

Niña de Chia (Departamento de Puno)
jugando con un caballito confeccionado
por su padre.
— Foto Christinat —





El tejedor de BAYETA.
Foto Christinat

Reciprocidad y Economía de Mercado

en la Comunidad Campesina Andina

EL EJEMPLO DE YUCAY

Antoinette Fioravanti

El actual proceso de la Reforma Agraria Peruana acelera la influencia de la economía de mercado sobre las comunidades campesinas de los Andes. Cada vez más los campesinos se distinguen según su acceso a los medios de producción y su modo de vida: nuevas estructuras sociales están apareciendo mientras se esfuman las oposiciones tradicionales entre hacendado y campesino, "blanco" e "indio", hacienda y Comunidad. Los grupos tradicionales, definidos hasta hace poco por el parentesco, se van distribuyendo, ahora, en clases de riqueza desigual. Sin embargo siguen funcionando antiguas formas de producción e ideologías vinculadas a los modelos anteriores. No se trata de supervivencias sino más bien de una manera andina de integrarse al mercado sin abandonar del todo la reciprocidad tradicional, simple manifestación de la praxis del pueblo andino. Como consecuencia, las formas antiguas de reciprocidad constituyen una verdadera resistencia al mercado, conscientemente. Es una resistencia activa porque aparecen nuevas instituciones que son lugares de interacción de elementos de los anteriores modos de producción y de contratos de mercado. En uno de los valles del Cusco, la comunidad de Yucay integra al mercado los vínculos tradicionales de reciprocidad y de redistribución.

Hasta principios de este siglo las haciendas de una conocida familia cusqueña se oponían al escaso territorio de los cinco ayllus campesinos de Yucay. Son dos los factores que contribuyeron de manera decisiva a la inserción de las comunidades de la región dentro del mercado y a la consiguiente diferenciación de los campesinos. Por una parte el enriquecimiento progresivo de los arrieros quienes, antes de la construcción de carreteras, drenaban todo el comercio entre los valles sub-tropicales de La Convención y Lares, los valles templados del tipo del de Yucay y las punas de las provincias más lejanas; por otra parte la multiplicación de los pequeños propietarios de frutales y huertas para abastecer el creciente mercado de la ciudad de Cusco. Actualmente, en Yucay, la diferenciación del campesinado ha avanzado bastante: 69 familias no tienen tierra, 14 familias poseen menos de un topo (0.33 ha.), 139 familias poseen un promedio de 2 topos, 39 familias son propietarias de 4.5 topos en promedio, 10 familias poseen algo de 8 topos cada una y cuatro familias tienen hasta 15 topos. Sin embargo las relaciones de producción están regidas todavía, en cierta medida, por vínculos de reciprocidad.

Un campesino que necesita mano de obra escoge tradicionalmente el ayni. El ayni es una forma antigua de reciprocidad que consiste esencialmente en servicios mutuos: solicito y obtengo de un familiar o de un vecino una prestación precisa (por ejemplo en trabajo o para preparar una fiesta), con la condición de otorgarle una prestación idéntica en una circunstancia ulterior exactamente similar. El mismo vocablo se emplea también para significar todo tipo de ayuda mutua, cualquiera que sea su naturaleza. El ritual que acompaña esta institución reviste una importancia enorme: es semejante en todos los casos de ayni, lo que demuestra que es algo fundamental para la vida de la comunidad. Tomemos un ejemplo: algunos días antes de la cosecha, un campesino visita a algún pariente o amigo para pedirle ayuda en el trabajo. Toda la familia lo acompaña y lleva el "cariño", consistente en regalos de aguardiente o cigarrillos. Cuando el "cariño" ha sido aceptado —por definición se lo debe aceptar— el solicitante y el solicitado quedan unidos por vínculos de alta carga afectiva; el ciclo de reciprocidad ha comenzado. Los campesinos reclutados en esta forma trabajarán —sobre todo celebrarán el trabajo— en un ambiente de gran alegría. La jornada de trabajo será vivida antes que todo como un momento de intensa interacción social, lo que el

observador occidental calificará de muy bajo nivel de rendimiento. Una comparación entre los gastos hechos por el propietario para agasajar a sus "aynis" y el gasto que hubiera representado el pago de salarios, muestra que son prácticamente iguales y aún superiores. Los cálculos económicos no pueden eliminar una institución tan arraigada como es el ayni.

Sin embargo los campesinos más ricos en la comunidad prefieren pagar salarios. Les sería efectivamente casi imposible devolver todos los aynis que han necesitado para trabajar un terreno demasiado extenso; además no les gusta "ensuciarse las manos". Por otra parte éstos disponen del dinero adquirido con la venta de sus exesos. Vemos así como el ayni, institución esencialmente fundada sobre la igualdad económica de los campesinos, disminuye proporcionalmente a la diferenciación dentro del campesinado. Generalmente se mezclan las dos formas de trabajo pero el campesino escoge preferentemente una u otra según su grado de riqueza. Es así como sólo el 18.8% de los campesinos sin tierra llegan a emplear asalariados para el trabajo casero mientras 60% de los propietarios de 6 a 10 topos y la totalidad de los propietarios de más de 10 topos lo hacen frecuentemente. El ayni es una institución todavía muy difundida pues, como vemos, el 52,8% de los campesinos lo practican. Por otra parte es importante señalar en todas las formas de trabajo la persistencia de un ritual semejante. Aunque reciba un buen jornal, el yucavino no trabaja nunca si no recibe chicha (bebida) y "picante" (comida) ni sin algo de danza, es decir iniciando en algo un ciclo de reciprocidad. El empleador disminuye el salario legal y ahorra una pequeña cantidad que destina para agasajar a sus peones (obreros). Además respeta el mismo rito inicial del ayni: contrata a los peones llevándoles un "cariño" y, aunque no deba nada más a sus asalariados, un vínculo misterioso le obligará más tarde a prestarles algún servicio. Así es cómo las relaciones de reciprocidad se integran en un proceso de producción regido por el mercado, personalizando el contrato entre empleador y asalariado.

El ingreso de la Comunidad en la economía de mercado y la praxis del campesino respecto a esta evolución se manifiesta en las nuevas modalidades del ayni. Primero la estricta equivalencia entre prestación y contra-prestación se relativiza. Por ejemplo el alquiler de

un arado, signo de riqueza para un campesino, puede ser pagado en *ayni*, es decir que, por ejemplo, el uso del arado durante un día se intercambia con cuatro días del trabajo de un hombre. Hemos visto también a los campesinos ricos intercambiar abonos recibidos del Banco de Fomento Agropecuario con días de trabajo, justificando esta práctica por el *ayni*. La institución tradicional va perdiendo su sentido de relación igualitaria al desempeñar un papel nuevo de diferenciación económica; el valor monetario sirve de referencia en caso de prestaciones de naturaleza desigual y dentro de las relaciones de producción que acarrearán. Por otra parte aparecen nuevas instituciones que participan a la vez de las relaciones igualitarias tradicionales y de las relaciones mercantiles = la "makipura" es tanto un *ayni* como un salario. Demos un ejemplo de "makipura": un campesino pide ayuda a un compañero y le retribuye con comida de fiesta y un salario reducido (entre 5 y 10 soles en vez de los 30 soles legales). El contratado está obligado a contratar a su empleador en otra oportunidad y en las mismas condiciones. Esta institución nueva está ganando mucho terreno y corresponde, en ciertas haciendas, a la obligación que tiene el colono de trabajar las tierras del hacendado con un salario muy bajo (la cuarta parte del salario acostumbrado); dicha obligación sustituye ciertas "faenas" tradicionales que han dejado de ser practicadas, las que llevaban también el nombre de "makipura". En ambos casos, "makipura" designa una forma de trabajo ligada a relaciones precapitalistas dentro de una economía de mercado.

Sin embargo la evolución de la reciprocidad tradicional hacia la desigualdad originada por el mercado queda lejos de ser lineal y determinado por el solo desarrollo de éste. A veces las relaciones tradicionales se han quedado al nivel de una ruptura antiquísima del equilibrio de reciprocidad, independientemente del mercado aparecido posteriormente; otras veces ciertos vínculos de reciprocidad han acompañado la evolución de las relaciones de producción hasta una economía de mercado muy avanzada. Esta diversidad descarta la hipótesis de una evolución lineal y universal independiente de las circunstancias. Lo demostraremos con dos ejemplos tomados de la región de Yucay; ambos se inscriben en el sistema de economía vertical, característico de los Andes, implicado por la diversidad de los niveles ecológicos y su complementariedad económica —(1)—. El valle de Yucay, de clima templado, está situado entre la puna (parta alta de la

Cordillera) y el valle sub-tropical del río Urubamba que entra en la Amazonía. Múltiples vínculos económicos y sociales unen los pobladores de los distintos niveles, asemejándose este sistema al control que ejercían los Chupachu y los Lupaqa sobre su "archipiélago ecológico" (2).

Los pobladores de San Juan, aldea de las alturas de Yucay, gozan de tierras comunales útiles para pastizales y cultivo de papas. Los pobladores de Yucay tienen propiedades privadas en el valle y usufructúan parcelas de la comunidad. Los sanjuaninos crían llamas y alpacas en los pastizales comunales mientras los yucavinos mandan sus vacas a San Juan, encargando a los niños el cuidado de las mismas. Los pobladores de ambos sitios son "comuneros" (miembros de la Comunidad) y tienen teóricamente los mismos derechos. Pero, de hecho, los últimos no son propietarios del terreno, lo que implica relaciones muy desiguales. El mito de la fundación de San Juan parece indicar que los sanjuaninos son oriundos del Valle Sagrado, más concretamente de Yucay: el patrono del pueblo, San Juan de Sahagún, fue traído por un anciano yucavino llamado Killawaman y transformado en cerro (uno de los cerros que domina el valle lleva este mismo nombre). Encontramos aquí el proceso descrito por John Murra en su estudio sobre los Lupaqa, los pastores y, en general, los mitmaq (3). Ciertos comuneros están encargados de controlar la producción de un nivel superior o inferior donde establecen su residencia; en el caso que nos interesa conducen el ganado de Yucay hacia los pastizales de San Juan o van a cultivar la papa. Estos colonos o mitmaq conservan sus derechos en su Comunidad de origen, particularmente sobre la tierra. Conviven con los colonos que vienen de otras Comunidades del Valle con el mismo fin. Pero, poco a poco, por el alejamiento de los pastizales y "chacras" de papa, dichos colonos pierden el contacto con su ayllu de origen y los lazos de reciprocidad que les vinculaban con el ayllu desaparecen. Paralelamente van perdiendo sus derechos sobre las tierras fértiles del valle; hoy día los campesinos de San Juan no tienen propiedades en el valle. Si bajan al valle es para trabajar como peones al servicio de los pequeños propietarios de Yucay, con el status despreciado de "indios". Puede ser que hayan perdido sus tierras cuando se parceló el terreno de los ayllus en propiedades privadas. Sin embargo los yucavinos no hablan nunca de un ayllu de San Juan al evocar los ayllus que existían todavía a

principios de este siglo. La desigualdad entre los pobladores de San Juan y los de Yucay parece ser anterior a la integración de la Comunidad en la economía de mercado.

Los yucavinos controlan igualmente la coca, el café, el té y la fruta del valle sub-tropical de La Convención (4). No queremos analizar aquí las formas complejas de colonización de ésta región sino mostrar la integración de lazos tradicionales de reciprocidad en una economía altamente comercial (en oposición a la economía de San Juan prácticamente aislada del mercado). Los yucavinos establecieron relaciones comerciales con La Convención mediante la "arriería", desde hace mucho tiempo. En este caso la reciprocidad no juega solamente al nivel de la distribución sino en el mismo proceso de producción. De las 435 familias que viven en Yucay, unas 50 poseen una parcela en el valle de La Convención. Eran colonos en el tiempo de los hacendados pero, desde 1964, alquilan las tierras de los beneficiados por la Reforma Agraria. La diferencia de ciclos de producción entre el valle tropical y el valle templado les permiten controlar dos cosechas a la vez. Se desplazan mucho entre las dos regiones y, cuando se ausentan de Yucay, sus parientes (reales o espirituales) se hacen cargo de la parcela. En cambio, el que se ha beneficiado con dichas prestaciones, traerá a Yucay una parte de su producción de coca y de fruta y buscará un mercado interesante para el maíz, las frutillas (especie de fresas) y los duraznos (especie de melocotón) del "Valle Sagrado", como para el charqui (carne seca) de la Provincia de Espinar preparado por los yucavinos. Es así como el proceso de producción del café de las parcelas del valle tropical, exportado hacia Estados Unidos desde el puerto de Mollendo por las cooperativas modernas, sigue el canal de los lazos ancestrales de reciprocidad.

A partir del centro mismo de un "archipiélago económico" (Yucay) nos ha sido posible comparar las relaciones desiguales, relativamente independientes del mercado, en una economía de tipo arcaico (San Juan) con las relaciones de reciprocidad de un sistema totalmente mercantil (La Convención).

La institución del compadrazgo refuerza al nivel ideológico estas relaciones tradicionales de reciprocidad y les da un carácter afectivo. Al momento del bautismo y del primer corte de pelo de un ni-

ño, o del matrimonio de un joven, el padre y el padrino pasan a ser "compadres" para toda la vida. Este vínculo fundamental se extiende a toda la familia. Ciertas fiestas o celebraciones generan también lazos de este tipo, los que están muy apreciados dado que el status de un individuo es tanto mayor cuanto más se le solicita para ser compadre. Los compadres deben prestarse ayuda mutua en todos los niveles y la presión social les obliga a cumplir fielmente con esta exigencia. Familias enteras están unidas por estos lazos sagrados, de manera que el parentesco real dentro de la Comunidad está remodelado por el parentesco espiritual. Es interesante evaluar en esta institución, por una parte, el peso todavía considerable de la reciprocidad basada en la igualdad de los compadres y por otra parte, su función de disimulación de la desigualdad económica de los campesinos. Por un lado, mediante los numerosos compadres que tiene en el pueblo, el campesino se asegura lazos de solidaridad y parece así vincularse espiritualmente con la familia extensa en vías de desintegración; esta institución tiene evidentemente su origen en una forma de producción tradicional más o menos igualitaria. Pero, por otro lado, un análisis más detenido nos hace ver que los vínculos entre compadres están inscritos dentro de las relaciones desiguales creadas o acentuadas por el mercado. Efectivamente, los compadres ocupan posiciones muy distintas respecto a los medios de producción. Un campesino busca siempre un compadre poderoso, si fuera posible, un hacendado, o por lo menos un compadre del hacendado. Así el campesino rico de Yucay puede solicitar la ayuda de su compadre hacendado para su compadre pobre de San Juan. El último, en agradecimiento trabajará gratuitamente la tierra del campesino rico de Yucay y éste, a su vez, podrá comprar al hacendado la superproducción no absorbida por el mercado. Se establece de esta manera una cadena de clientela cuyas desigualdades personalizan y sobre todo sacralizan las de las relaciones de producción. En resumen podemos decir que la reciprocidad manifestada por la presencia de un contra-don siempre que hay don, se remonta a las antiguas formas de producción que tenían en ella su fundamento; pero el compadrazgo es también una manera indígena de vivir, al mismo tiempo que oculta las nuevas relaciones de producción generadas por la economía de mercado; es, en el sentido definido por Marx, un "fetiche". Esta función de disimulación juega tanto del proceso de producción como para la distribución

y circulación de los bienes, aunque los límites del presente artículo no nos permitan explicarlo detalladamente.

Son varias las instituciones semejantes que tienen su origen en los antiguos modos de producción y sirven para velar las relaciones reales de la producción actual. El **cargo** es una de ellas. Todos los años, con motivo de la fiesta de un santo, un miembro de la Comunidad, el **carguyoq**, se encarga de organizar los festejos, gastando con este motivo sus pocos ahorros; la competencia aparece como el rasgo más característico de esta institución. El análisis de la evolución del **cargo** hace resaltar la inserción progresiva de un elemento ideológico dentro de varias formas de producción. M. Godelier analizó el papel particular desempeñado por la institución del **cargo** en el sistema colonial: "Servía para reproducir y asegurar la supervivencia común de los comuneros al mantener dentro de determinados límites las desigualdades económicas y la competencia social que, inevitablemente, se desarrollaban en la Comunidad y hubieran podido provocar su destrucción en beneficio de un grupo minoritario (5). Complementaremos el análisis de M. Godelier diciendo que el **cargo** constituía, y constituye aún, una vía de acceso a los cargos políticos. Es a la vez un instrumento de cohesión comunitaria y una demostración individual de poder, lo que no es de ninguna manera contradictorio. Siendo el **curaca** la verdadera encarnación o personificación de la Comunidad, al designarlo mediante el **cargo**, los comuneros obraban realmente por su propia supervivencia.

Actualmente el **cargo** reviste la doble forma de una redistribución de los bienes en provecho de la cohesión comunitaria amenazada por la competencia del mercado y de la sacralización de las desigualdades que ello impone. Una presión social muy fuerte se ejerce sobre los más ricos para que asuman los **cargos**. Mas hoy en día el **carguyoq** raras veces se despoja de toda su riqueza: las fiestas son menos suntuosas y los campesinos son más ricos; el desequilibrio entre los gastos de la fiesta y el monto del ahorro personal ha disminuido. Después del **cargo** el campesino no está arruinado; al contrario ha adquirido poder. Los **carguyoqs** de los últimos años para cada uno de los santos celebrado en Yucay, son siempre los mismos campesinos ricos, los cuales constituyen un verdadero grupo de iniciados. Ellos ocupan los puestos en la Municipalidad, rodean al gobernador y per-

tenecen a ciertas cofradías selectivas. Además la jerarquía de los santos corresponde al status económico de los *carguyoc*s que han celebrado su fiesta. En resumen bajo la forma de una redistribución tradicional, el *cargo* se presenta como una sanción comunitaria de la riqueza personal. Anotemos también que esta competencia juega al nivel de la Comunidad y sólo en referencia a ella: el *cargo* es una auténtica iniciación a la clase de los privilegiados. La desintegración de la Comunidad por el mercado es entonces relativizada por estar controlada colectivamente: la competencia personal no está libre de las normas comunitarias. Si es verdad que la Comunidad controlaba en el pasado la igualdad de sus miembros, como lo dice M. Godelier, parece que actualmente controla la desigualdad y que todo campesino necesita pasar por la prueba del *cargo* para hacer reconocer que tiene poder. Es probable que este control ya se ejercía en tiempo de la Colonia cuando se elegía al jefe del pueblo mediante el *cargo*; la diferencia de hoy consiste en que la limitación ritual a la competencia individual oculta una libertad real de competencia al nivel de las relaciones de producción. El "fetichismo" de la institución aparece claramente en el ritual, particularmente igualitario del pan sagrado del *carguyoc*.

————— O —————

Quedaría entonces establecido que en una Comunidad andina relativamente integrada al mercado, ciertas formas de reciprocidad que tienen su origen en una economía tradicional, se articulan con el trabajo libre; sea que la relación esté definida por la sola reciprocidad, como en el caso del *ayni*, sea que la reciprocidad dé al régimen de salario una forma específica, la *makipura*.

El ritmo de evolución de la reciprocidad respecto a las relaciones de mercado no está determinado solamente por el avance progresivo del mercado. Hemos visto que éste no elimina las formas tradicionales proporcionalmente a su desarrollo (cfr. el ejemplo de La Convención) y también que la desaparición de dichas formas puede ser independiente de la economía de mercado (cfr. el caso de San Juan).

Ciertas instituciones basadas en la reciprocidad, tal como el *compadrazgo*, o en la redistribución, caso del *cargo*, disimulan las relaciones desiguales que el mercado desarrolla o acentúa sacralizándolas. Por estar velando de esta manera ciertos aspectos de la desigualdad, los cuales podrán hacer tomar conciencia de la naturaleza real de las relaciones de producción, estas instituciones, nacidas de formas económicas anteriores, contribuyen paradójicamente al desarrollo de esas mismas relaciones, sin poder siempre resistirles.

NOTAS

1. cfr. MURRA, John
(1972) — “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas” in *Visita de la Provincia de León de Huánuco (1562)*, Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador, Huánuco — Perú —
2. MURRA, John
“La visita de los Chupachu como fuente etnológica” in Iñigo Ortiz de Zúñiga, *op. cit.*
(1964) “Una apreciación etnológica de la visita” in *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcé Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima - Perú.
3. MURRA, John
(1964) *Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyo*. *Revista Peruana de la Cultura*, pp 76-101.
4. John Murra ha estudiado de qué manera los Chupachu no sólo controlaban las zonas de “puna”, sino también la coca de la Ceja de Montaña (valles tropicales). Por su parte los Lupuqa tenían acceso a los productos tropicales de los “yungas” (cfr. *supra*, nota 2).
5. CODELIER, Maurice
(1971)
Qu’ est-ce que définir une “formation économique et sociale”: l’exemple des Incas, in *La Pensée* N° 159, París, oct. 1971; *passim* y p. 102. (Trad. personal).