapercibidas, como invisibles son los cargos andinos. Lo descatable oficialmente son los cargos oficiales. Sobre las autoridades oficiales podemos decir similar cosa que de los santos cristianos. Así como éstos han sido incorporados en su condición de wacas, similar cosa ha pasado con los sistemas coloniales y republicanos de autoridad que han sido impuestas a las comunidades. El Ayllu ha digerido la extensión de la autoridad política colonial en su territorio y los ha asimilado haciendo parte del ejercicio del carguyoc. El Teniente Gobernador y de Agente Municipal que existen en los Ayllus son un cargo más.

Estas instituciones oficiales no han institucionalizado políticamente a la comunidad o Ayllu, sino que han sido incorporados en modalidades diversas al ejercicio de cargos. En algunos casos funcionan con las tareas señaladas por las autoridades gubernamentales del país y se eligen según las normas impuestas; en otros casos, tienen éstas tareas oficiales pero desempeñan además tareas de los antiguos “varas”, pero tanto en uno como en otro caso los sistemas nuevos no han eliminado la modalidad andina de llevar el cargo. Están los agentes y tenientes, los tomeros y los dirigentes de las cooperativas, pero todo ello no ha desplazado a las autoridades que lideran las ceremonias a la Pachamama, a los Apus, al Granizo, a los Vientos, incluso muchas de las nuevas autoridades ejercen a su vez cargos en las festividades a las vírgenes , a los santos, al Agua, ó a los cultivos.

El cargo implica la realización de un conjunto de actividades que compromete normalmente a un grupo que tiene su cabeza o una y sus brazos. No es una actividad individual sino apreciada como una persona viva en la que vive una microcolectividad de wacas del Ayllu cuya tarea es hacer fluir la vida en esa circunstancia. Dentro de ese microcolectividad la lideranza es rotativa entre las distintas wacas sea cual fuere el origen de su comunidad. (runas, wacas , sallqa) En una circunstancia lo puede ejercer un miembro de la comunidad de runas, en otro un miembro de la comunidad de wacas o de la sallqa. Como en el cargo todos son wacas sea cual fuere la comunidad de procedencia puede

ocurrir que en un momento uno de las wacas líderes que ejerce la autoridad se cansa ,entonces es reemplazado por aquella waca que en ese momento se halle en su mejor vigor. Algunos llaman Kamaq a este vigor que anima y da fuerza. (Araujo, H. 1989: 237)

La rotatividad también se realiza entre los miembros de una misma comunidad. El cargo en un momento lo pasa un miembro que tiene carisma para ello, pero en el próximo wata lo puede pasar otro. Como el cargo no es individual sino grupal, cualquier miembro p.e. de los runas está preparado para ejercerlo y existe modos de acompañar a quién ejerce la liderazgo. Al líder que tiene el cargo principal le acompañan usualmente otros que de acuerdo a su edad y posibilidades va asumiendo una tarea cual brazo en un cuerpo . Esta rotatividad no es exclusiva de la comunidad de runas sino de todas las colectividades, incluyendo los cultivos.

Las autoridades se re-crean y acompañan ritmicamente a la regeneración del Pacha. Puede ocurrir que las circunstancias ameriten el brotamiento de nuevas autoridades como ocurre p.e. en momentos de sequía en el altiplano, en el que brota la autoridad de la ortiga o de la tola, que son las plantas que reemplazan a los cultivos en épocas de escasez. El cargo surge así para coordinar la distribución de la cosecha de estas plantas y así posibilitar que la vida fluya. El orden que surge es para facilitar la vida de todos los miembros del Pacha.

La autoridad surge así para liderar la capacidad de acomodo de cada uno de las colectividades que pueblan el Ayllu en las diferentes circunstancias del wata. Es una autoridad sin institucionalidad pues el orden que surge es para esa circunstancia. (Ortiz Rescaniere, 1933.⁴) Pasada la sequía surge un nuevo modo de ser de la vida y a ese modo corresponderá una nueva autoridad. No hay cabida pues a la institucionalidad. Por definición una institución es algo reglado ,normado y útil por un lapso más allá de una circunstancia. La institución hace parte de la vida en sociedad y deviene en un medio para cumplir un fin. Tiene por ello sus actividades propias, personal y apoyo material necesarios para que los hombres que lo integran cumplan la norma prefijada. Aquí la naturaleza y las wacas no tienen cabida.

Las tareas u obligaciones del cargo se cumplen en cambio según el ritmo de la vida del Ayllu y tienen lapsos diferentes según el cargo. Puede ser de una semana, una lunación, un wata,etc. y se van haciendo conforme lo dicte la conversación entre las diferentes colectividades. La mesa “dice” lo que hay que hacer, pero éste quehacer se rehace en cada circunstancia. No se trata de un plan al modo de la planificación en el desarrollo. El plan hace parte de un proyecto, de organizar medios para cumplir ciertos fines. Lo que la mesa “dice” ,lo dice para una circunstancia determinada y lo que se hace es lo que la conversación del momento señala. Si bien el cargo indica que hay que hacer el chaco de leña , si la luna aconseja que ese día no se tale, simplemente se deja para otro momento.

La armonía en la vida andina no es algo dado, sino algo dándose. Por eso hablamos de armonización y en este encontrar la armonía en cada circunstancia tiene una actuación importante las wacas que están de turno en el cargo. Así pueden suceder “vuelcos” , desarreglos en la armonía, momentos de conflicto y de desequilibrios en la conversación entre los miembros del Pacha. Estas situaciones son vivenciadas como incorrecciones y desatenciones de la responsabilidad que a cada uno se nos ha asignado ceremonialmente. Entonces hay que reestablecer la conversación y la armonía mediante ceremonias de

⁴”Los hombres del Ande- dice Alejandro Ortiz Rescaniere (ob. cit: 254) dan apreciaciones circunstanciales, no buscan tanto el ser de las cosas como el estar en las mismas; ellos se perciben y se definen en las circunstancias, están en las cosas , no son ellos frente a las cosas”.

“tinkuy” o encuentros entre colectividades que requieren rehacer sus relaciones de conversación y permitir así que la vida fluya. Estas ceremonias, para desatar los nudos de los desequilibrios, pueden tomar formas violentas de castigos y peleas entre quienes no han sabido conversar. Incluso en ésto se puede castigar no sólo a los runas sino a las wacas que no han sabido cumplir las tareas encomendadas. Pasada la ceremonia del tinkuy todo vuelve a recuperar su armonía hasta que una nueva circunstancia obligue a hacerlo nuevamente. En estas ceremonias cumplen un rol decido los paqos o yatiris, pues por su capacidad de “ver” son capaces de apreciar la intimidad del labil orden andino y conocer el modo de reestablecer la armonía de modo que la vida recupere su flujo. El desequilibrio no es visto analíticamente como si se tratase sólo de una dificultad de un órgano enfermo, sino lo que se aprecia es la totalidad del orden local dentro del cual vive el órgano. Y en la sanación de importancia es que el órgano vuelva a su armonía pero también que el Pacha afectado se sane también. De allí que en cada sanación realizado por los paqos o curanderos, la curación hace parte del ceremonial de conversación con todas las wacas de las distintas colectividades que se hallan pasando el cargo.

4. La comunidad campesina.

La comunidad campesina con su territorio y sus reglamentos es una creación colonial, una instancia de nucleamiento de la población andina, el llamado “común de indios”, creada para organizar y controlar a los andinos en la explotación de los recursos naturales. Algunas se crearon sobre la base del núcleo original de los ayllus. Son las denominadas “comunidades originarias”, pero la mayoría fueron producto del traslado de poblaciones hacia espacios distintos del original.

Instalados en ellas, los andinos tuvieron que cumplir con las reglas impuestas por la administración colonial, iniciándose un proceso difícil de digestión de la nueva institucionalidad, particularmente porque con la comunidad surgió la noción de propiedad comunal de un territorio con límites definidos. El Ayllu y su Pacha se vió modificado y constreñido al territorio impuesto, surgiendo algo inexperienciado: la competencia entre comunidades y haciendas por el derecho de uso de recursos. El “límite ritual” de Pacha, este espacio de amparo, fué reemplazado por el límite jurídico de la propiedad comunal. El gran artífice de este proceso fué el Virrey Toledo.

Lo particular de la vida en el común de indios y en la hacienda (salvo las plantaciones) fue el tipo de agricultura practicada. No fueron las plantaciones homogéneas las que dominaron el paisaje agrario sino la agricultura andina caracterizada por la crianza de chacras pequeñas y de policultivos conducida por los Ayllus re-creados. La heterogeneidad fue y es la nota característica de la crianza del espacio andino. Sin embargo y tal como se aprecia aún hoy todavía, las chacras de las comunidades integrando al 90% de las unidades agropecuarias en todo el territorio andino peruano no sólo crían chacras en espacios reducidos respecto a las propiedades medianas y grandes, que ocupan más del 85% de la superficie cultivable, sino que se ubican en áreas de laderas sin mayor acceso al conjunto de pisos ecológicos, particularmente a las tierras de riego de las zonas bajas. La colonia redujo drásticamente el Pacha del Ayllu.

Desde entonces la lucha por la recuperación del Pacha desgarrado por el colonizador fue una nota constante en las relaciones de los andinos con la hacienda y las plantaciones. El número de rebeliones indígenas en la colonia y en la república fueron muchas y signaron las relaciones entre hacendados y andinos. Algunas de ellas como las de Tupac Amaru, Tupac Katari, Atusparia, fueron las más prolongadas, amplias y más intensas en esta dinámica descolonizadora de recuperación del Pacha. En este sentido la descolonización se

inició al día siguiente de la invasión europea y se prolonga hasta nuestros días. Su signo no es la apropiación de tierras, sino la recuperación de la armoniosidad del Ayllu disturbado por la invasión. Será por ello que algunos denominan a las movilizaciones campesinas en términos de re-vuelta, un volver a la armoniosidad del Pacha.

Es este afán campesino por el que hoy en día en el Perú no tenemos más hacendados en la mayoría del territorio. La reforma agraria de Velasco en el Perú en 1969, como las insurrecciones campesinas lideradas por el MNR en Bolivia en 1952 fueron pasos importantes en esta dinámica. Hoy en día en el Perú se está en un proceso de recuperación de las tierras a las empresas asociativas, no para formar empresas campesinas, sino para reestablecer el Ayllu. El número de comunidades en el Perú se ha incrementado de modo significativo. Su número actual bordea los 5,000. En 1977 no llegaban a 2,837 (Flores Galindo, A. 1988). Incluso el límite jurídico es rebasado pues para numerosas actividades se organizan grupos cuyos componentes pertenecen a varias comunidades (Cotlear, 1959.⁵). La organicidad andina permite así adoptar formas variadas de acuerdo a las circunstancias, pero conservando siempre su modo de ser.

Un modo de ser habitual en el Ayllu es la denominada **costumbre** . Cuando se pregunta a la gente andina por el significado de alguna actividad casi siempre la respuesta es : “así es nuestra costumbre”, frase a la que no siguen explicaciones que fundamenten la razón de lo que se hace . Los runas no interrogan a la naturaleza para de este modo tener una explicación analítica de su cotidianeidad. En los Andes no existen racionalizaciones de lo que se hace. Como diría Eduardo Grillo: “ se vive nomás”. (com. personal).

Esta frase parece encerrar el “secreto” de la continuación renovada de las actividades de regeneración andina , pues la costumbre que hoy se escucha decir en las comunidades no es otra que la costumbre de siempre, es decir de aquellos que viven desde siempre sintiéndose parte de los ritmos de la naturaleza. Estas costumbres se renuevan y no se repiten pues en un mundo heterogéneo como el andino cada quién vive la costumbre de acuerdo a sus circunstancias.

Las costumbres desaparecen cuando la institucionalidad homogenizadora convierte en costumbres de gente de razón, en hábitos repetitivos que garantizan la continuidad institucionalizadora. La comunidad oficial , en este sentido , no ha llegado a normativizar la vida de los runas sino que es ahora un modo en que el Ayllu se ha re-creado . No es que con ella hayan desaparecido los Ayllus, sino que en la actualidad decir comunidad es hablar de un modo de nominar al conjunto de ayllus que esta colectividad encierra.

La costumbre es propia de los que viven cíclicamente los acontecimientos. Los andinos saben que habrá un nuevo momento de lluvias dentro del ciclo climático, pero no se conoce la particularidad de ellas llegado el momento en que caen aún si se hicieran los “pronósticos” más acuciosos. Por ello el ceremonial asociado a la costumbre no es repetitivo, sino que se sintoniza con la situación particular y toma formas distintas. Un

⁵ Un ejemplo de esta plasticidad y continua adecuación andina a los cambios nos la proporciona el trabajo de Cotlear sobre las comunidades de San Lorenzo ,Huarochiri Lima. Nos dice: “ ...aún a fines del siglo XIX las comunidades de esta zona se encargaban de organizar la ayuda mútua, del aprovisionamiento de agua, de las tareas colectivas,etc. A principios del presente siglo, a partir de la privatización de las tierras de cultivo y luego de los pastizales, perdieron su capacidad de organizar a la población. Por tanto se formaron las llamadas “sociedades de trabajo” para la ayuda mútua, la cual, obviamente seguía siendo necesaria. Estos grupos podían ser también organizados intercomunamente, traspasando así los límites de las comunidades individuales..”

ritual a la lluvia en un año nunca es igual al que se hizo el wata anterior. Ser repetitivo es cancelar la re-creación cotidiana de la vida. De allí que en los Andes no cabe el concepto de arquetipo. Un arquetipo es un modelo dado para siempre.

Para alguien que repite una actividad o un rito le es indispensable un arquetipo e instituciones que preserven los códigos y normas asociadas a su reproducción. La memoria para el andino, es - como dice el mexicano Carlos Fuentes- “la fuerza del pasado en el presente”. Le ayuda a recordar lo ocurrido, a guiarlo en la ejecución de una actividad, a presentificar lo ocurrido, pero no le indica el modo preciso de hacerlo. Lo que se hace, corresponde a la conversación que se ejecuta en la circunstancia. Todo esto es diferente al comportamiento del hombre moderno occidental para quién la utopía, la realidad ideada, el futuro anhelado, el “debe ser” es lo que guía su quehacer y el rumbo de su vida.

Loa andinos dicen “así como hicieron los abuelos, así lo hacemos nosotros”. Este recuerdo respetuoso de los ancestros (runas, wacas y sallqa) no los lleva a actitudes reiterativas sino re-creativas. La memoria, esa “ facultad humana de conservar las ideas anteriormente adquiridas” es indicativa, aunque para el andino lo que se “conserva”, si se puede hablar así, no son ideas, ni representaciones, sino vivencias de acontecimientos que se presentifican al llamado de la circunstancia.

La costumbre que hoy se vivencia en las comunidades brota de su propia heterogeneidad. Nada hay homogéneo en los Andes que lleve a los andinos a la práctica de hábitos. Una misma chacra no se cultiva de manera semejante de un año para otro. El hábito es propio de sociedades que regulan su vida normativamente. En la costumbre las decisiones se resuelven ritualmente en la conversación cotidiana, así como los conflictos se disuelven en el “tinku”. En pueblos de normas, la vida y los conflictos se resuelven por la intermediación de instituciones reguladas por leyes humanas que se vuelven, a fuerza de repetir las, en medidas coercitivas pues encierran la plasticidad de la vida con regulaciones sistemáticas.

Un pueblo normado, es decir un pueblo que vive en sociedad es refractario a la diversidad y a la complicación porque lo inusual trastoca los mecanismos que regulan su funcionamiento. Un pueblo de costumbre re-crea la heterogeneidad y está preparado para lo nuevo y aún para lo incierto. El panteón andino ha sido re-creado y ampliado con la incorporación de los santos católicos y está preparado para recibir a otros. Similar situación sucede, como dijimos con el ejercicio de cargos. La costumbre ha digerido a la institucionalidad. Cuando se incorporó a las comunidades al sistema oficial de democracia y la constitución amplió el voto a los analfabetos, que en mayoría eran andinos, el Ayllu empezó a vivirlo como una ampliación de la variabilidad de las modalidades de ejercicio de los cargos. Su “panteón político” se amplió en su diversidad. Elegir al Presidente de la República como a los representantes de la patria viene a ser parte del ritual de elección del carguyoc, elección de un Ayllu lejano para un cargo denominado “señor gobierno”.

Bibliografía.

Araujo, Hilda. “Organización social andina y manejo de los recursos naturales en la sierra.” En: **Ecología, Agricultura y Autonomía Campesina en los Andes**. Fundación Alemana para el Desarrollo Internacional. INP. Feldafing. Lima. Hohenheim. 1989.

Cepia. **Crédito campesino: experiencias y evaluación. 2do. Seminario Taller**. Editorial

Horizonte. Lima. 1989. Pag. 177.

Comte, Augusto. **Ensayo de un sistema de política positiva**. Estudio Preliminar de Raúl Cardiel Reyes. Universidad Autónoma de México. Mexico.1979.

Cook Carrasco, G. "Ayllu, territorio y frontera en los Collaguas". En: **Organización económica en los Andes**. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1989.

Chambi Pacoricona, Nestor. "Proceso de integración de nuevos cultivos o variedades a la célula de cultivos familiares". En: **Manejo Campesino de Semillas en los Andes**. PPEA. Pratec. Lima, 1989. pp: 63-69.

Chambi,N. Quiso, V. y Tito,F. **Estudio sobre cosmovisión, conocimiento campesino y tecnología tradicional de los criadores aymaras**. Doc. de estudio No. 24. Pratec. Lima. Abril 1992.

De Zutter, et.al. **El paisaje de la salud ambiental**. Proyecto Piloto de Ecosistemas Andinos. Cajamarca. abril.1990.

Eliade, Mircea. **El mito del eterno retorno**. Editorial Planeta. Mexico. 1985.

Enciclopedia Campesina. **Piedra Adentro. Nosotros los Cajamarquinos**. Tomo 13. Cajamarca. Agosto 1992.

Ferrater Mora, J. **Diccionario de Filosofía**. Alianza Editorial. Barcelona. España.1981.

Flores, Rucio. Et. Al. **Uybirmallico. Cerros que nos dan la vida**. Crear. Iquique. Chile. 1990.

Fuenzalida, Fernando. "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional: una hipótesis de trabajo". En : **Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú**. Perú Problema 3. Jose Matos Mar (comp.) IEP. Lima. 1976.

Fukuyama, Francis. **El fin de la historia y el último hombre**. 4ta. edición. Planeta. Colombia. 1992.

Goldschmidt,Walter. "Prólogo". En: Carlos Castaneda. **Las Enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento**. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 1974.

Gonzales Holguin, Diego. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quechua**. Instituto de Historia. UNMSM. Lima. 1952 (1608).

Grillo, E. "Visión andina del paisaje". En: **Sociedad y naturaleza en los Andes**. Tomo I. Pratec. PPEA-PNUMA. Lima. 1990.

Jiménez Sardón, Greta. **Rituales de vida en la cosmovisión andina**. Convenio Editorial . Secretariado Rural Perú-Bolivia. Centro de Información para el Desarrollo. La Paz. Bolivia. 1995.

Kusch, Rodolfo. **América profunda**. Hachette. Buenos Aires. 1962.

Lambert Berndt. "Bilateralidad en los Andes". En:**Parentesco y Matrimonio en los Andes**. Mayer,E. y Bolton,R. Editores. Fondo Editorial. PUCP. Lima. 1980. pp:11-54.

Machaca, Marcela. **El agua y los quispillactinos**. Tesis. Pratec. Asociación Bartolomé Aripailla. Ayacucho. Perú. 1992.

Millones, Luis. "Qué es el mito para un antropólogo". En: **Mitos universales, americanos y contemporáneos**. Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Vol. I. Lima. 1989.

Montoya, Rodrigo. "La cultura quechua hoy". En **Hueso Húmero** No. 21. Diciembre 1986. Lima. Perú.

Montoya, Jorge. "Mestizaje. Un mito para aculturar runas". En: **Diablada**. Año 1. No.2. Lima. 1991.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. **La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la pareja y de la pareja en los Andes**. PUC. Lima. 1993.

Preiswerk Matthias. **Educación popular y teología de la liberación**. Celadec. Argentina. 1955.

Rengifo, G. Panduro, R. Grillo, E. **Chacras y chacareros. Ecología, demografía y sistemas de cultivo en San Martín**. Cedisa. Fondo de Contravalor Perú Canada. Lima 1993.

Rostworowski, María. "Canta: un caso de organización económica andina". En: **Organización económica en los Andes**. Hisbol. La Paz. 1989.

Salazar Bondy, A. **Existe una filosofía de nuestra América**. Siglo XXI. Editores. Séptima edición. México. 1981.

Urbano, J. y Macera, P. **Santero y caminante. Santoruraj-Ñampurej**. Apoyo. Lima 1992.

Van den Berg. **La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos**. Hisbol, UCB. ISET. La Paz. 1990.

