



Ursinus College
Digital Commons @ Ursinus College

Spanish Honors Papers

Student Research

5-11-2020

Communal Reciprocity in the Andes: An Ethnohistorical Approach to the Relationship Between Ayni and Food Production

Catherine Curran
Ursinus College, cacurran@ursinus.edu

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.ursinus.edu/spanish_hon

 Part of the [Agricultural and Resource Economics Commons](#), [Environmental Studies Commons](#), [Food Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), [Latin American Studies Commons](#), and the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

[Click here to let us know how access to this document benefits you.](#)

Recommended Citation

Curran, Catherine, "Communal Reciprocity in the Andes: An Ethnohistorical Approach to the Relationship Between Ayni and Food Production" (2020). *Spanish Honors Papers*. 3.
https://digitalcommons.ursinus.edu/spanish_hon/3

This Paper is brought to you for free and open access by the Student Research at Digital Commons @ Ursinus College. It has been accepted for inclusion in Spanish Honors Papers by an authorized administrator of Digital Commons @ Ursinus College. For more information, please contact aprock@ursinus.edu.

Communal Reciprocity in the Andes:
An ethnohistorical approach to the relationship between
ayni and food production

Catherine E. Curran
Honors - Ursinus College
Modern Languages
Spring 2020

Adviser: Dr. José Eduardo Cornelio

Submitted to the faculty of Ursinus College in fulfillment for the
requirements of Honors in Spanish.

Índice

ABSTRACT	3
RESUMEN	4
AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
I. DEFINICIÓN DE UN CONCEPTO: EL AYNÍ	10
A) ¿POR QUÉ EL AYNÍ?	10
B) ¿QUÉ ES EL AYNÍ?	11
<i>Figura 1. Varios significados de la reciprocidad</i>	20
C) DEL MODO DE SENTIR EL AYNÍ.....	22
II. MARCO TEÓRICO: LA VISIÓN ETNOHISTÓRICA SOBRE EL AYNÍ	25
III. DESARROLLOS PRINCIPALES	31
A) EL AYNÍ COMO UN APARATO DE DESARROLLO DESDE LA ÉPOCA PRE-INCA	31
<i>Figura 2. Imagen de un quipucamayoc</i>	32
B) DE LA INFLUENCIA SOBRE EL AYLLU A LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL AYNÍ	34
C) LA RECIPROCIDAD COMO EL DESARROLLO DEL APARATO ESTATAL BAJO EL IMPERIO DE LAS INCAS	41
D. UNA BRECHA DEL AYNÍ EN LAS DISCUSIONES ACADÉMICAS.....	48
E) EL AYNÍ EN EL SIGLO XX.....	58
<i>Figura 3. Las formas de la reciprocidad en Tangor, Perú</i>	64
IV. CONCLUSIONES (E IMPLICACIONES FUTURAS)	65
A) DECOLONIALIDAD	65
B) CUESTIONES PROBLEMÁTICAS CON EL ESTUDIO SOBRE EL AYNÍ.....	66
C) LA NARRATIVA SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA CULTURA ANDINA	68
D) ¿DE QUÉ MANERA EL AYNÍ NOS AYUDA A ENTENDER EL MUNDO DE HOY?	72
BIBLIOGRAFÍA	74

Abstract

Ayni, or reciprocity, historically characterizes Quechua culture as a fundamental aspect of ancient Andean societies. Furthermore, *ayni* represents a cosmovision that may come from pre-Hispanic times (as a political practice and ideology of the Inca Empire), that can be found in the texts of historians of the colonial period and endure to the present day. In this way, *ayni* is an ancient principle that has influenced Andean communities and continues to maintain today as a way to re-energize and maintain livelihood of the community through environmental conservation and complex household economies of sharing land, labor, and food. Due to the continuity of this custom, the principle of *ayni* arguably carries the Andean communities as a strategy to confront challenges faced in the past, like the colonization of the Spaniards, and remains today amidst Western modernity. Thereupon, *ayni* has created a distinct “resilience” that has been important for the vitality and foundation of Andean communities. Ultimately, these reciprocal exchanges extend into established commercial markets offering a potential theoretical model that could be repeated in other contexts outside of the Andean world for the future.

La reciprocidad comunitaria en los Andes: Un enfoque etnohistórico de la aproximación entre el *ayni* y la producción de alimentos

Resumen

El *ayni* o la reciprocidad caracteriza históricamente a la cultura quechua como un aspecto fundamental de las antiguas sociedades andinas. Además, el *ayni* representa una cosmovisión que puede provenir de la época prehispánica (como una práctica e ideología política del Imperio Inca), que puede encontrarse en los textos de los historiadores del período colonial y perdura hasta la actualidad. De esta manera, el *ayni* es un principio antiguo que ha influido en las comunidades andinas y que sigue manteniéndose hoy en día como una forma de reanimar y mantener el sustento de la comunidad mediante la conservación del medio ambiente y las complejas economías domésticas de compartir la tierra, el trabajo y los alimentos. Debido a la continuidad de esta costumbre, se puede decir que el principio del *ayni* sirve a las comunidades andinas como una estrategia para enfrentar los desafíos del pasado, como la colonización de los españoles, y permanece hoy en día en medio de la modernidad occidental. En consecuencia, el *ayni* ha creado una “resistencia” distintiva que ha sido importante para la vitalidad y la fundación de las comunidades andinas. En última instancia, estos intercambios recíprocos se extienden a los mercados comerciales establecidos ofreciendo un modelo teórico potencial que podría repetirse en otros contextos fuera del mundo andino en el futuro.

Agradecimientos

Agradezco a José Cornelio por su audaz apertura de mente y su entusiasta colaboración para emprender este viaje conmigo en el aprendizaje de la reciprocidad en los Andes. Con su profundo conocimiento de la colonización española en el Perú, su formación en la disciplina de los estudios culturales, y su sincera amabilidad e inquebrantable aliento, mis esfuerzos por completar esta tesis no habrían sido posibles. Estoy agradecida por la paciencia de José, pero a la vez por su sentido de urgencia, que puede potenciar el cambio en cualquier momento. Espero ser la *mitad* de la persona que es el Dr. José Cornelio cuando sea mayor.

Agradezco también a la Dra. Xochitl Shuru su paciencia y dedicación para mejorar la calidad y claridad de las ideas expresadas en esta tesis.

Agradezco también a los profesores del Departamento de Lenguas Modernas y el Departamento de Política y Relaciones Internacionales de Ursinus College, al Dr. Juan-Ramón de Arana, a la Dra. Teresa Ko, a la Dra. Rebecca (Becky) Evans por sus consejos y apoyo para escribir esta tesis, así como a los graduados del Programa de Español con Honors.

También agradezco a profesor Dr. Rich Wallace por su apoyo inicial para empezar a escribir esta tesis. Su conocimiento en estudios de alimentos me ayudó enormemente a obtener un enfoque interdisciplinario, integrador y de pensamiento crítico capitalizado en esta tesis de Honors en español.

Agradezco a mis amigos, mi familia y mis profesores de Ursinus College por apoyarme a crecer enormemente. Siento que me he transformado realmente en mi verdadero yo gracias a todas las interacciones y oportunidades que encontré mientras estaba en Ursinus, así como a mi experiencia de un año en el extranjero, en Santiago de Chile.

Introducción

La motivación de esta investigación viene del encuentro con una familia indígena en el desierto de Atacama, afuera del pueblo San Pedro de Atacama, durante mis experiencias de un año de estudios en el extranjero en Chile. La familia nos recibió con el desayuno —pan de tortilla casero cubierto con una mermelada de bayas y su sabroso queso de cabra. El sabor era como ningún otro y tuve la fortuna de experimentar su sincera generosidad dos veces. Esta familia indígena producía y comerciaba o vendía queso de cabra al pueblo. Sus alpacas proporcionaban lana para vender e incluso tenían un jardín casero, en el desierto más seco de la tierra. Esta familia consistía en una abuela, dos hijas, el marido de la hija, una nieta y un nieto. Sorprendentemente, la abuela se las arregló para separarse de su marido y adquirir su propia tierra.

Regresé a Ursinus después de mi año en el extranjero con el deseo de aprender más sobre la cultura andina. Me di cuenta de un par de vulnerabilidades de los pueblos indígenas que residen en las tierras altas de los Andes hoy en día, como la creciente susceptibilidad a los impactos del cambio climático, así como la pobreza estructural que todavía existe. En la discusión con mi asesor de investigación, el Dr. José Cornelio, quise entender cómo funcionan las comunidades indígenas y su cultura. Empecé a reflexionar sobre el concepto de resiliencia. Me pregunté si las comunidades indígenas tenían algún tipo de mecanismo de resiliencia. Aprendí sobre la resiliencia a través de una clase de “Sistemas alimentarios comunitarios y sostenibles” del profesor Rich Wallace. En esa clase examinamos un marco teórico propuesto por Mónica White (2018), agencia colectiva y resiliencia comunitaria en su libro *Freedom Farmers: Agricultural Resistance and the Black Freedom Movement*.¹ Discutimos sobre cómo

¹ La teoría de la agencia colectiva y la resistencia de la comunidad la propone Monica White basado en la data que ella encontraba para este proyecto y que aparece en su libro *Freedom Farmers: Agricultural Resistance and the*

podría ser la resistencia en respuesta a décadas de racismo institucional del Departamento de Agricultura de los Estados Unidos. Pensé que este marco podría aplicarse a la investigación de la reciprocidad en los Andes.

Me niego a olvidar la lección crucial que José, mi profesor y asesor para este trabajo, me enseñó un día mientras conversábamos sobre mis ideas iniciales para esta tesis de *Honors*. José me señaló amablemente que la resiliencia está realmente asociada más al individuo y que tiene sentido dentro de la ideología occidental que pone al individuo por encima de la comunidad. Razonablemente, estaba familiarizada con la palabra resiliencia debido al pensamiento occidental en el que me involucré y en el que he sido educada. Sin embargo, yo tenía una visión ingenua y poco informada de la larga historia de explotación del trabajo humano y la pérdida de tierras en la región andina. Ese día, José me enseñó dos palabras quechuas —*ayni* y *ayllu*— que influyen enormemente en la cultura andina y sirven de base para esta tesis como una comprensión más verdadera que la “resiliencia”. Con esto en la mente, menciono esta anécdota para reconocer la importancia en el aprendizaje del idioma de la cultura de estudio elegida. En consecuencia, podría haber limitado en gran medida mi oportunidad de aprender sobre la cultura andina a un nivel más profundo utilizando una terminología en la que me sentía cómoda por su estrechez de miras (me refiero a la resiliencia). Sobre todo, presumí implícitamente que los pueblos indígenas son “resilientes”; aunque es cierto, la resiliencia no explica necesariamente

Black Freedom Movement (2018). La agencia colectiva “involucra la habilidad de los actores sociales para crear y promulgar opciones de comportamiento necesarias para afectar su futuro en la política” (2018: 7) [mi traducción]. La resistencia comunitaria “se refiere a los diversos aspectos y componentes estructurales de la adaptación humana a la adversidad extrema, utilizando la ‘comunidad’ como unidad de análisis” (2018: 7-8) [mi traducción]. La teoría de la resiliencia comunitaria presta especial atención a las formas de organización social basadas en la comunidad que planifican y responden a la violencia política, el cambio climático y otras formas de desastres inducidos por el hombre. Hace énfasis “en la participación de la comunidad, incluidos los tipos del conocimiento indígena, las experiencias emocionales y los intercambios interraciales que las comunidades necesitan para adaptarse a condiciones imprevistas” (White 2018: 8) [mi traducción]. Monica White revela su teoría en el análisis de la resistencia agrícola durante el siglo XIX, durante la época de la esclavitud de las plantaciones en los Estados Unidos, así como el movimiento de la libertad de la población negra estadounidense en la actualidad.

por qué la cultura andina existe hoy en día ni tampoco promueve realmente los derechos de los pueblos campesinos indígenas.

Al formar esta tesis me esforcé por responder a la pregunta: ¿por qué existe el *ayni* hoy en día? Decidí tomar un enfoque interdisciplinario que combina los campos de la arqueología, la etnografía, la historia, la economía y la lingüística para formar las amplias implicaciones que conforman la antropología cultural o etnología actual. Además, este enfoque se aplica al campo de nicho de los estudios andinos. Un campo que tiene argumentos en constante evolución sobre lo que ocurrió en el pasado, en el que el investigador debe tamizar el sesgo de los investigadores anteriores como consecuencia de ver la colonización de la documentación primaria durante el siglo XVI escrita por los conquistadores hispanos. Además, el investigador debe analizar críticamente los recursos mientras considera si el pensamiento colonial puede haber influido en los hallazgos que generan nuestros aprendizajes del pasado. De esta manera, esta tesis se alinea con la percepción desarrollada por Walter Mignolo en la que la modernidad y la colonialidad se yuxtaponen para así poder construir mi narrativa de la reciprocidad en los Andes.

Encuentro la presencia del *ayni* en las tierras altas peruanas antes y después de la colonización; sin embargo, el *ayni* desaparece en la discusión académica o no se ha enfocado sobre este asunto durante el periodo de colonización en los siglos XVII, XVIII y XIX. Encuentro también que el *ayni* reaparece durante el decenio de 1950, cuando los estudiosos sobre la cultura andina hacen hincapié en la dualidad y empiezan a analizar de cerca la idea de las comunidades andinas como sociedades utópicas.

Una razón importante por la que esta tesis examina la relación entre el *ayni* y los alimentos es para comprender las formas en que los pobladores andinos se relacionan con la naturaleza, lo cual ocurre inherentemente al estudiar la producción agrícola. Como señala Karen

Spalding en una importante investigación: “La relación entre los grupos humanos y su entorno en los Andes es básica para cualquier comprensión de los patrones de la sociedad andina”

(Spalding, 1984: 9)[mi traducción].

Esta tesis se aventura a través de un enfoque etnohistórico para aprender sobre el pasado con la esperanza de dar mayor sentido al mundo globalizado que hemos construido a nuestro alrededor hoy en día. Busca también revisar la literatura sobre el *ayni* para observar las aproximaciones de los investigadores a este tema. Asimismo, a la luz del elocuente trabajo de Mignolo (2013) y de ideas como “el amor bilingüe: pensar entre lenguas”², este estudio busca la comprensión de un principio quechua fundamental con una rica historia en medio de una tesis de *Honors* en español escrita por una ‘gringa’ con el inglés como su primera lengua. Más específicamente al servicio de esta investigación, se adoptó un enfoque crítico como el presentado por María Rostworowski, “Un abismo se forma entre el pensamiento andino y el criterio español, abismo que hasta la fecha continúa separando a los miembros de una misma nación” (1999: 17). Quiero reconocer, así, que el *ayni* propone una forma diferente de entender el mundo y de actuar para hacerlo mejor, lo que significa que debo pensar más allá de mi entorno occidental, de mis ideas sesgadas sobre el mundo y entender a la cultura andina dentro de sus parámetros.

Además, esta investigación incluye el increíble trabajo de Marisol de la Cadena que despierta el conocimiento indígena y las formas de pensar que se extienden más allá de la dualidad y añaden diferentes significados espirituales de cómo existe el mundo. Por último, los elementos de la economía doméstica presentados por Enrique Mayer (2002) ofrecen una mayor comprensión de cómo el *ayni* existe hoy en día.

² Esta cita de Mignolo (2013) es mi traducción.

I. Definición de un concepto: el *ayni*

A) ¿Por qué el *ayni*?

Es una maravilla que las palabras *ayni* y resiliencia tengan connotaciones similares. Brevemente, *ayni* significa reciprocidad. La reciprocidad es un intercambio entre entidades que interactúan y puede existir de muchas formas. Mientras que la resiliencia se refiere a las acciones afirmativas/positivas que se llevan a cabo como consecuencia de la adversidad. El *ayni* se diferencia de la resiliencia en que el *ayni* no tiene el mismo contexto ni busca un resultado. El *ayni* está en las interacciones, intercambios, nociones y matices de la vida cotidiana centrados en las relaciones. De manera diferente, la resiliencia parece describir el retorno logrado a condiciones estables tras la adversidad.

Le pregunté a mi asesor, el Dr. José Cornelio, en la discusión, “¿Por qué la resiliencia es la palabra de moda en el contexto actual del desarrollo sostenible?” La capacidad de recuperación se utiliza con frecuencia en el discurso internacional en torno a la igualdad de género, la violencia sexual, el cambio climático, el futuro de los alimentos (sobre la seguridad) y la conservación biológica. Más pertinente aún, la resiliencia es utilizada comúnmente por la investigación académica occidental para describir los medios de vida de los pueblos indígenas que experimentan adversidades extremas. A partir del decenio de 1970, los investigadores australianos utilizaron la palabra resiliencia para comprender la existencia y la cultura prolongadas de las tribus aborígenes que residen en Australia. Esto demuestra los diferentes usos del concepto de resiliencia. Además, la resiliencia se ha utilizado para describir a los pueblos indígenas de las tierras altas de los Andes peruanos en medio de la crisis del cambio climático. Sin embargo, hay una cuestión de ética cuando se publican inferencias sobre la resiliencia de una comunidad sin mencionar la adversidad geopolítica que se experimenta hoy en día. El

reconocimiento de los problemas tampoco menciona los impactos de la colonización, el neoliberalismo, la globalización y la asimilación que se suman al problema del indio. En esta perspectiva, esta tesis trata de entender el *ayni* como un concepto que tiene sus raíces históricas en el idioma quechua como un contribuyente mayor que la resistencia para explicar el sustento de la cosmovisión andina y de las comunidades indígenas que residen en las tierras altas de los Andes peruanos.

B) ¿Qué es el *ayni*?

En traducción directa, el concepto de *ayni* se entiende mejor hoy en día como la reciprocidad o un intercambio recíproco. Sin embargo, hay muchos usos del *ayni* en el idioma quechua. Debido a la incómoda yuxtaposición de comparar un concepto en el idioma quechua con un concepto en el idioma inglés, mientras que la explicación en español sirve como una manera de unir los dos idiomas. Debe ser precedido que la traducción exacta se pierde ligeramente en el intento de explicar conceptos diferentes en idiomas que se comunican de manera muy diferente. Por lo tanto, es probable que conlleve sentimientos diferentes en los que la traducción exacta no es posible, como ya saben los entusiastas de la lingüística. Con esto en mente, esta tesis comienza comparando simultáneamente el *ayni* y la resiliencia. En general, el objetivo es ampliar el aprendizaje y la comprensión de las diferentes perspectivas de cómo entendemos el mundo, cómo vivimos juntos y llegamos a aprender lo que importa en el ser mismo de los pueblos indígenas.

Intrínsecamente, la resiliencia puede lograrse individualmente a nivel personal. Mientras que el *ayni* o la reciprocidad requiere otro ser o entidad para completar el intercambio o la transacción. Por lo tanto, no hay un comportamiento individualista involucrado en la reciprocidad. Aunque, puede haber intenciones personales que inicien la interacción, es

importante decir que esa intención busca conectar con algo. La naturaleza colectivista de la reciprocidad casi sirve para recordar que dos entidades juntas son más poderosas que una sola. De esta manera, el uso de la reciprocidad como medio para comunicarnos entre nosotros podría imaginar más intención para nuestro comportamiento e iniciativas que funcionan para un poder de colaboración. Aún más, la reciprocidad es un mecanismo necesario previo a la fase de reconstrucción que llevaría a lograr la resistencia. En términos generales, la estructura precede a la función. Esencialmente, esto significa las formas en que elegimos cómo comunicarnos —es decir, nuestro lenguaje y la relación con el lenguaje— influye en la estructura de nuestras relaciones, con otros seres (humanos y no humanos) y nuestra comunidad (De la Cadena, 2002). Así, los comportamientos y acciones sirven como marcadores resultantes para señalar la ocurrencia de cambios y transformaciones culturales. De esta manera, la resiliencia no reconoce las acciones cotidianas necesarias para lograr mejores condiciones de vida. La resiliencia puede derivarse de la evaluación del resultado que supone volver a ser estable después de experimentar la destrucción. Sin embargo, esto también indica que la estabilidad se logró una vez antes de la destrucción. Entonces, ¿sería la resiliencia apropiada en el caso de los indígenas de América Latina, o de los *runakuna* (la gente quechua o gente en general) de los Andes, teniendo en cuenta los desafíos que plantearon, por ejemplo, el Estado Inca y la Conquista Española?

Sayre, et al. (2017) hablan de la resiliencia y el *ayni* con respecto de la producción agropecuaria que hacen los agricultores indígenas en las comunidades rurales alrededor de Cusco, Perú. Se caracteriza la región con el nombre “parque de la papa”, pues hace referencia a la ordenación sostenible de las comunidades rurales e indígenas y contenía una rica diversidad biológica de cultivos de papa. Aunque la resiliencia puede verse a primera vista, el trabajo de los pueblos indígenas ha demostrado ser autosuficiente durante mucho tiempo. ¿Es la resiliencia una

forma precisa de entender a los agricultores indígenas? ¿Existe esa posibilidad de estar sujeto a una adversidad crónica? Puede ser así, teniendo en cuenta los efectos a largo plazo y la duración de la colonización, la asimilación y la globalización. Sin embargo, me pregunto de qué manera se trató de entender la cosmovisión andina de la que deriva el sustento y la existencia de la cultura andina.

El concepto de *ayni* es tan pragmático que, según los propios andinos mediante una entrevista, no tiene mucho sentido estudiar un concepto semejante al *ayni* (Walsh-Dilley, 2017). Sin embargo, Walsh-Dilley intentaba buscar información sobre la moralidad de los andinos. La reciprocidad involucra la moralidad a medida de trueques económicos y los intercambios sociales. Entonces, la reciprocidad existe como un valor, un código moral, una forma de conducta colectiva. Sin embargo, el *ayni* es mucho más que un valor. El próximo paso de la reciprocidad es la acción, lo que es realmente la práctica (Walsh-Dilley, 2017). La práctica es dinámica no solamente porque hay muchas formas de expresar la reciprocidad; además es dinámica porque requiere ambos lados de los participantes. La reciprocidad involucra la acción de recibir y la acción de dar. Muchas veces el *ayni* existe dentro del contexto del intercambio de la comida. Entonces, cuando se intercambia la comida en una comunidad andina, lo que ocurre es el *ayni*.

El intercambio de la comida dentro del *ayni* demuestra las relaciones entre los actores también. La reciprocidad puede extenderse con más y más práctica o acción. Es decir que la reciprocidad puede transformarse como un acuerdo. Considera el tiempo y el esfuerzo de seguir practicando el trueque de comida. Cada vez que se dedica a este intercambio, puede transformarse a un hábito y eventualmente un acuerdo. Por la razón que un acuerdo no significa nada sin la acción, es cuando se cumple el arreglo que hay un intercambio completo. La

reciprocidad es como un acuerdo entre las personas desde el momento en que se hace el intercambio (trueque) con la comida. Entonces, la reciprocidad continúa para mantener el equilibrio. Cada vez que las personas se presentan y se reúnen, eso es parte del *ayni*.

También, lo importante de la reciprocidad son los beneficios y consecuencias de interactuar recíprocamente. Una razón principal, es que el participante recibe lo que espera. Luego, los participantes crean confianza. Es muy probable que esta confianza crezca cada vez que se repita. Entonces, la reciprocidad es como una forma de comunicación desde la acción de practicar cuando se encarna la reciprocidad. Esta comunicación es vital por dos razones. Uno, la interacción crea una dependencia que puede ser relevante para el sustento de vivir, porque se puede trocar la comida. Dos, hay menos caos en la comunidad cuando todos colaboran de modo colectivo.

En teoría, la reciprocidad es un estado de ser recíproco de una manera que fomenta la dependencia mutua a través de acciones. A su vez, esta dependencia produce relaciones de influencia que pueden ser repetitivas o singulares. La frecuencia del intercambio puede influir en la fuerza de la relación o en una dependencia del intercambio. Teniendo en cuenta que el *ayni* es específico de las sociedades agrarias e indígenas de la sierra de los Andes peruanos, el intercambio de alimentos es una necesidad cotidiana. Por lo tanto, los intercambios se producen con frecuencia y encarnan la interdependencia. El hecho de que la intención subyacente de esta matriz de interdependencia sea por empatía, es un asunto personal. Edgar Huancachoque Nieto ofrece una anécdota sobre la experiencia del *ayni* como ley moral o social de las relaciones públicas:

El *ayni* dentro de las relaciones públicas, es una ley social de convivencia casi espiritual, muy positivo, el que mantiene unida como una sola familia a toda la

región andina, “imatachá munani chayqa, noqamantan qallarinan” (todo lo que quiero, debe empezar por mí); dominan el arte de empatía, “haqay wayqenchisqa, yanapanatan munashan” (nuestro hermano, requiere ayuda) e inmediatamente mediante *ayni*, proceden a ayudarlo” (...) El *ayni* con los discapacitados es realmente una generosidad incondicional, “haqay waqchaq chaqranmi, mana ruwasqachu jashan, yanapayrusunchischá, paqta pininchispas chhanyna kashanman” (el terreno de aquél inválido, no está trabajado, hay que ayudarlo, de repente alguien de nosotros puede encontrarse en la misma situación). Aunque generalmente viven de la generosa ayuda de los habitantes andinos.

(Huancachoque Nieto, 2006:12-14)

Observamos que Edgar Huancachoque Nieto ofrece un contexto más amplio de la presencia del *ayni*. El *ayni* es la acción vista. Sin embargo, al describir el *ayni* como empatía se obtiene una comprensión más profunda de qué perspectiva y motivo personal tiene lugar en la interacción. Los seres humanos desean innatamente ayudar y servir a los demás para obtener satisfacción. Por lo tanto, es natural ser generoso y dar ayuda. Hay una mayor seguridad y posiblemente beneficios a largo plazo por el hecho de que “de repente alguien de nosotros puede encontrarse en la misma situación” (Nieto 2006: 12-14). En este texto, escuchamos cómo la empatía (la perspectiva) se corresponde con la acción (*ayni*). La acción realiza la creencia y la acción recíproca realiza la relación abstracta. La relación continua y la evolución de la relación a lo largo del tiempo conducirá al logro de la resiliencia. Una vez más, el *ayni* sirve para ser más específico y concreto en cuanto a cómo podemos lograr la resiliencia. Además, la empatía sirve en el punto de conexión en las relaciones comunales indígenas y a través de la cosmovisión andina del *ayni*. Recordar el *ayni* visualizado como una matriz nos sirve para entender las

conexiones de múltiples niveles que existen en una comunidad. Mientras que esta matriz sirve para el sustento de todos los que necesitan ayuda. La “generosidad incondicional” descrita por Huancachoque Nieto logra el objetivo final y lo que puede ser más importante: el bienestar de cada miembro de la comunidad.

Cuando Huancachoque Nieto describe la empatía como un “arte”, se hace mucho más evidente la “incondicional relevancia en la comprensión de la estructura y función de “una economía moral”³ (de la que el *ayni* influye en gran medida)”. Huancachoque Nieto dice, “La reciprocidad encarna una relación entre objetos, personas, todo lo que existe”. Aunque el arte no se define explícitamente, podría referirse al delicado equilibrio de mantener la igualdad de intercambios y transacciones. Uno esperaría que los intercambios recíprocos puedan comenzar —y terminar— a petición de las entidades involucradas. Sin embargo, hay otras perspectivas disímiles que encuentro en Enrique Mayer (2002) y Billie Jean Isbell (1985, capítulo 7: “Reciprocidad pública y privada” o en su texto original [Public and Private Reciprocity]), pues ambos consideran que los intercambios no suelen ser nunca iguales en su totalidad y que a veces incluso podría producirse una pérdida de beneficios al realizar el intercambio.

Isbell (1985: 176) ofrece un argumento contrario a la reciprocidad en el contexto de la reciprocidad pública cuando el trabajo comunal es obligado por las burocracias gubernamentales a construir carreteras, escuelas, clínicas, puentes y depósitos de agua. Sin embargo, aquí es donde la diferencia entre el *ayni* y otras terminologías de reciprocidad como *mita* (que significa servir a su vez) o *faena* se requieren como contribuciones al *ayllu*. Esta diferencia es desconcertante, considerando la entrevista entre Isbell y el alcalde (líder) de los chusquinos.

Isbell pregunta “¿Quién te ayuda a completar esta fiesta?” El alcalde responde: “Con nuestro

³ Uso el término “economía moral” del historiador E. P. Thompson (1971) para describir el *ayni* como una forma cultural en la que se mezclan una economía con valores morales propias de la cultura andina.

propio amor lo hacemos”. Isbell pregunta de nuevo, “¿Pero no te ayudan tus parientes?” El alcalde dice, “Pero eso es todo, nosotros, los *ayllu*, nos ayudamos a nosotros mismos de cualquier manera posible” (Isbell, 1985: 170).⁴ Por el contrario, cuando Huancachoque Nieto habla del *ayni* como “arte de la empatía”, las necesidades de mano de obra se refieren más a las contribuciones generales a la infraestructura del *ayllu*. El trabajo es entonces una responsabilidad compartida, de manera que todos deben llevar a cabo el servicio, y la perspectiva del trabajo es justamente eso, una contribución al bien común.

Quien no esté familiarizado con el idioma quechua puede confundir fácilmente las interpretaciones del *ayni* con otras palabras en el idioma quechua. Anteriormente, *ayni* y *minka* significan e implican intercambios recíprocos en quechua. Sin embargo, la incondicionalidad es lo que diferencia al *ayni* de la *minka*. Además, es importante el contexto en el que se produce el intercambio. Por ejemplo, la *minka* podría utilizarse en la comunicación para un intercambio en el que se ofrece mano de obra a cambio de alimentos. El individuo ayudaría a cosechar los cultivos y recibiría una pequeña porción de la cosecha. Como el individuo no es el propietario de la tierra en esa situación, el agricultor podría vender la cosecha en un mercado. De esa manera, el agricultor podría más tarde cambiar la cosecha por dinero o cambiarla por diferentes cultivos. Por ejemplo, el agricultor podría tratar de cambiar algunas de sus patatas por quinua, de modo que se quedara con las patatas y la quinua. Mientras tanto, el individuo que sólo tiene papas luego de intercambiar su trabajo por papas, puede seguir estando sólo con papas. Por lo tanto, en una escala más amplia el intercambio puede no parecer igual.

Sin embargo, la escala más amplia de interpretación del *ayni*, en particular el elemento de una economía moral, es la limitación de la anécdota de Huancachoque Nieto. No hay claridad de

⁴ Esta entrevista de Isbell fue traducido de quechua a inglés, y luego esta cita es mi traducción en español.

lo que se considera “ayuda”. Sin embargo, Mayer nos ayuda a tener una visión detallada de la dinámica colectiva de un *ayllu* (una comunidad, en español), así como de las interacciones de las familias en el entorno de la casa. En este contexto, múltiples factores contribuyen a “ayudar” a lograr la resistencia y el sustento. Escribiré más sobre esto un poco más adelante en la sección sobre el *ayni* en el siglo XX.

Aunque, el *ayni* existe en muchas formas. Cuando se intercambia la comida, el concepto del *ayni* es muy visual y concreto. Entonces es más fácil ver este concepto abstracto por los intercambios y los trueques. En los Andes peruanos, el trueque puede ocurrir en los mercados, las ferias, en las calles con los vendedores ambulantes, las tiendas, entre los vecinos y las casas. Además, la relación entre las personas que hacen el trueque puede distinguir el motivo en el intercambio. Es decir que el contexto (del terreno y de las relaciones personales) del uso de la palabra es tan relevante de lo que dice. De esta manera, las muchas formas del *ayni* presentan sentidos diferentes en cada situación donde cada una tiene una condición diferente. Esta complejidad requiere toda esta información para entender el intercambio en una economía polifacética como esta “economía moral andina.”⁵

Como se observa, la figura 1 contiene un breve significado de algunas palabras del quechua que se relacionan con el concepto de *ayni* en su periodo de supuesto comienzo. Se utiliza esta tabla para clarificar las formas diferentes de trabajo colectivo que transforman a la cultura andina del *ayllu* a causa de los eventos históricos como el Estado inca y la colonización española. Toda esta lista de palabras está vigente y estas se siguen usando todavía. Aunque no sabemos exactamente cuándo se usaron estas palabras, el contexto en el que las encontramos ofrece enseñanzas del pasado. El contexto en el que encontramos la existencia de las palabras

⁵ También acá, uso el término “economía moral” del historiador E. P. Thompson (1971) para describir el *ayni* como una forma cultural en la que se mezclan una economía con valores morales propias de la cultura andina.

proporciona cierto control en nuestra metodología. Por lo tanto, los hallazgos sugieren una mayor importancia a lo que encontramos que es verdad sobre nuestros aprendizajes del pasado. Por ejemplo, las interacciones o intercambios recíprocos no se mencionaron como privados o públicos hasta la investigación etnográfica de Billie Jean Isbell en 1967. Por lo tanto, la forma en que aprendemos sobre la reciprocidad, específicamente el *ayni*, sería malinterpretada sin un enfoque etnohistórico. Esto es particularmente interesante porque observamos significados mucho más específicos sobre la reciprocidad a través de estudios etnográficos como estudios de casos. Esto es muy importante porque, aunque el *ayni* no existe como concepto escrito (porque en la cultura andina no hay instalados sistemas de escritura similares al occidental), las formas en que interpretamos la prehistoria son muy similares a las formas en que las comunidades rurales andinas tienen vistas desde el Pleistoceno. Comparar el *ayni* con diferentes palabras nos permite obtener una mayor claridad de la intención y/o el significado del *ayni*. Al igual que un arqueólogo, es maravilloso encontrar los materiales, como una vasija de arcilla incaica, pero lo que rodea la vasija importa tanto como lo que se encuentra, por lo tanto, ¡el contexto proporciona ese momento de “Eureka!” de por qué la palabra o el objeto importa.

El contexto	El concepto	Los significados
Desde el Pleistoceno // Las sociedades andinas	La reciprocidad	Compartir los bienes y el trabajo mutuamente (Malpass, 2016)
Desde la prehistoria (Siglo XV) // Los Andes	<i>ayni</i>	La reciprocidad, axiológica de la solidaridad, empatía, generosidad (Huancacho Nieto, 2006)
Estado Inca	<i>mita</i>	Un eterno retorno, una obligación al Estado (Rostworowski, 2005)

Estado Inca	<i>faena</i>	La laboral comunitaria (construir calles, trabajo colectivo para el tributo al Estado inca, al parecer una vez cada mes) (Rostworowski, 2005)
Siglo XX: En la década de 1950 resurgió el interés y el trabajo etnográfico de investigadores del mundo occidental por la cultura andina		
~1956 // Perú	<i>ayni</i>	La reciprocidad laboral (Erasmus ,1956)
1967 // Chuschi, Perú	La reciprocidad	Ganar prestigio a través del servicio a la comunidad, público y privado (Isbell, 1985)
1967 // Chuschi, Perú	<i>m'ita</i>	Servir (de manera pública) (Isbell, 1985)
1967 // Chuschi, Perú	<i>faena</i>	La laboral comunitaria (construir calles, trabajo colectivo para el tributo al <i>ayllu</i> , al parecer una vez cada mes) (Isbell, 1985)
1967 // Chuschi, Perú	<i>minka</i>	El trabajo comunitario festivo (privado) (Isbell 1985)
1969 // Tangor, Perú	<i>waje-waje</i>	Intercambio recíproco simétrico (Mayer 2002)
1969 // Tangor, Perú	<i>manay</i>	Solicitud de un derecho, una obligación (Mayer 2002)
1984-1986 en las regiones de Perú que hablan quechua y aymara	<i>ayni</i>	Intercambio recíproco simétrico (Mayer 2002)
2007 // región de Cusco, Perú	La reciprocidad	Una obligación moral (De la Cadena 2015)

Figura 1. Varios significados de la reciprocidad

Dado que la reciprocidad puede ser un intercambio mutuo, puede haber ocasiones en las que el intercambio no sea equivalente. Cuando una cosecha produce una cantidad baja de

cultivos, puede ser esencial una redistribución más amplia de la cosecha durante los períodos de baja abundancia de alimentos (Malpass, 2016). Una especie de papa puede producir más que otra debido a los mayores nutrientes del suelo que se encuentran en una zona de menor altitud en comparación con una zona de mayor altitud. Siempre existe una incertidumbre en la producción agrícola que plantea el desafío de cumplir las expectativas de alimentación de una comunidad. En particular hoy en día, ya que las tierras altas son más susceptibles y vulnerables a los impactos del cambio climático. Por lo tanto, el hecho de compartir los recursos, junto con una comunicación que exprese el desafío o la preocupación, fomenta la redistribución de los recursos —vista como una intención de dar por empatía, que es una demostración del *ayni* según Huancachoque Nieto (2006).

La reciprocidad forma una matriz que influye en la participación de las partes o de los interesados. Esta matriz existe como una red que permite a los participantes ser competentes en su oficio, lo que en última instancia aumenta la eficiencia y la capacidad al funcionar como un colectivo. Las transacciones recíprocas que son coherentes tienen el potencial de aumentar la estabilidad que beneficia a los agentes o partes involucradas. Esto puede involucrar a toda la comunidad (*ayllu*) debido al intercambio mutuo, como proponen Malpass y Mayer.⁶

El *ayllu* es importante para comprender el *ayni* a fin de explicar el contexto y el uso del *ayni*. El *ayllu* tiene múltiples significados en quechua, similares a la naturaleza del *ayni* y muchas palabras quechuas. En este caso, Malpass (2016) se refiere al *ayllu* como un grupo grande, como una comunidad, que contiene agrupaciones de familias.

⁶ La teoría de la caja negra se utiliza en las ciencias sociales como una forma de interpretar la teoría de sistemas. Mayer utiliza la analogía de los circuitos eléctricos para describir los aspectos interrelacionados del comercio. La red global representa la dinámica de los flujos eléctricos. Sin embargo, a diferencia de las redes eléctricas, “los sistemas de ciencias sociales son capaces de transformarse a sí mismos... [especialmente considerados] fuera o a través de los límites del hogar” (Mayer, 2002: 6-7). Por cierto, la teoría de la caja negra me ayudó a interpretar los intercambios recíprocos como una matriz.

Por otro lado, en relación con el *ayni*, y con respecto a la economía de las casas, Enrique Mayer dice que la reciprocidad es “el intercambio continuo y normativo de los servicios y los bienes entre las personas que se conocen, por lo cual, algún tiempo tiene que transcurrir entre la presentación inicial y su retorno” (2002: 105)⁷. Sin embargo, Mayer explica la reciprocidad en el periodo actual, de hoy en día. En el sentido presente, es muy común ver ejemplos concretos del *ayni* en las instituciones económicas, como mencioné antes, como el intercambio de la comida en los mercados.

C) Del modo de sentir el *ayni*

La reciprocidad ha existido en la cultura andina como una forma de pensamiento, formando la política de convivencia en un ambiente comunitario durante siglos. Notablemente, la reciprocidad es un punto de conexión entre dos entidades. Por lo tanto, la reciprocidad en su forma pura es abstracta y visualizamos la reciprocidad viendo intercambios con objetos físicos, como el comercio de intercambios de productos alimenticios. Sin embargo, la reciprocidad no es sólo este intercambio de visión, la reciprocidad es un intento de compartir o participar en sentimientos y emociones para obtener una comprensión de los sentimientos que cada uno tiene. No obstante, nunca sabemos realmente cómo puede sentirse alguien porque no somos esa persona y eso genera una distancia. La reciprocidad es entonces una oportunidad para construir niveles más profundos de conexión, como un “arte de la empatía” según la frase de Huancachoque Nieto (2006). La reciprocidad es la acción que responde a una llamada de ayuda. La forma en que respondemos para atender las necesidades de otro ser tiene implicaciones de lo que parece ser el avance, es decir, la solidaridad. Así pues, el proceso de principio a fin, desde la

⁷ Todas las citas de Mayer son mi traducción.

realización de la ayuda hasta la atención de la necesidad, y luego el resultado de lograr la capacidad de recuperación es en su totalidad la solidaridad. Del mismo modo, percibir la necesidad de ayuda requiere la atención de los demás porque la ayuda proviene de otras personas, o de lo contrario la ayuda no se expresaría exteriormente porque la ayuda no siempre llega de forma independiente. En cierto modo, el pensamiento y la sensibilidad andinos simplifican la lucha debido a la naturaleza colectiva y al acuerdo de cuidarse unos a otros.

Con la condición de que la ayuda más rápida se realice, la solidaridad más rápida puede llegar y entonces es posible avanzar para lograr más. Lo que es más importante, el medio de vida y el sustento de la persona que pide ayuda tiene más posibilidades de seguir adelante y contribuir más tarde. De lo contrario, todo el sistema y la matriz de intercambios e interacciones de la comunidad se desplazan. Lo que complica aún más la adversidad y amplía aún más la capacidad de lograr la resistencia porque la capacidad que una vez fue, de la que antes formaba parte la persona que pedía ayuda ahora, ya no puede contribuir. Así pues, la capacidad de la comunidad es limitada porque la intrincada matriz no puede simplemente reemplazar a esa persona, ni tampoco el reemplazo de esa persona sería coherente con la praxis política instalada anteriormente.

Los investigadores académicos han observado que el concepto del *ayni* empezó siglos atrás, sin embargo, el significado del concepto es dinámico y se reproduce socialmente con la transformación de qué significa “lo andino” (Walsh-Dilley, 2017). Entonces, empezamos lo siguiente con una breve aproximación histórica para entender no solamente la transformación del significado del concepto de *ayni*, sino también para entender el contexto del uso de la palabra en cada contexto. En este sentido, la perspectiva histórica es una estrategia necesaria para entender el sustento de las comunidades indígenas y su cosmovisión en los Andes peruanos. Por último,

esta tesis se enfoca en el *ayni* en lugar de la *minka*, por ejemplo, porque su contexto empieza adentro de un individuo, que ocurre porque el individuo quiere hacerlo, y tiene implicaciones que no sabemos, pero puede abrir posibilidades de entender con más profundidad la cultura andina que tiene mucha historia y, por ello, mucho por enseñar.

II. Marco teórico: La visión etnohistórica sobre el *ayni*

El marco teórico de esta tesis trata de utilizar la historia para entender por qué el *ayni* existe hoy en día. Sin embargo, hay límites de la historia porque los métodos de la historia utilizan los documentos primarios que no existen sobre el *ayni* por la razón que los incas no tenían un sistema de escritura tal como se usa en la cultura occidental. Por lo tanto, miramos a otras disciplinas como la arqueología y la etnohistoria que tratan de entender la gran complejidad de las sociedades de la “prehistoria” usando formas innovadoras para esa reconstrucción del pasado andino. Sin embargo, eso no significa que los incas no tuvieran formas de registro de información o de la historia. Así, por la voluntad y el esfuerzo de explorar más, encontramos el significado del *quipu* como una manera de hacer ese registro.

Otro aspecto importante del marco teórico de este trabajo es el de la revisión de la literatura sobre el *ayni* en relación con la comida para establecer una comparación crítica con respecto a la idea de resiliencia. Para esto, intento proponer un primer camino en la trayectoria del *ayni*. Intento entender esa trayectoria dentro del contexto de la cultura andina, pues es importante entender las formas culturales indígenas de supervivencia colectiva usando sus propias ideas y sus palabras (como *ayni* o *ayllu*, por ejemplo) para entender de mejor manera sus procesos. De esta forma, quiero evitar imponer una etiqueta conceptual como “resiliencia” para entender mejor los procesos de una cultura indígena como la de los Andes peruanos. Esta perspectiva de entender desde adentro un concepto fundamental de la cultura andina agrega un aspecto más al marco teórico de este trabajo: el de la opción decolonial tal como la propone Walter Mignolo (2013).

Hay varias formas de *ayni* que se encuentran alrededor del desarrollo y los cambios de este concepto a lo largo de la historia. La arqueología en colaboración con la etnohistoria ofrece

la percepción de que hubo un cambio cultural en los Andes del *ayni*, o reciprocidad, a la redistribución (Malpass 2016). La evidencia arqueológica proporcionada por el hallazgo del *quipu* interpreta la complejidad en la formalidad del conteo. Sin embargo, no sabemos por qué ocurrió esto a partir de un registro arqueológico. La investigación no se detiene aquí porque el contexto de esta evidencia coincide con la documentación histórica.

A través del extenso trabajo de María Rostworowski sobre el Estado inca, la documentación histórica sobre los incas ofrece hallazgos del *ayni* existentes mucho antes de los incas. Darse cuenta de que el desarrollo del Estado inca comienza en un pequeño pueblo retrata que un sistema socioeconómico organizado de reciprocidad no fue un azar o no tuvo un origen. Preguntarse por qué apareció el desarrollo de este sistema es necesario para reconocer que el *ayni* existía antes de las incas en algún momento. Así, pues, en algún momento de la prehistoria podría haberse producido el desarrollo de la reciprocidad. Como refiere un importante pensador contemporáneo, “Los puntos de origen y las rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geopolítica del saber/sentir/creer, así como la política corporal del saber/sentir/comprender” (Mignolo 2013: 132)⁸. Siguiendo la idea de esa cita, las rutas de dispersión llegan más tarde cuando el *ayni* aparece en los estudios etnográficos, otra disciplina de investigación, que proporcionan variaciones del *ayni*. Así, “las rutas de dispersión” explican cómo entendemos el problema del indio, por qué sigue existiendo el *ayni* hoy en día, y cuál es la importancia del *ayni* como un concepto que se mantiene firme en su significado original incluso 500 años después y a través de importantes experiencias culturales adversas.

Esta tesis aborda el estudio de la reciprocidad en los Andes a través de la etnohistoria y la arqueología. La etnohistoria depende del uso de textos coloniales para estudiar la historia y la

⁸ Esta cita de Mignolo es mi traducción.

cultura, mientras que la arqueología se centra en los restos materiales de la gente para interpretar y aprender sobre el pasado. La combinación de la etnohistoria y la arqueología tiene por objeto “formar medios complementarios del conocimiento” (Malpass 2016).

Con respecto a “las cuestiones de cómo los estudiosos conocen a los Inkas y a los grupos que los preceden”, Michael Malpass señala la discrepancia en el aprendizaje de las antiguas sociedades andinas:

Ninguna cultura sudamericana que viviera antes de la llegada de los europeos desarrolló un sistema de escritura. Por lo tanto, la única forma de conocer la mayoría de las sociedades prehispánicas de los Andes es a través de la arqueología. Sabemos más sobre las sociedades andinas posteriores por lo que los primeros españoles escribieron sobre ellas. Incluso más tarde, a medida que los descendientes de los Inkas se alfabetizaron, también se convirtieron en una fuente de información. Como resultado de la conquista española de los Inkas, sabemos mucho sobre su forma de vida, que los estudiosos utilizan para interpretar las culturas anteriores. (Malpass 2016: 1) [mi traducción]⁹

Malpass explica entonces que estos textos escritos sobre las antiguas sociedades andinas contenían detalles variables —errores y/o información copiada sin dar crédito— que podrían haber socavado la verdad sobre estas antiguas sociedades andinas. Aunque esto puede ser cierto, nuestra comprensión ha mejorado a través del meticuloso análisis de la “Cultura Inca en la época de la Conquista Española” de John H. Rowe, escrita en 1946 y más recientemente, la lectura de la *Historia Inca* de Catherine Julien (2000). Estas y otras muchas obras han influido tanto en la

⁹ Esta cita de Malpass es mi traducción.

literatura de los estudios andinos después de varias décadas de investigación iterativa y análisis novedosos que han supuesto un amplio conocimiento común.

Aunque es necesaria una mayor evidencia basada en la “lectura lateral”, Malpass enfatiza la importancia de los registros arqueológicos como una forma más profunda y concreta de confirmar la validez/verdad del pasado. Malpass nos dice, “por ejemplo, un documento particular puede afirmar que un valle fue importante para los Inkas debido a su producción agrícola. Esto puede verificarse arqueológicamente estudiando el sistema de campos en el valle y evaluando cuánta comida podría haberse producido allí” (2016: 2). Siempre que los hallazgos arqueológicos apoyen esta tesis en la estimación de la relación entre el *ayni* y la comida, podemos encontrar un mayor apoyo para la ubicación y la ocurrencia de intercambios recíprocos desde hace siglos. En estas circunstancias, el uso de registros arqueológicos con documentos históricos ofrece un método integrador que permite darse cuenta de dónde o cómo la información puede perderse, disolverse o ha desaparecido intencionadamente para determinar registros precisos en los que los historiadores estudian y los educadores enseñan a las generaciones futuras. En consecuencia, el registro arqueológico utilizado con los documentos históricos es nuestro mayor apoyo para nuestro “aprendizaje del pasado”, como dice Malpass (2016), que puede estar en disputa entre los estudiosos. Además, el análisis preciso del pasado mejora nuestra comprensión de las conexiones culturales que están ocurriendo hoy en día en el contexto de la globalización.

Una última observación de Malpass sobre cuestiones de etnohistoria en el caso de las antiguas sociedades andinas, es que estos textos no cuentan la historia completa de su pasado.

Malpass continúa diciendo:

Un gran inconveniente de los documentos históricos sobre los Andes es que los españoles a menudo preguntaban a los Inkas sobre su propia historia y la historia

de su imperio. Además, sólo preguntaron a los miembros supervivientes de la élite Inka. Estas personas tenían su propia interpretación de lo que había sucedido, cuándo, a quién y por qué, y esto es lo que se registró (...) Un gran número de uno de los grupos de parientes en Cuzco fueron ejecutados. Por lo tanto, lo que tenemos es un registro oficial de la visión de la facción gobernante sobre su historia. ¿Pero es cierto? La gente conquistada e incluso otras facciones de la nobleza Inka podrían haber tenido su propia visión de los eventos, pero rara vez se registraron. (Malpass 2016: 2)[mi traducción]¹⁰

Aunque Malpass continúa con el debate sobre cómo la arqueología contrarresta y apoya la historia de los incas, se entiende el argumento sobre las desconexiones en la historia de las antiguas sociedades andinas. En otras palabras, las explicaciones de Malpass ofrecen una gran visión de los medios necesarios para incorporar la arqueología a nuestra comprensión del pasado. Además, este enfoque nos ayuda a entender las culturas dinámicas con circunstancias históricas cambiantes. La comprensión de los incas desde la perspectiva de la arqueología y la etnohistoria transforma el proceso de la historiografía, fortaleciendo profundamente nuestra comprensión en torno a la prevalencia del *ayni* hoy en día. En última instancia, reforzando nuestra comprensión y capacidad para resolver los problemas actuales en relación con esta matriz de reciprocidad.

Comprender el significado del *ayni* para la cultura andina implica profundizar en la “complejidad sociopolítica” de las antiguas sociedades andinas. Tal vez nunca sepamos de dónde o cómo se originó el *ayni*, pero podemos reunir información de las sociedades de cazadores y recolectores presentes en los Andes antes de la colonización prehispánica que demuestren la importancia del *ayni* para las funciones de las sociedades andinas. En consecuencia, los registros

¹⁰ Esta cita de Malpass es mi traducción.

arqueológicos que excavan cuidadosamente los materiales también analizan e interpretan el contexto de los materiales encontrados. De esta manera, se confirma nuestro “aprendizaje del pasado” de la etnohistoria. Con mucha profundidad, Malpass (2016) afirma lo siguiente:

La mayoría de los arqueólogos están de acuerdo en que todas las sociedades humanas eran generalmente igualitarias hasta alrededor del final de la Época del Pleistoceno hace unos 10.000 años, cuando las condiciones cambiaron que condujeron al desarrollo de las desigualdades sociales. Aún así, muchas sociedades siguieron siendo igualitarias a lo largo de la prehistoria, y algunas siguen siéndolo incluso hoy en día porque sus formas de vida están bien adaptadas a sus entornos. (Malpass 2016: 10)[mi traducción]¹¹

Esta perspectiva permite comprender mejor en qué contexto existe el *ayni*, y por lo tanto el significado y la significación para uno de los rasgos culturales más importantes de las comunidades andinas actuales.

¹¹ Esta cita de Malpass es mi traducción.

III. Desarrollos principales

La historia del *ayni* como característica del desarrollo comunitario implica la transformación de este principio para derivar un sistema económico como estrategia política del imperio prehispánico. De esta manera, la reciprocidad sirvió como una “red económica” que protegió a la cultura andina contra los desafíos y los imprevistos. Así, pues, el mantenimiento de la reciprocidad era un acto de resistencia ante la llegada de los españoles y a la riqueza deseada por parte de los colonizadores. Lo siguiente de esta tesis tiene un enfoque histórico breve que involucra el sistema socioeconómico de la reciprocidad, y luego el comienzo del problema del indio tal como se entendió en el siglo XX (Mariátegui, 1928).

A) El *ayni* como un aparato de desarrollo desde la época pre-Inca

Mientras reflexionamos sobre lo que sabemos de la prehistoria antigua, el *ayni* se asimila conceptualmente a cualidades igualitarias. Por lo tanto, en un intento de encontrar el surgimiento del *ayni* por el significado original y el significado del concepto, exploramos las antiguas características de la cultura andina. Malpass (2016) indica que el *ayni* era significativo para las sociedades de caza y recolección. La combinación de los registros arqueológicos junto con la documentación histórica sobre el Imperio inca, ofrecen apoyo a los esfuerzos recíprocos.

El hallazgo arqueológico del *quipu* representa un cambio significativo en el conocimiento andino para la sofisticada tarea de contabilizar los intercambios de mano de obra y bienes, así como por quién completó los servicios dentro del Estado inca. El desarrollo de esta herramienta podría haber existido en algunas versiones anteriores al Estado incaico, sin embargo, el nivel de sofisticación aumentó ciertamente en relación con el aumento de la población, *ergo*, el creciente número de intercambios. Así pues, aludiendo a otro cambio en la creciente complejidad de la organización social. Después de calcular los intercambios en el ábaco, o *yupana* en quechua, el

resultado se contabilizaría a través de un nudo en una cuerda del *quipu*. Para llevar el *quipu*, una serie de cuerdas se ataron juntas formando un collar. Singularmente, el *quipu* tenía categorías de intercambios por el color de la cuerda y la longitud de la misma ordenada por nombres de pueblos, luego animales y objetos. Como resultado, los curacas (los jefes locales) llevaban este instrumento parecido a un collar, ya que mantenían la responsabilidad de recordar los intercambios y comunicar la información hacia arriba. Este intrincado registro podría deberse al conocimiento andino por cómo el estado inca se desarrolló tan rápidamente. (Rostworowski 2005:39-40)



Figura 2. Imagen de un *quipucamayoc* o “contador y tesorero” según la *Nueva Corónica y buen gobierno* del cronista indígena Guamán Poma de Ayala. Se puede ver el *quipu* y su uso. Además, el ábaco está representado en la esquina izquierda inferior.

Con el tiempo, la redistribución surgió de la reciprocidad a partir de la creciente complejidad sociopolítica de las sociedades andinas (Malpass 2016: 10). Por ejemplo, la especialización ocupacional permitió una mayor dedicación a determinadas tareas. La producción de alimentos podía transformarse de la simple agricultura a la ganadería o la pesca. Hipotéticamente, un pescador podía cambiar pescado por papas del agricultor, o un pastor podría cambiar alpaca o cuy por quinua del agricultor. Entonces, la especialización fue un desarrollo de la sociedad en adición de su conexión espiritual con la tierra que se puede transferir con el sentido cultural de la *pachamama* porque muestra una práctica equilibrada en el uso de los recursos. También, vemos durante el Estado inca que “la *mita* agraria era distinta de la *mita* pesquera y cada uno de estos grupos no intervenía en las ocupaciones del otro” (Rostworowski, 2005: 21). En consecuencia, siglos más tarde esta especialización (que se asocia con la palabra “indio”) serviría como lo que Wade denomina una “categoría administrativa específica” (1997: 28)¹², ya que los indios eran percibidos como un grupo de trabajo para los españoles durante el periodo de dominio español. De cualquier manera, esta idea de especialización ocupacional se alinea con la asociación de la identidad andina en que la raza india es concebida como una sociedad agraria. En efecto, la capacidad de dedicarse a la simplicidad, es decir, a una actividad, mientras que la reciprocidad colectiva de necesidades y deseos (como los alimentos) permitía un mayor grado de actividad y más conocimiento sobre cómo superar los retos comunes de su propia actividad, por ejemplo, cómo evitar la erosión de la tierra en la producción agrícola.

Para decirlo de otra manera que Malpass (2016), la presencia de esfuerzos recíprocos (materiales) muestra quién se dedicó a qué y dónde se produce la complejidad sociopolítica. Además, la reciprocidad en un contexto comunitario demuestra cómo puede producirse la

¹² Esta cita de Wade es mi traducción.

complejidad sociopolítica porque los intercambios recíprocos se realizaron debido a la disponibilidad de oportunidad o acuerdo de intercambio. Sin embargo, esto pone de relieve su argumento a favor del contexto de las pruebas arqueológicas que sirven igualmente, si no más, para conocer nuestro pasado. Asimismo, y más específicamente, comprender los intercambios recíprocos a través de conceptos como el *ayni* puede llevarnos a entender cómo se pueden haber formado esas conexiones. En última instancia, cómo la conexión formada puede explicar por qué habría transiciones en la complejidad sociopolítica. Si ambas entidades del intercambio no están presentes hay un aspecto no cerrado en el esfuerzo recíproco. Por lo tanto, la coherencia de la reciprocidad en un contexto comunitario es una posible explicación del vasto desarrollo y ascenso del poder documentado históricamente en relación con el Imperio inca en la cultura andina.

B) De la influencia sobre el *ayllu* a la conceptualización del *ayni*

A lo largo del tiempo, un cambio notable en la cultura andina fue la transición de las sociedades de caza y recolección al *ayllu*, una comunidad rural establecida. Además, el *ayllu* está formado por un grupo de miembros y familias en el que todos los miembros trabajaban colectivamente para el propósito del *ayllu*. Asimismo, el *ayllu* opera también como una política étnica dentro del mundo andino (Larson 2004). En otras palabras, el *ayllu* es una agencia colectiva en la que se lleva a cabo la práctica del *ayni*. Es decir, es el marco que permite la aparición del *ayni*. En este sentido, el *ayllu* también podría ser considerado como una red recíproca en la que todos contribuyeron y colaboraron con esa comunidad familiar que es el *ayllu*. Este esfuerzo colectivo iluminó un sentido de respeto común entre sus miembros. A su vez, este respeto cultivó un sentido de obligación que alentó y satisfizo significativamente el apoyo y las necesidades de todos los miembros del *ayllu*. Todos los miembros del *ayllu*

contribuyeron con su tiempo y esfuerzos para lograr lo que era necesario para apoyar el sustento colectivo del grupo. Por lo tanto, una obligación moral evocaba un sentido de comunidad hacia el *ayllu*. En este sentido, el trabajo recíproco y colectivo aludía a la naturaleza igualitaria dentro del *ayllu*.

Gran parte del trabajo colectivo realizado en el *ayllu* se refería principalmente a la producción agrícola. Por lo tanto, el trabajo era arduo, pero necesario para la supervivencia ya que la abundancia de alimentos no estaba al nivel que se puede ver hoy en día. Además, gran parte del trabajo agrícola requería el esfuerzo de varias manos, porque no había máquinas fabricadas como las que existen hoy en día. Sin embargo, el trabajo de los camélidos, por ejemplo “las dos especies domesticadas: la llama y la alpaca” (Rostworowski, 2005: 31), también requería de grandes esfuerzos para la producción de alimentos.

Al mismo tiempo, no todo el mundo puede participar en el trabajo del campo por alguna discapacidad o condición. Por lo tanto, se dedicarían esfuerzos y tiempo adicionales para satisfacer las necesidades de los miembros del *ayllu* como los huérfanos, los enfermos, las viudas o miembros con alguna discapacidad, ya que su subsistencia dependía de las contribuciones de sus compañeros (Murra 1973: 84). Muy probablemente, los hombres podían tener equipos personales de caza o pesca (Lumbreras, 1985). Pero todos los miembros tenían un sentido de la obligación moral de ayudar. Este ejemplo recuerda la anécdota proporcionada por Huancachoque Nieto “todo lo que quiero, debe empezar por mí (...) nuestro hermano, requiere ayuda” (2006:12-14). En realidad, este ejemplo propone una gran prueba de la empatía colaborativa que existe dentro de la cultura andina hasta hoy en día.

Durante el gobierno de los incas, en el periodo prehispánico, el entorno del trabajo colectivo consistía no solamente como una abstracción en las relaciones dentro del *ayllu*, sino

también toda la tierra del *ayllu* fue exclusiva de los miembros del *ayllu*. “Nadie, ni el curaca, ni siquiera el Inca, tenía derechos sobre los campos de papas o las llamas” (Wachtel, 1973: 86).¹³ Además, la tierra le pertenecía al *ayllu* (Mayer, 2002). La idea de poseer su propia parcela de tierra designada es contraria a la de hoy en día. Dada la cultura muy individualista y centralizada de la propiedad de la tierra hoy en día (en términos de la producción agropecuaria, por ejemplo, en los Estados Unidos), vemos aquí cómo la producción agrícola se ha transformado a través del tiempo también. A grandes rasgos, vemos un gran cambio del colectivismo durante el siglo XVI al individualismo durante la reforma agraria en la década de 1970 —y a causa de una intervención del gobierno del Perú.¹⁴ Sin embargo, esos esfuerzos colectivos por la tierra persistieron dentro de la cultura andina y siguen existiendo hoy en día en diversas formas de reciprocidad (Mayer, 2002).

El curaca evaluaba el nivel de generosidad de los miembros del *ayllu*. Presentando a quiénes contribuyeron específicamente y quiénes no contribuyeron “lo suficiente”, podría proponer un rechazo del *ayllu* (Rostworowski, 2005). Por lo tanto, el cumplimiento generaba una presión continua para sentirse moralmente obligado a dar al *ayllu* para que cada uno fuera visto como extremadamente dadivoso y para asegurar que las necesidades del *ayllu* fueran satisfechas.

¹³ A diferencia de Wachtel (1973: 86), Lumbreras (1985: 43) propone que durante los años prehistóricos entre el 2.500 y el 1.500 a.C. apareció la idea de la propiedad. Además, Lumbreras (1985: 43) continúa contrarrestando la interpretación de Wachtel argumentando “... las comunidades aldeanas se constituyen en propietarias privadas (colectivas) de su tierra, con derecho a defenderlas de cualquier advenedizo que quisiera usarlas con iguales fines”[mi traducción]. Sin embargo, Lumbreras no apoya sus pruebas con hallazgos arqueológicos.

¹⁴ Las acciones de esta reforma consistieron en quitarle la tierra a los “hacendados” y cuando el gobierno distribuyó la tierra, separaron lo que antes era un gran espacio de tierra para el grupo, en parcelas más pequeñas. Por lo tanto, cada familia o casa tenía su propio pedazo de tierra para ellos. Esto no sólo separaba al *ayllu*, sino que fomentaba la desigualdad en el *ayllu* porque a los hombres se les asignaba específicamente la propiedad, no a ambos miembros de la familia. Así, las mujeres estarían económicamente ligadas a los hombres porque el hombre era el dueño de la tierra según lo designado por el gobierno. No hay que olvidar que esta superficie de tierra ya era más pequeña que antes, por lo que sería difícil romper la brecha de género, además de las normas culturales para obtener suficiente dinero (en el que los hombres recibían y no compartían) para comprar su propia tierra.

El curaca fue considerado como el líder designado para asegurar que todos los miembros —que no tuvieran una circunstancia existente que les impidiera trabajar— contribuyeran con mano de obra a la parcela comunal. No está claro cómo el curaca obtuvo este papel de liderazgo designado dentro del *ayllu*. Sin embargo, una profunda posibilidad podría ser que aquellos que trabajan más rápido puedan ser designados como el curaca (Wachtel, 1973). Por alguna razón, la adquisición de su porción necesaria de la cosecha podría conducir al logro de sus subsistencias. En segundo lugar, trabajar rápidamente también puede permitir la satisfacción de las necesidades del *ayllu*. Aunque todos los miembros estaban moralmente obligados a contribuir al cuidado de aquellos que no pueden trabajar en el campo, algunos pueden contribuir más que otros debido a los diferentes ritmos de trabajo arduo. En consecuencia, la regulación de las contribuciones requeriría una responsabilidad adicional. En la cual, aquellos que trabajan más rápido obtendrían este papel de liderazgo ya que lograrían más tareas. En términos generales, los hombres son inherentemente más propensos a terminar el trabajo más rápido debido al arduo trabajo físico que implica la producción agrícola. En consecuencia, esta brecha de género plantea una mayor diferenciación entre las características igualitarias del *ayllu*. En términos generales, la subsistencia del *ayllu* era lo más importante.

Identificar al curaca como líder tuvo consecuencias significativas en la economía inca y su desigualdad. El desarrollo del Estado inca capitalizó la posición de los curacas para evaluar si los miembros del *ayllu* contribuían con suficiente generosidad. Por ejemplo, Rostworowski (2005) considera que el curaca tenía una ventaja y una posición de poder importante dentro de la comunidad. No obstante, el curaca parece tener un impacto significativo en el *ayllu* por la responsabilidad de asegurar los ingresos de la producción agrícola para el sustento del grupo.

Con esto en mente, se podría lograr una mayor abundancia de alimentos. Por supuesto, una mayor abundancia de alimentos no sería posible sin el trabajo colectivo, que también era conocido como la *minka*, “palabra cuyo verbo *minccacacuni* (Holguín, 1952) significa ‘rogar de alguno que me ayuda prometiéndole algo’” (Rostworowski, 2005: 15). Pero también la *minka* tiene cambios o interpretaciones variables similares a las del *ayni*. Mientras que la *minka* también podría significar “servir a su vez” (Isbell, 1985; Mayer 2002)¹⁵. Además, la *minka* podría significar “prestar *ayni*” (Malpass, 2016: 10). En esencia, estos significados variables responden a las formas polisémicas de las palabras en quechua que se usan para definir estas acciones, pero es importante distinguir aquí la *minka* para aclarar su significado específico, que es diferente del *ayni*.

Como prefacio a la importancia de “prestar *ayni*”, que pienso es una forma lúcida de describir la densidad del significado de esa palabra, quiero señalar que aquí también vemos cómo la perspectiva de los aprendizajes del pasado debe concederse tras una cuidadosa consideración. La idea de “prestar *ayni*” que Malpass (2016) interpreta como *minka* sirve para entender mejor este sistema de palabras y significados que forman parte de la economía moral de la cultura andina. Así, pues, la reciprocidad tiene varias connotaciones en diversos períodos de tiempo, pero tal vez sea posible que la palabra *minka* pudiera haberse derivado de *ayni*, especialmente en el contexto del desarrollo del Imperio inca. Sin embargo, no abordo el origen de *minka* por el mayor interés en comprender los intercambios recíprocos que parten de las intenciones de empatía y moralidad que observo en las formas del *ayni*. De todas maneras, el *ayni* podría haber sido considerado como una forma de abordar las necesidades de los miembros del *ayllu*.

¹⁵ Esta traducción de la palabra quechua, la *minka*, fue traducido al inglés como [*serving in turn*] y luego “servir a su vez” es mi traducción.

Aunque el respeto a los que no pueden contribuir al *ayllu* parece incluido en la cultura andina, a la inversa un grado de autosuficiencia dentro del grupo debe formar la actividad económica dado que la producción de cosechas era el comercio de bienes para formar la economía o mercado de intercambio fuera del *ayllu*. Por lo tanto, en algunos casos “su posición en la sociedad estaba definida por su acceso a los bienes y recursos” (Spalding, 1974: 67)¹⁶. Pero también es muy notable que el prestigio está alineado con la edad (*Ibid.*: 68). De este modo, el respeto por los ancianos forma una parte importante del código moral de *ayni* (Huancachoque Nieto, 2006). Por lo tanto, entender el por qué, el cómo en el caso de las posiciones sociales explica naturalmente las necesidades de quiénes deben ser priorizados. Así, formando la estructura social del *ayllu* para lograr el sustento y para asegurar el acceso a los bienes, la extensión de su red familiar o lazos de parentesco sería técnicamente ventajoso en épocas de gran abundancia de alimentos debido a la mayor cantidad de alimentos obtenidos. Sostiene Spalding, “La persona con muchos parientes tenía una cantidad de fuerza de trabajo disponible” (1974: 67). Se reconoce así que —incluso durante el Estado incaico— el elemento de capital social proporcionaba gran poder debido a la mayor capacidad de obtener riqueza o estabilidad, ya que el comercio se realizaba a través de la abundancia de alimentos durante la época de gloria del Estado inca.¹⁷

Entonces, los lazos de parentesco que existen en el *ayllu* y que se extiende más allá de la familia nuclear son un aspecto muy importante para la estructura social que forma “la axiología de solidaridad” que es la reciprocidad y el *ayni* (Huancachoque Nieto 2006). Es decir, los lazos de parentescos son importantes de tal manera que otorgaría o limitaría el acceso a las

¹⁶ Todas las citas de Spalding son mi traducción.

¹⁷ Esta conceptualización del capital social proviene de José Carlos Mariátegui en su libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el capítulo sobre “el problema del indio” (1928: 35-49).

oportunidades. “El grupo de parentesco era la base del intercambio y la fuente del trabajo” (Spalding, 1974: 67). El trabajo colectivo del *ayllu* representaría entonces los valores de la reciprocidad para asegurar el acceso a las necesidades. Además, “los derechos y responsabilidades recíprocos articulados a través del parentesco aseguraban el acceso individual a la tierra, a los bienes producidos en zonas lejanas por sus parientes y la ayuda de otros para cooperar en la siembra, la cosecha, la construcción de casas y la realización del resto de las labores necesarias para la existencia diaria” (Spalding 1974: 67). Por lo tanto, todas estas tareas constituyen el trabajo para apoyar el sustento del *ayllu*. En última instancia, la estructura social organizada del *ayllu* impacta en la forma en que uno puede participar en los intercambios recíprocos simétricos que forman la política del *ayni*, y, en consecuencia, la política del *ayllu*.

En este momento de la historia, a principios del siglo XVI, se produjo otro cambio en la cultura andina que podría considerarse un verdadero deterioro de las formas de vida igualitarias. Teniendo en cuenta que los curacas parecían tener un papel más profundamente establecido en el *ayllu* como jefes locales, este distinguido papel significaba inherentemente una diferencia en las relaciones sociales (Murra, 1973). Aun así, no había necesariamente evidencia en los registros arqueológicos que demostrara una diferencia en riqueza o poder —por lo menos todavía no hay evidencia arqueológica de que eso haya ocurrido. En consecuencia, esta última suposición viene con la consideración de la igualdad de acceso a la tierra del *ayllu*, lo que también implicaba que no había beneficios ni ventajas excluyentes sobre las cosechas. Además, la política indígena se encontraba en un ambiente comunitario, así como la misma garantía de acceso a la tierra.

Un breve respiro para reconocer la duradera connotación igualitaria del ámbito andino que viene con la empatía también, que existe mucho antes que el surgimiento del Estado inca. Es importante remarcar cómo el *ayllu* utiliza la reciprocidad como una infraestructura —que no es

la misma forma de la política del Estado inca. Es decir que la reciprocidad en combinación con las formas sociales y culturales en el ámbito andino ocupan la obligación moral del *ayllu*.

Además, la creciente complejidad social que implica la revelación ideológica de un sistema económico aún no ha aparecido. Aunque, estamos a punto de ver cómo la economía inca aparece durante el siglo XV para construir gradualmente el Estado inca —y por supuesto gracias a los conceptos andinos de la reciprocidad y la redistribución.

C) La reciprocidad como el desarrollo del aparato estatal bajo el imperio de las incas

En general, la expansión del Estado inca se produjo a través de la tradición, es decir, a través de las prácticas e ideologías preexistentes. Es muy común y realmente más fácil pensar que solamente fue la demanda del Estado lo que influyó en el poder del Estado. Esta dificultad es muy relevante para darse cuenta por qué revisamos la reciprocidad, porque ésta existía antes del Estado inca como un código moral. La fuerza del trabajo es una forma de la reciprocidad como una política, una regla de un código moral que da luz a las contribuciones al grupo, que eventualmente transformaba al estado Inca. Es decir que, dentro de la cultura andina, el esfuerzo del trabajo viene del concepto de ayuda, como la reciprocidad. Entonces, la reciprocidad toma una forma bastante más profunda y distinta que puede transformar al poder. De esta manera, las demandas del Estado comenzaron a tomar formas distintas. Una de ellas fue la que requería trabajar en los campos del Estado inca antes de trabajar en sus propios campos. Así, el tiempo dedicado al trabajo para los incas antes de completar sus propias necesidades promovió el crecimiento del Estado de manera más acelerada. La *m'ita* (*mita*), o trabajo comunal, se usaba para construir caminos como parte de la red vial inca, vigilar los campos, servir en el ejército, mantener las paradas de descanso. La *m'ita* fue asignada como una tarea mensual como parte de un requisito por el Estado inca. Además, el trabajo comunal era una prioridad requerida por el

Estado antes de que los miembros del *ayllu* pudieran llevar a cabo sus propias tareas personales. Por lo tanto, la *m'ita* podría considerarse un cambio cultural del *ayni* en el sentido de que la *m'ita* se usaba en el contexto de obligar o cumplir los requisitos exigidos por el Estado inca.

Por otro lado, la perspectiva sobre la *m'ita* tiene su propio significado a diferencia de la reciprocidad que se relaciona con el esfuerzo de trabajo durante el Estado inca también. Sobre esta noción, apunta Rostorowski que “El término ‘*mita*’ va más allá de un sistema organizativo del trabajo, implica uno cierto concepto filosófico andino de un eterno retorno” (2005: 21). Este concepto fue a medida de las constelaciones y “conceptuaban como un sistema organizativo cíclico de orden y caos” (*Ibid*: 21). Durante las épocas de cosecha abundante, las estaciones distribuyeron el trabajo en consecuencia para que hubiera variación entre las estaciones seca y lluviosa. En este sentido de la reciprocidad, la *m'ita* era distinta desde esta perspectiva porque fue algo más allá del control del nivel *ayllu*, del curaca (jefe local) y se enfocaba en las necesidades del Estado.

Como se mencionó anteriormente, no parecía haber un sistema económico desarrollado instituido en el *ayllu*. Durante el desarrollo de la economía inca tampoco parecía “que fueron motivadas por la moneda” (Rostworowski, 2005: 15). Aquí veremos la combinación de algunas perspectivas ofrecidas por Rostworowski sobre la importancia de la reciprocidad para el desarrollo de la economía inca —también que se carecía de la desigualdad y la soberanía en el Estado inca.

El investigador y antropólogo John Murra (2014) sugiere que la reciprocidad era “un aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos, cuyos excedentes eran redistribuidos” (cit. por Rostworowski, 2005:16). Otra perspectiva, la de Nathan Wachtel (1972), sugiere que la reciprocidad fue “una función ideológica que disimulaba

el desarrollo del aparato estatal y justificaba las nuevas relaciones sociales” (cit. por Rostworowski, 2005:16).

Rostworowski confirma la suposición de Wachtel tras revisar cuidadosamente la crónica de Juan de Betanzos (1968) en la que se describe la historia sobre Pachacútec después de vencer a los chancas:

El inca deseaba transformar al Cusco para poner en marcha todo el sistema de reciprocidad estatal, pero, por aquel entonces la capital incaica era un pequeño villorrio y el soberano carecía de poder para exigir de sus vecinos la ayuda necesaria. (Rostworowski, 2005:16)

En este sentido, la reciprocidad consistía en el marco ideológico más importante mediante el que Pachacútec podía recibir la “ayuda necesaria” para resolver el problema de legitimidad del poder de los incas, dado que los curacas existían para asegurar circunstancias de suficiente generosidad. Aunque esa política/ideología podía verse afectada, pues “existía la posibilidad de un rechazo del mismo” (Rostworowski 2005:16).

De esta manera, esta ayuda podría haber supuesto un trabajo o “el esfuerzo de trabajo” como dice Rostworowski (2005: 16). Sin embargo, pedir trabajo en una sociedad agraria puede no haber encontrado un gran obstáculo, pues pedir ayuda no es tan poco común desde sociedades caracterizadas en lo sustancial por la producción agrícola. Si, como sugiere Mariátegui, “la raza indígena es una raza de agricultores” (Mariátegui, 1928: 54), entonces este intercambio de ayuda en la producción agrícola fue una práctica común al interior de esta cultura. De esta manera, aquí vemos cómo “prestar *ayni*” o *minka* puede diferir debido al “ruego” de Pachacútec para pedir ayuda y su propósito de hacer de esa ayuda una política y una ideología del Estado inca.

En otras palabras, es importante que veamos dónde se ubica el comienzo de una gran transformación social y cultural —debido al impacto de la reciprocidad— que modifica un pequeño pueblo en un Estado sumamente complejo como el de los incas. Además, es importante ver que esta política crucial sólo ha estado siguiendo una costumbre establecida a la que debe, en gran medida, las contribuciones de aquellos que cumplen sus obligaciones morales colectivas — los miembros de esa comunidad. En efecto, la dedicación comprometida para apoyarse y ayudarse unos a otros era un servicio que se creía generoso como una costumbre establecida. No sólo se percibía esta “generosidad” como una norma cultural, sino que Pachacútec era abrumadoramente generoso en los múltiples regalos que ofrecía para conquistar.

Aquí vemos la potencia del *ayni* en toda su magnitud, es decir, cómo se transforma en una obligación. Apunta Rostorowski:

El obstáculo lo superó Pachacútec por medio de la reciprocidad y para ello, invitó al Cusco a los señores vecinos y les ofreció abundante comida y bebida en la plaza principal, además de proponerles un intercambio de mujeres para establecer lazos de parentesco. Todo aquello se cumplió con música y cantos. Luego, el inca ofreció a los señores sendos regalos obtenidos gracias al botín capturado a los chancas y, solamente entonces el inca formulaba su “ruego” —parte del sistema.

(Rostworowski 2005: 16)

La historiadora peruana sigue explicando esta “generosidad” de Pachacutec, a la cual accedieron al pedido del inca que consistió en la edificación de “depósitos” para garantizar el flujo constante en la economía inca. Después hubo más “ruegos” de Pachacútec que consistió en víveres, productos, ropa de *cumbi*, que describe con gran detalle el cronista Betanzos (1968: 38-39, cit. por Rostworowski 2005: 16).

Una vez más, el desarrollo del Estado inca fue lento. El desarrollo fue involucrando cada vez más y más *ayllus* e individuos que contribuían a la economía inca, así que la expansión necesitaba un mayor liderazgo para poder continuar el crecimiento y la abundancia de alimentos para promover una economía próspera —o realmente una que produzca mayor riqueza y poder. Eso explica el por qué se expandió tan rápidamente a través de la implementación de centros administrativos en los que quienes marcaban la responsabilidad de la reciprocidad eran los propios curacas, es decir, los líderes de sus mismos del *ayllu* que siguieron manteniendo esta posición en los centros administrativos del Estado inca. Sin embargo “...el poder inca era limitado y se fundamentaba en una constante renovación de los ritos de reciprocidad” (Rostworowski 2005: 18-19). De esta manera, el Estado inca tenía que mantener las relaciones por cumplir las necesidades de sustancia, y además regalos para agradecer y reciprocitar las contribuciones. Entonces, en general, esto no es tan sorprendente considerando su capacidad previa de hacer cumplir la obligación moral de que todos los miembros deben contribuir al bienestar del *ayllu*.

Esto permitiría contrarrestar una desigualdad consistente en la sociedad inca, pues quien contribuyera con la fuente de alimento podría continuamente ir generando más y más riqueza. Así, el sistema de reciprocidad dentro del Estado inca se volvió hacia la redistribución de los recursos en lugar de la distribución mutua dentro de la unidad familiar del *ayllu*. Más profundamente, el “capital” de los alimentos como recurso formaría entonces un sistema económico más complejo, como mencionan Rostworowski (2005) y Malpass (2016). Aún más profundo, los líderes, los curacas, del sistema de redistribución ganarían riqueza a través de su capital y establecerían sistemáticamente posiciones de alto rol como una forma de ganar poder, formando esencialmente la política del Estado incaico. Así, el surgimiento de lo que se convirtió

en un vasto y poderoso imperio se expandiría exponencialmente en un período de tiempo relativamente corto, durante los cien años anteriores al Descubrimiento y Conquista del Nuevo Mundo (Rostworowski 2005).

En esta forma de compartir mutuamente bienes y servicios —el *ayni*—, algunos académicos sugieren que había entendimientos alternativos a la reciprocidad que más tarde procedieron a un cambio importante en las formas de reciprocidad. Es aquí donde vemos cómo las formas de propiedad/propiedad de la tierra juegan un papel enorme en el desarrollo de la reciprocidad como un sistema socioeconómico organizado. Al invitar a otros a “su tierra”, se observa que hay indicios de que la persona ha establecido la propiedad. Por lo tanto, trabajar en la propiedad de esa persona lleva a quien tiene la propiedad de los beneficios producidos (alimentos) que posteriormente pueden ser redistribuidos porque hay una cantidad abundante de alimentos. Además, los depósitos del inca se acumularían debido a este reparto desigual, lo que fomentaría un ciclo en el que el “préstamo de *ayni*” sería obligatorio y el curaca podría imponer la participación en el trabajo debido al desequilibrio de reparto representado en las deudas o los depósitos. Este desequilibrio de los bienes se complementarían con los servicios de préstamo y se regulaba mediante el uso del *quipu* que registraba las actividades de la administración estatal (Rostworowski 2005).

Uno de los mayores retos fue el trabajo en la adquisición de conocimientos sobre cómo preservar los alimentos a lo largo del tiempo. Como resultado del aprendizaje de cómo preservar los alimentos durante más tiempo, también podría aumentar la abundancia de alimentos. Además, una mayor cantidad de alimentos aumentaría la disponibilidad de los mismos. Así, el sistema de redistribución que se desarrolló a partir de la reciprocidad permitiría un mayor acceso a la abundancia de alimentos. Una mayor abundancia de alimentos e igualmente importante el

acceso a los alimentos conduce no sólo a la seguridad alimentaria y a una mayor posibilidad de supervivencia, sino también a la posibilidad de crecimiento de la población. Así, más gente contribuiría a “prestar *ayni*” y, consecuentemente, a la expansión del régimen inca (Malpass 2016: 10)¹⁸.

Otro gran reto del Estado inca fueron las nuevas demandas de trabajo en las tierras de Huayna Cápac. Estas demandas fueron significativas, porque la tierra influye al acceso de lo más importante: las cosechas. Es decir, la sustancia misma dentro de la lógica de la reciprocidad. Así que cumplir las necesidades del Estado inca resultaba en “... la obligación de hallar una entrada mayor. El sistema de la reciprocidad resultaba oneroso y el ‘ruego’ producía requerimientos” (Rostworowski, 2005: 23). Así, vemos el primer cambio que implica que la obligación moral impacta en la manera en la cual la cultura andina experimenta una serie de grandes cambios socioculturales, aunque en este caso desde la perspectiva política.

Hoy en día, las formas de vida que se encuentran en las comunidades rurales de los Andes tienen estas características similares a lo que se ha descrito sobre las sociedades igualitarias según los registros arqueológicos (Malpass 2016:1-10), que terminaron hace 10,000 años. Curiosamente, el final de la época del Pleistoceno indica cambios condicionales que llevaron al desarrollo de desigualdades sociales dentro de las comunidades humanas de los Andes preinca y prehispánico. De esta manera, la reciprocidad, así como la redistribución, tienen implicaciones en cuanto a nuestro aprendizaje del pasado y los aspectos prevalecientes de la reciprocidad, particularmente el *ayni*, ya que el concepto comenzó históricamente como un motivo iniciado por el individuo dentro de la comunidad.

¹⁸ La frase “prestar *ayni*” es mi traducción de su forma original de Malpass [*to lend 'ayni'*].

En las observaciones finales, un enfoque etnohistórico sobre el *ayni* proporciona una apreciación más amplia del principio y su propósito en la práctica. Sin embargo, esta característica prevaleciente de la reciprocidad sigue proponiendo la pregunta fundamental de esta investigación. ¿Por qué existe el *ayni* hoy en día y cómo ha subsistido? Esa antigüedad, sin embargo, tiene dos momentos importantes. Uno, como respuesta retórica, considerando la evidencia que apoya la existencia duradera del *ayni* que se remonta al periodo prehispánico anterior al imperio inca. Dos, como una respuesta literal, para dar fe de la infraestructura cultural construida por el *ayni* que superó desafíos concretos como la colonización y las repetidas luchas por la pérdida de tierras durante el proceso de constitución del moderno Estado peruano. Teniendo en cuenta esa característica antigua que es un principio, es extraordinario que el *ayni* prevalezca en la cultura andina actual.

D. Una brecha del *ayni* en las discusiones académicas

Al revisar la literatura sobre la historia del *ayni*, aparece una brecha en la discusión académica sobre el *ayni* en la cultura andina. Como se explicó anteriormente, el *ayni* contribuyó al imperio incaico a través de la obligación moral hacia el *ayllu* y el desarrollo de la economía inca desde el uso de una praxis política, que fue muy importante para el aparato estatal. Así, la reciprocidad a medida de los valores del *ayni* expandió el grado de poder de los incas hasta que este desaparece debido al enorme impacto de la conquista y la colonización de los Andes peruanos. Sin embargo, este poder de los incas condujo durante el período colonial a formas de control que fueron aprovechadas por los españoles.

De esta forma, no solamente hay un vacío en la historiografía a lo largo de la colonia sobre el *ayni* o la reciprocidad, sino que mucha de la historia sobre las comunidades indígenas durante los siglos de la colonia y la modernidad han ignorado este tema importante. La

etnografía no serviría para comprender la cultura andina sino hasta la segunda mitad del siglo XX y se dedicaría en gran medida al análisis simbólico y ecológico de las comunidades indígenas contemporáneas como lo hizo a Erasmus (1956). Además, los etnógrafos interesados en el *ayni* persistirían en la brecha relacionando la cultura andina contemporánea con la inca precolonial. Sin embargo, Mark Thurner dice lo siguiente:

No obstante, los archivos del siglo XIX siguen siendo bastante más abundantes y vocalmente diversos que los textos “literarios” de la época. Los archivos contienen el testimonio verbal transcultural, traducido y transcrito de campesinos analfabetos que fueron llamados como testigos en casos civiles y penales de poca importancia; las peticiones con huellas dactilares o firmas temblorosas de autoridades campesinas semianalfabetas; el interminable registro de transacciones de tierras del notario del pueblo. A su vez, el resultado es que “la etnohistoria andina —con algunas notables excepciones— ha sido definida en gran medida por una ya clásica y rigurosa tradición de archivo, que busca en el formidable archivo colonial temprano que representa el encuentro europeo con las sociedades andinas. (Thurner 1997:14)¹⁹

Thurner revela que los embarques coloniales escalaron la brecha hasta ser mucho más profundos, lo que complicó aún más la “construcción de la nación” durante el siglo XIX y añadió capas a la región andina pluriétnica. Además, el hecho de referirse a los indios como peruanos pone explícitamente en desventaja a los investigadores que intentan comprender la historia etnocolonial y la comprensión de las comunidades indígenas de las que merecen una historia que no está escrita por otros.

¹⁹ Mi traducción en todas las referencias en español del trabajo de Thurner.

En vista de la potencia del Estado inca, los conquistadores hispanos documentaron el liderazgo de los curacas como jefes locales (Thurner (1997: 7) menciona a menudo llamado *caciques* por los españoles), que fueron útiles para crear vínculos económicos y políticos entre las comunidades indígenas y el Estado colonial hispano (Wachtel 1983; Patterson 1994). Pero, Patterson (1994) no se extiende sobre la reciprocidad específicamente. Sin embargo, fue a través de la infraestructura ya construida basada en los ritos de reciprocidad que la conquista y colonización española pudo fluir (Rostworowski 2005: 17). Como resultado, el Estado colonial usó a la figura del curaca que ya estaba designada como líder en el *ayllu*, pues su posición se instituiría a su vez como jefe local. En esencia, esta nueva relación en las sociedades andinas del período colonial parece haber sido un factor de la disolución temporal del concepto de *ayni* (Thurner 1997).

Thurner también menciona que los españoles no pudieron obtener la jurisdicción sobre los *ayllus* al principio, posiblemente debido al papel de liderazgo que los curacas tuvieron primero. Sin embargo, los curacas tenían una jurisdicción “abierta” sobre el *ayllu*. Por lo tanto, los españoles les prometieron sus papeles de liderazgo sobre la comunidad a cambio de colaborar con el pago de tributos para la corona española (Larson 2004).

No obstante, la creencia de que la historia de los indios de los Andes existe resultaría muy cierta en los “no-acontecimientos” del siglo XIX, como describe Thurner. Este mismo hisotirador se enfoca en el estudio del dominio colonial que se estableció en la región de Huaylas alrededor de 1821-1824, según los registros de los archivos que indicaban cuando la doble nacionalidad colonial de indios y españoles comenzó a estar seriamente desdibujada. Las autoridades republicanas “ejercieron lo que no pudieron hacer los aspirantes a alcaldes españoles de 1820: la jurisdicción directa sobre las autoridades de las alcaldías indias y su ahora

oficialmente disuelta 'nación'. Las jerarquías políticas paralelas, pero asimétricas del período colonial debían quedar subsumidas en la República del Perú, jurídicamente uniforme” (Thurner 1997: 24). Los puestos de jefe intermediario se mantuvieron hasta finales del siglo XVIII, pero en esta jurisdicción la disolución de la “nación” india significaría profundamente la terminología de Thurner de “comunidades inimaginables” o “no imaginadas”. Para subrayar, en esta visión “inimaginable”, cualquier interés en la cultura andina quedaría diezmado hasta más tarde por los trabajos etnográficos de los estudiosos occidentales de los Estados Unidos, Francia y otros países. Además, el racismo extremo y las barreras lingüísticas seguirían explicando el creativo título del libro de Thurner, *From Two Republics to One Divided*.

La separación de la comunidad de su tierra ya proporciona un trauma considerando el profundo significado cultural y los lazos históricos de larga data entre la cosmovisión andina y la naturaleza, representada por la *pachamama*. También fue notablemente trágica la redistribución de la tierra a finales del siglo XVI y principios del XVII. Un ejemplo ofrecido por Thurner (1997: 6-7) es el reasentamiento de “extrañas” comunidades étnicas andinas en pequeños pueblos (pueblos cristianos) donde “vivirían en república”, adquiriendo así las virtudes de civismo cristiano y “buen gobierno”. La reducción de estas comunidades atribuiría más tarde a esta apropiación cultural el carácter permanente de la fragmentación posterior a la conquista, ya que la fragmentación tenía implicaciones de políticas étnicas híbridas y dinámicas culturales que “manifestarían su propia historia” (Thurner, 1997: 6-7). De lo anterior se puede concluir que los ritos de la reciprocidad fueron transformados drásticamente para tener otros sentidos o por lo menos existen las implicaciones de un cambio hacia la pluralidad.

La transformación de la posición de liderazgo designada del curaca a un funcionario español sugiere que el curaca participaba en el papel de comunicador para compartir

asignaciones en las que las prácticas de *minka*, *faena* y *m'ita* que satisfacían las necesidades del Estado colonial. Por lo tanto, un sistema socioeconómico organizado de reciprocidad centralizado como el Estado Inca expandió racionalizando los recursos para construir poder a través de la construcción de centros administrativos. Debido a los puntos de centralización, como la posición del curaca, se impondrían limitaciones a todos los miembros del *ayllu* para participar en las decisiones y nombramientos políticos relacionados con el *ayllu*. Así pues, la centralización y el inmenso crecimiento expondrían vulnerabilidades en las que el poder podría ser explotado más fácilmente. Y esa fue una ventaja para el nuevo orden colonial hispano.

También, parece que inicialmente los españoles tenían que hacer acuerdos con los andinos, “permitiéndolos adecuarse a la situación colonial sin perder sus propios valores y tradiciones” (Spalding, 1974: 63). Es importante tener en cuenta que, a diferencia de los incas, los españoles no tenían el mismo idioma ni la lengua como la cultura incaica. Entonces esto fue una ventaja para los incas que compartían actitudes culturales similares a los otros grupos indígenas de la región andina. Las actitudes similares permitieron la facilidad de expandirse muy rápido en menos de un siglo (Rowe 1945: 265-84). De lo anterior, se puede concluir que los métodos de expansión fueron bastante diferentes para las incas que para los españoles.

Sin embargo, veamos los impactos a las comunidades andinas durante la conquista española, que generó grandes cambios en la cultura andina. Karen Spalding explica brevemente el impacto físico:

El impacto físico de la conquista española sobre la sociedad tradicional es ciertamente lo más inmediato y chocante. La eliminación de millones de indios por las enfermedades, el hambre, la tortura, y la disgregación que acompañó a la conquista y al período siguiente de guerras civiles, ha sido indicado por muchos

estudiosos (...) La incorporación de la sociedad andina a un imperio europeo, transformó también más sutiles, modificando y cambiando sus patrones sociales y culturales por la introducción de nuevas limitaciones y restricciones, al igual que de nuevas perspectivas y oportunidades para algunos. No sólo las leyes y regulaciones impuestas por los conquistadores, sino su misma presencia, y las estructuras económicas, sociales, y culturales de su sociedad, constituyeron elementos a los que los miembros de la sociedad tradicional tuvieron que responder, modificando así en el proceso su propia cultura. (Spalding 1974: 62)

El impacto de la colonización fue explotador, racista, ignorante y tuvo un impacto enormemente negativo en los medios de vida de la cultura andina. Así, pues, el motivo para estudiar la reciprocidad, el *ayni*, es muy fascinante ya que el concepto superó estos retos y condiciones extremadamente adversas y, sin embargo, el *ayni* prevalece hoy en día como una parte fundamental de la cultura andina. Muchos estudios se centran en los impactos y cambios de la cultura andina como resultado de la colonización, pero no se ha podido encontrar ningún hallazgo sobre los cambios etnohistóricos del *ayni* durante la época colonial, ni sobre su desarrollo durante el proceso de construcción de la República del Perú en el siglo XIX. Por lo tanto, lo que sigue es una síntesis de los textos sobre los cambios culturales encontrados durante estas grandes transiciones para explicar por qué el *ayni* pudo haber desaparecido de los textos académicos. Como prefacio, ninguno de los siguientes hallazgos menciona explícitamente el *ayni* —un concepto extremadamente importante para el pensamiento y el ser andinos. No obstante, hay similitudes en el lenguaje utilizado en los textos que, tal vez, han sido vistos u observados de manera ligeramente diferente a lo que se ha discutido anteriormente.

Una vez que los españoles encontraron la gran estructura del Estado inca, los que trabajaban seguirían siendo los individuos que trabajaban. Los españoles empujarían el trabajo a aquellos que estaban bajo las órdenes del Estado inca. Una vez más, “la fuerza de trabajo quedaba a disposición de las necesidades gubernamentales” durante el período del Estado inca (Rostworowski 2005: 40). Por lo tanto, esto continuaría avanzando hacia la era colonial. Se comenzaría a desarrollar una división entre las sociedades, ya que los españoles no se entregaban a las lenguas andinas, como el quechua y el aymara, e intrínsecamente no se comprometían con la cultura o el pensamiento andinos. Esta barrera del lenguaje comenzaría a profundizar las heridas de los andinos, pero claramente designaba una forma para que los españoles se separaran de los andinos.

De la separación entre los idiomas surgiría simultáneamente el tema de la raza, y como una forma de declarar quién cumpliría con el arduo trabajo físico de la agricultura y muchos otros desarrollos de infraestructura. Los caciques o curacas no pudieron llevar a cabo este papel principal intermediario en un principio debido a la percepción del lenguaje visto como una barrera en oposición a una forma de entender la praxis política que desarrolló el Estado inca. Sin embargo, quien tenía acceso a la tierra también tenía un elemento de poder debido a la verdad de que la naturaleza proporciona una abundancia de recursos como las cosechas que son determinantes en la actividad económica. Por lo tanto, designar quiénes volverían a ceder sus tierras —las cuales eran de los andinos— era muy importante. Esto se sumaba a lo que ya se le había dado al Estado inca para satisfacer las necesidades gubernamentales del estado. Durante el siglo XVII, por obligación, los jefes indios, o curacas, de la región de Huaylas (en los Andes del norte peruano) fueron obligados a pagar sus deudas tributarias a la administración española, lo que los llevó a vender tierras indígenas. Esto significó que la tierra fue alienada y parcelada y

que los indios se enfrentarían a los retos de sobrevivir sin tierra o mano de obra (Turner 1997). La propiedad española de la tierra significaría no sólo más tierra, sino también más control sobre quiénes residían en esas tierras. Así, el trabajo social sería explotado a través de formas de reciprocidad como la *minka*, la *faena*, la *m'ita*, todo lo cual contribuiría al poder de dominación de la colonia.

Durante los siglos XVIII y XIX se formalizaría el nombre de los pueblos andinos, desde el indígena que no tenía una geografía hasta la asociación de los pueblos de la montaña. Sin embargo, la palabra serrano, que inicialmente significaba gente de la montaña, pasaría a ser un insulto (Méndez 2011). Estos nombres profundizarían la división entre los pueblos españoles y andinos en términos de raza. Además, el racismo extremo contra el mestizaje cultural, además del indígena, sufriría consecuencias (Larson 2004). Más tarde, en el siglo XIX, durante el desarrollo de la república del Perú, se consideró que el indio “no tenía historia, nada que aportar” a la política nacional peruana, por lo que no participaba en la política de construcción del estado-nación (Turner 1997). No obstante, en medio del rechazo al indio, las asociaciones históricas se mantuvieron, como explica Peter Wade:

El indio era una categoría administrativa específica —en muchos sentidos, una categoría fiscal, ya que el típico indígena era aquel que vivía en una comunidad indígena y pagaba tributo, en mano de obra o en bienes (...). También era una categoría censal, ya que era importante enumerar a los indígenas como población trabajadora y tributaria. (Wade 1997: 28)²⁰

El lenguaje de la palabra “tributo” se remonta al Estado inca, en el que la obligación moral de servir a las necesidades gubernamentales del Estado seguía siendo una prioridad, y que

²⁰ Todas las citas de Wade son mi traducción.

continuó bajo el dominio del imperio español. Por lo tanto, la adopción de la oferta de servicios para las leyes de reciprocidad continuó durante la colonización y tales servicios de oferta fueron explotados por los españoles. Una vez más, esto fue posible gracias a la sustitución de los curacas por conquistadores españoles.

De ahí que, al examinar frases de Wade (1997:30) como “la influencia omnipresente del liberalismo europeo” se puede entender cómo los indígenas estarían sujetos a encontrar formas en las que el comercio de mano de obra y bienes no funcionaría, restringiendo así su participación en el mercado. Además, esto designa a quienes recibirían beneficios a pesar del trabajo físico y el trauma de la explotación.

Sin embargo, los asaltos liberales no serían confinar a las clases sociales a través de normas económicas, ya que Lockhart y Schwartz señalan que “las definiciones de conflicto social se percibían a menudo en términos de color y no de clase económica” (1983: 403). Sin embargo, esta controversia sobre la definición del impacto de la raza en la restricción de la movilidad social se hace del todo relevante dada la propuesta de Mignolo (2013) sobre el pensamiento decolonial. De acuerdo con este, el pensamiento decolonial está interconectado con el pensamiento fronterizo para promover la conciencia de la colonialidad. Este tipo de pensamiento es relevante para los trabajos académicos que tratan de interpretar la raza cuando, en realidad, perseguimos una “visión del mundo” cuando miramos desde la frontera. Además, Walter Mignolo afirma que “... bloqueado [de] los afectos y los reinos de los sentidos más allá de los ojos” mientras que utiliza...

... la expresión ‘percepción del mundo’ en lugar de ‘visión del mundo’ porque esta última, [sirve para ser] restringida y privilegiada por la epistemología occidental...

Los organismos que pensaban en pensamientos independientes y en la independencia de la dependencia económica, eran organismos que escribían en

lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y la economía europea (Mignolo 2013: 136).²¹

Aunque traer estos puntos de Mignolo desvía la discusión sobre la raza, la importancia de llamar la atención sobre los trabajos académicos de otras culturas distintas a la suya es importante de notar aquí debido a las limitaciones para entender la transformación de la cultura andina.

En resumen, los asaltos liberales amenazaban las formas de subsistencia y la comunidad indígenas de una manera que haría efectiva la pobreza estructural y la movilidad social entre las comunidades indígenas (Larson 2004). También fue extremadamente devastador el paralelismo creado entre indios y españoles por la explotación de la mano de obra y la tierra en la que la colonización podía manipular a las comunidades indígenas para, en última instancia, ganar territorio y capital social. Todo esto se añadiría a la pluralidad en las diversas capas contextuales de las comunidades en las que incluso se desarrollaría el prestigio entre los *ayllus* (Spalding 1974). Sin embargo, ni el *ayni* ni los sistemas de reciprocidad se mencionaban en estos textos como si las ideologías desaparecieran junto con el reconocimiento del orden de valores de las comunidades campesinas. La belleza del pensamiento andino evolucionaría y volvería a ser de interés académico a partir del pico de interés durante el decenio de 1950, en el que el pensamiento occidental se dedicaría a pensar críticamente para mostrar el desarrollo de las comunidades andinas no como utopías y paraísos, sino como sociedades con un sistema de valores que les permitió sobrevivir a todas las adversidades. Además, simultáneamente, se volvería a considerar la extrema adversidad y el trauma que causaron enormes diferencias en los

²¹ Todas las citas de este texto de Mignolo son mi traducción.

aspectos culturales entre el Estado inca y el indio en los siglos XX y XXI, especialmente en relación con los principios de reciprocidad y el *ayni*.

E) El *ayni* en el siglo XX

Utilicé la intrincada investigación de Enrique Mayer en su libro *El campesino articulado: economías domésticas en los Andes* (2002) [*The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, en su versión original en inglés] como un estudio de caso para obtener un entendimiento más profundo sobre la reciprocidad en los Andes durante el siglo XX.²² Además, Mayer incluye las circunstancias históricas, ejemplificando así la forma en que la investigación etnográfica debe realizarse en los Andes. Sin embargo, Mayer se centra en el presente en su análisis. Relevante para esta tesis, Mayer proporciona claros ejemplos en los que varias formas de reciprocidad cumplen con las actividades económicas por medio del comercio de servicios y bienes laborales. En los cuales, las comparaciones de las distintas formas de trabajo asalariado que existen en la comunidad de Tangor, Perú, como la *minka*, y el *waje-waje* (o *ayni*), proporcionan evidencia más específica de cómo el préstamo de mano de obra no siempre es visto o percibido como explotación.²³ Así, “...el contexto social de sus prácticas [de reciprocidad],

²² Enrique Mayer ha estudiado las economías campesinas andinas por más de 30 años. Este libro ofrece un conocimiento más amplio de la cultura andina que incluye estudios sobre los intercambios laborales recíprocos que “examina la relación entre los hogares y las fuerzas externas que inciden en ella” (Mayer, 2002: xiii). En consecuencia, Mayer, adopta un enfoque histórico que incluye en sus investigaciones circunstancias pasadas como el Estado incaico en lo que respecta a la redistribución, el Perú colonial y la Encomienda, aspectos del trueque a lo largo del tiempo y más. Además, Mayer estudia los sistemas de uso de la tierra, la producción agrícola y el intercambio económico entre las zonas ecológicas y más que todo ello repercute en el hogar.

²³ Aunque esto puede ser cierto, Mayer (2002:116-118) explica los casos de explotación laboral y los términos del “intercambio asimétrico”. Por ejemplo, “la *minka* irreversible era una relación duradera entre las desigualdades sociales” (Mayer 2002:116). Me pregunto si el elemento de las desigualdades sociales fue el resultado de una creciente socio-complejidad en la forma de organización social al unirse a los curacas locales para cubrir el liderazgo y la responsabilidad en una región más amplia en general durante el desarrollo del Estado inca (Rostworowski, 2005: 16). Es importante tener en cuenta que esta posición social desigual se reforzaría durante la conquista española y la era colonial. Por supuesto, los puntos de vista del pensamiento histórico podrían aportar comprensión a las desigualdades, pero eso también podría conducir a una causalidad impropia y a hipótesis innecesarias.

explica los significados culturales andinos” (Mayer, 2002: 106)²⁴ Importante para el prefacio aquí, Mayer encontró que el término y el concepto, *waje-waje*, encarnan un significado y sentido similar al del *ayni*. Así, Mayer caracteriza el *waje-waje*, como “el ciclo completo de dos intercambios de trabajo y dos comidas” (2002:109). Por lo tanto, las palabras pueden utilizarse indistintamente en esta sección. Como se ha señalado anteriormente, el trabajo mutuo se diferencia entre la intención y los tipos de relaciones sociales. La contextualización que Mayer proporciona, y que están involucrados en varias formas de intercambios recíprocos, son importantes para tener una mejor visión y para entender lo que es la historia del *ayni*, mientras que también ofrece una historia de la reciprocidad y el significado de la reciprocidad.

Con el fin de aclarar, al principio de esta investigación me propuse centrarme en los aspectos morales de la reciprocidad, como el de dar un regalo o la entrega de regalos. En éste, aparentemente, la entrega de regalos presenta un marco teórico en el que las relaciones sociales podrían haberse desarrollado a lo largo del tiempo considerando los hallazgos de Malpass (2016) e Isbell (1985), que sugieren características de una sociedad en gran medida igualitaria. Por otra parte, la descripción del *ayni* proporcionada por Huancachoque Nieto (2006) parece generar solidaridad a través de los valores de intercambio de empatía y generosidad que conforman el concepto de *ayni*. Sin embargo, en esta sección se discutirá la perspectiva de Mayer sobre la reciprocidad dentro de la comunidad de Tangor, Perú, centrándose alternativamente en la reciprocidad más ampliamente a través de los servicios de trabajo asalariado con el propósito de comparar y contrastar varios intercambios recíprocos. Me di cuenta de que estudiar sólo el concepto de *ayni* pondría limitaciones a esta investigación, malinterpretando así mi sentido de la cultura andina. Por lo tanto, incluyo otras formas de reciprocidad además del *ayni*.

²⁴ Todas las citas de Mayer son mi traducción. Mayer se explica lo de quechua de su forma original de quechua.

Para recordar el significado de la reciprocidad y lograr una comprensión general de la misma, Enrique Mayer ofrece un resumen coherente:

La [reciprocidad] explica cómo los servicios laborales, los bienes, los regalos y los intercambios ceremoniales son la expresión de una compleja red de parentesco y obligaciones sociales y políticas que vinculan un hogar con otros, con el resto de la comunidad y con el mundo social, en general. También demuestra cómo ser juiciosamente manejado por los miembros del hogar (Mayer, 2002: 105).²⁵

Las diversas formas en que se describe la reciprocidad sólo en este resumen demuestran un gran salto con respecto a lo que se ha discutido anteriormente en torno a los significados de la reciprocidad. No sólo la redistribución se produce de forma diferente, sino que hay un mayor grado y número de formas en que la reciprocidad invoca las interacciones sociales. Esta visión general da comienzo a un mayor significado de las implicaciones y la necesidad de aprender sobre la cultura a través del idioma utilizado por los miembros de la comunidad, que es el quechua en Tangor. Además, ofrece un análisis más profundo de la cultura andina, así como de las formas y maneras de ser de las comunidades. La socio-complejidad de la reciprocidad sería incompleta de interpretar sin el contexto cultural.

Para tener una idea y perspectiva de cómo Enrique Mayer se relacionaba con los miembros de la comunidad, a continuación, se presenta una descripción que explica cómo funciona la reciprocidad:

La reciprocidad es el intercambio continuo y normativo de servicios y bienes entre personas conocidas, en el que debe transcurrir cierto tiempo entre una presentación inicial y su retorno. El proceso de negociación entre las partes, en

²⁵ Todas las citas de Mayer son mi traducción.

lugar de ser una discusión abierta, está cubierto por formas ceremoniales de comportamiento. Es una relación social que vincula a un individuo con otros individuos, a un individuo con grupos sociales, a los productores con los productores y a los productores con los consumidores (Mayer 2002: 105).

Cabe destacar el vínculo o conexión entre las entidades o partes mencionadas en diversos niveles y contextos. En términos generales, la reciprocidad sirve de motivo para encontrar colaboración en medio de las preocupaciones que afectan a la comunidad, desde los niveles micros a los macros de un individuo, un hogar o a nivel colectivo de la comunidad. A su vez, e hipotéticamente hablando, la reciprocidad sirve de manera sostenible al mantenimiento y la prioridad en que el valor podría impulsar la repetición de los intercambios. O, al menos, la participación en intercambios recíprocos podría proporcionar continuamente una opción alternativa para el acceso a la ayuda. Es importante tener en cuenta que no todos los préstamos de mano de obra asalariada provocarán intercambios recíprocos, en tal caso, los regalos sirven para mantener o mejorar la conexión y las opciones viables de ayuda (Mayer 2002:108).

En consecuencia, se considera que los intercambios recíprocos en el siglo XX son conscientes de las ventajas de la moralidad. Mayer señala que “los intercambios de mercado pretenden ser moralmente neutrales, mientras que los intercambios recíprocos siempre se evalúan con referencia a normas morales en el comportamiento imputado de uno mismo y de otros” (2002:107). En este sentido, hacer un regalo es un acto de generosidad juzgado que, al repetirse, puede conducir más tarde a niveles más altos de moralidad; con lo cual “los socios colocados en situaciones sociales que implican relaciones de confianza suelen utilizar formas de intercambio generosas, mientras que los colocados en posiciones más ‘distantes’ tienden a intercambiar en términos menos generosos” (Mayer 2002:108). Sin embargo, el interés previsto es donde las

observaciones de los intercambios recíprocos pueden resultar borrosas para la “máscara exterior de cortesía que utilizan las personas” (*Ibid*: 107). Más bien, la cuestión de comprender el contexto cultural sin “exponer los motivos del actor” plantea la preocupación de si la intención es por generosidad o por engaño (*Ibid*: 107-8). Es cierto que la economía campesina de la cultura andina difiere de las instituciones occidentales neoliberales en que el significado y la intención se manifiestan en reciprocidad de las tres maneras siguientes proporcionadas por Mayer:

La primera es una función de cómo se da, con o sin ceremonia. La segunda tiene que ver con la cantidad y calidad de los bienes y servicios intercambiados. La tercera forma (...) es a través de situaciones en las que no hay especificaciones culturales en cuanto a las cantidades a dar (Mayer 2002: 107)[mi traducción].

Las tres manifestaciones se enfrentan a desafíos de observación debido al contexto social y a la distancia o las relaciones sociales que contrarrestan o interactúan las formas en que los socios o entidades perciben que deben participar en el intercambio. Los intercambios se producen en lugares que son públicos y privados, ambos con intenciones personales que van más allá de lo que se ve o incluso se siente dada la comprensión del contexto cultural por parte del investigador. Por ello, la intención que subyace al intercambio debe preguntarse en privado.

No obstante, los intercambios recíprocos pueden entenderse a través de las relaciones sociales. Mayer proporciona una mayor comprensión de las formas en que el conocimiento cultural vital de las relaciones sociales influye en el intercambio. La reciprocidad difiere en función de los servicios personales y del mercado en el que se producen las compras o el trueque (Mayer, 2002: 108). Las siguientes formas de reciprocidad son explicadas por Mayer y por los miembros de la comunidad de Tangor en las que se reducen a tres tipos básicos de intercambio:

voluntad, *waje-waje* y *minka* (*Ibid:* 108-12). En primer lugar, la voluntariedad es una obligación moral que se cumple debido a la relación subyacente, típicamente presente en ceremonias como los bautismos, la muerte de un pariente que también puede intercambiarse con *manay* (una palabra quechua) interpretada como una solicitud de derecho. En segundo lugar, el *waje-waje* es un servicio obligatorio en el que el intercambio comienza por la persona que quiere el servicio: “Devolver un servicio de *waje-waje* era una obligación seria que mantenía viva la relación de *waje-waje*” (*Ibid:* 110-11). El cumplimiento significaría la cancelación de la deuda y un intercambio completo. Un servicio de *waje-waje* también podría ser conocido como ayuda. Un servicio de *waje-waje* se conocía como *ayni* no dentro de la comunidad de Tangor, sino “donde se hablaban los dialectos de Cusco y Ayacucho” (*Ibid:* 109). En tercer lugar, la *minka* requiere “(...) encontrar a alguien que estuviera dispuesto a hacerlo y a pedirlo formalmente” (*Ibid:* 111). La *minka* se diferenciaba de los servicios de voluntad y *waje-waje* en que no existía ningún vínculo de parentesco subyacente. Además, la *minka* podía considerarse reversible o irreversible, ya que no se exigía la reciprocidad o el retorno. La *minka* tendía a ser una habilidad especializada como curandero, herrero o fabricante de adobe (*Ibid:* 112). De lo contrario, el trabajo manual no especializado podía resultar en la reciprocidad del “trabajo [posterior], o con alimentos, coca, cigarrillos y alcohol o los derechos incluían pagos de dinero en efectivo” (*Ibid:* 112).

Aunque Mayer se centra en una comunidad entre muchas en los Andes, los detalles de los intercambios recíprocos que se diferencian en base a las relaciones sociales ofrecen una amplia gama de evidencias de apoyo con respecto a las economías domésticas muy complejas de los Andes. Es importante señalar que Mayer involucra la perspectiva del campesinado. De esta forma, la etnohistoria está guiada por el pensamiento andino en contraposición a los trabajos

etnográficos iniciados antes de la década de 1950, cuando las proyecciones de las observaciones a nivel de superficie y la cultura andina fue previamente conceptualizada como utópica. Debido a esas visiones, la cultura andina fue devorada aún más por el pensamiento colonial como el “otro”, en el que sólo los de fuera podían construir metafóricamente una comprensión de su cultura. Sin embargo, gracias a la labor de Enrique Mayer, toda una dinámica de la cultura andina demuestra el reconocimiento de formas de ser y existir que hoy en día son verdaderamente “inimaginables” para los constructores de la nación durante el siglo XIX.

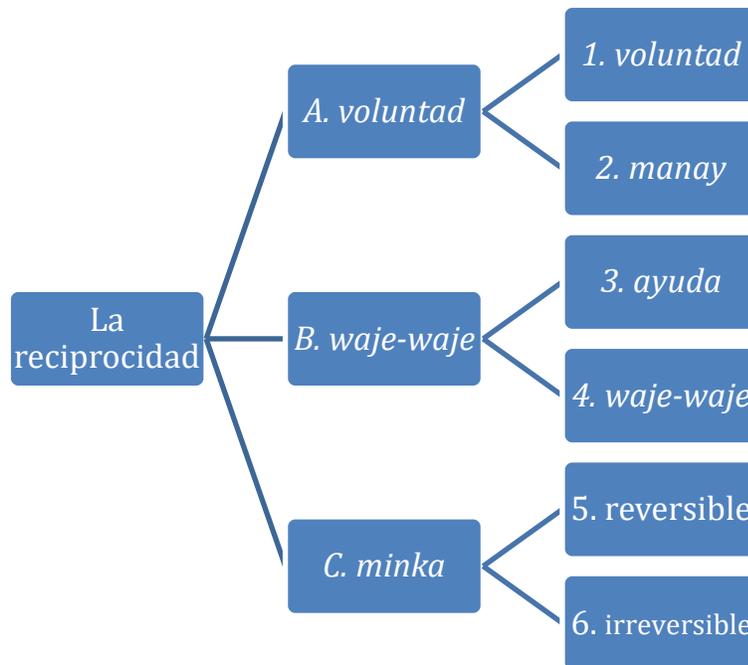


Figura 3. Las formas de la reciprocidad en Tangor, Perú

Esta figura representa las seis formas de la reciprocidad que Enrique Mayer propone y también los miembros de la comunidad de Tangor en el Perú. Las letras A, B y C representan las tres formas básicas de los intercambios que los tangorinos distinguen. Los números representan las aproximaciones que apunta Enrique Mayer para explicar estas seis formas de la reciprocidad con más amplitud. El formato de esta figura fue derivado de la figura 4.3 de Mayer (2002: 110-12).

IV. Conclusiones (e implicaciones futuras)

A) Decolonialidad

En la discusión del *ayni* es muy relevante responder a la siguiente pregunta: ¿cómo debemos entender el mundo de hoy a través de una forma cultural indígena? La razón por la que el *ayni* es relevante para entender el mundo de hoy es porque no vivimos en un solo mundo. Considerando a aquellos que definieron al “otro” como países del Tercer Mundo, se presentan algunos argumentos encontrados en un texto de Walter Mignolo. Ahí, Mignolo ofrece una visión para explicar qué es la decolonialidad y cómo se relaciona con esta investigación:

Porque el punto de origen de la decolonialidad fue el Tercer Mundo, en su diversidad de historias locales y diferentes épocas y los países imperiales occidentales que primero interfirieron con esas historias locales —ya sea en el Tawantinsuyu en el siglo XVI (...) Los puntos de origen y las rutas de dispersión son conceptos clave para trazar la geopolítica del saber/sentir/crear, así como la política corporal del saber/sentir/comprender (Mignolo 2013: 131-32).²⁶

El origen de la decolonialidad en el caso de los Andes sería el Tawantinsuyu en el siglo XVI. Viendo, ni siquiera sintiendo —como distingue Mignolo— el Tercer Mundo como un lugar dividido, lejano, sin ningún contexto de por qué o cómo pueden haber ocurrido en la historia el pensamiento decolonial y el pensamiento fronterizo podrían resolver este dilema crónico. El aula es una oportunidad vital para entablar un discurso sobre el mundo actualmente dividido. Además, la presencia de la unión en el aula ofrece desafíos saludables para cumplir con el discurso colectivo necesario para asegurar que todos los que quieran contribuir a la comprensión de los seres que habitan este planeta.

²⁶ Mi traducción en todas las citas para este texto de Mignolo.

Asimismo, el lenguaje debe ser considerado para que el potencial de comprensión se produzca incluso en primer lugar. Por lo tanto, el pensamiento fronterizo y la decolonialidad ofrecen una mayor comprensión de las formas en que debemos definir el mundo y de las formas en que entendemos o “percibimos” el mundo. Para resaltar la importancia de la decolonialidad, “el pensamiento decolonial se ocupa de la igualdad mundial y la justicia económica, pero también afirma que la democracia y el socialismo occidentales no son los dos únicos modelos que orientan nuestro pensamiento y nuestro actuar” (Mignolo 2013: 131). Para contextualizar cómo impacta el lenguaje, esta tesis ofrece evidencia de cómo el *ayni* en el contexto del *ayllu* juega un papel significativo en la comprensión de la cultura andina. Sin embargo, el quechua no es considerado una de las lenguas modernas que se enseñan en las universidades y casi todas las referencias están en español o inglés. Por lo tanto, proporciona significado a por qué es importante reorientar el pensamiento de una manera decolonial.

B) Cuestiones problemáticas con el estudio sobre el *ayni*

Para el pensamiento positivo que el *ayni* y la reciprocidad mantienen, consecuentemente, ver la cultura andina como una utopía niega la eficacia y el valor de la reciprocidad debido a la profunda influencia del *ayni* durante siglos que se remontan posiblemente a la época del Pleistoceno. Además, y debe tomarse en serio, la historia extremadamente explotadora experimentada por las comunidades andinas a lo largo de los últimos 500 años, al menos a partir de los hallazgos de la historia textual documentada, demuestra cómo el *ayni* y la reciprocidad podrían haber cambiado con el tiempo. Así, el significado del *ayni* ya ha cambiado debido a las circunstancias adversas y a la explotación laboral y cultural desde el Estado inca, pasando por la época de la colonia, hasta las reformas agrarias durante la época de la República del Perú, así como factores como la emigración, el racismo, la exclusión debido a las barreras lingüísticas y la

asimilación cultural. A ello se agregan las transformaciones neoliberales como el capitalismo y la globalización, así como el ecoturismo hoy en día como medio de movilidad social y acceso a niveles de vida como el agua potable, el internet, y mucho más sólo accesible a través de una suficiente fortuna financiera. El pensamiento andino puede parecer la cosmovisión de una utopía, pero no se trata de especializar al mundo andino ni de descartar otras posibilidades para enfrentar los desafíos existentes hoy en día.

Al mismo tiempo, el pensamiento andino puede parecer, por el contrario, una visión universal en la que el *ayni* y la reciprocidad podrían reproducirse en otras culturas. Sin embargo, ver es completamente diferente de sentir. La forma en que un individuo llega a aprender el *ayni* es vital para comprender verdaderamente la intencionalidad y la encarnación de la reciprocidad. Independientemente del diligente conocimiento sobre la reciprocidad en los Andes, el *ayni* es la conexión entre dos seres, por lo que requiere una experiencia. Por lo tanto, la experiencia del *ayni* fuera del *ayllu* sería completamente arbitraria porque el *ayni* es sólo una parte de las formas de pensamiento plural existentes en el pensamiento y la cultura andinas. En resumen, el propósito de este estudio no es idolatrar a las comunidades andinas como una utopía, sino entender un concepto que podría ser útil para entendernos mejor.

Sin embargo, una narrativa común y reciente sobre la cultura andina como “vivir bien” en Bolivia y Ecuador se está extrayendo del conocimiento tradicional e indígena sin el contexto adecuado. Wutich Beresford, & Carvajal (2017) toman el concepto de “vivir bien” junto con el concepto de *ayni* en el discurso internacional del cual el pensamiento fronterizo²⁷ mira a las comunidades andinas, toma una posición de forastero, y toma la propiedad intelectual y distorsiona el significado debido a las barreras del idioma. En resumen, esta percepción podría

²⁷ Para aprender más sobre el pensamiento fronterizo véase Mignolo, 2013.

haber sido diferente si no se hubieran descartado los anteriores hallazgos del *ayni* durante el Estado inca y la complejidad de las sociedades andinas antes de la época prehispánica y los retos que enfrentaron durante la colonia y la época de construcción de los estados nacionales. Aunque este estudio se llevó a cabo en Bolivia, me pregunto cuánto acuerdo y esfuerzos de colaboración se hicieron para comprender las formas de pensar y ser andinas como el de la obra de Marisol de la Cadena en su libro *Seres de la Tierra: Ecologías de la práctica a través de los mundos andinos* (2015) [*Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* en su versión original en inglés]. En general, creo que el interés en la cultura andina es maravilloso, sin embargo, el resultado de la mala interpretación perpetúa el pensamiento y la práctica colonial.

Además, esta tesis se extiende un poco más allá del desarrollo económico que presenta María Rostworowski con la economía incaica y también Enrique Mayer con la economía de las casas para incluir el desarrollo político. Es decir que, sí, los intercambios recíprocos influyen el *ayllu* como una manera de una economía local. Pero es importante incluir que la reciprocidad dentro de los intercambios modula una política. Como se mencionó con respecto a la comunidad de Tangor, en el trabajo de Mayer, hay un sentido de obligación moral de devolver el intercambio en los casos de *manay* y *waje-waje* (o *ayni*). Ver sólo la economía como el desarrollo de la sociedad no incluye la política que implica el derecho que se tiene sobre la economía (De la Cadena 2015: 262).

C) La narrativa sobre el cambio climático y la cultura andina

Si podemos ver cómo un término como el *ayni* o la reciprocidad andina se usaba en el pasado y ha ido cambiando con el tiempo, tal vez podamos replicar y hacer nuestra esa experiencia mediante el uso de otras palabras. Así, este estudio sirve también como una forma de ver nuestra evolución de la conexión humana. Nos permite catalogar cómo evoluciona el

pensamiento intelectual fuera del mundo occidental, pero sin dejar de lado factores que afectan esos otros pensamientos, especialmente a través del colonialismo, a través de asuntos que no son justos y forman parte de la historia. La reciprocidad o el *ayni* es un concepto al que debemos querer aferrarnos y al que debemos prestar atención, porque ha llevado a la sobrevivencia colectiva a los indígenas de los Andes a través de condiciones adversas causadas por otros humanos en relaciones desiguales de poder. Y aquí me pregunto si la reciprocidad ayudará también a los pueblos indígenas andinos a través de las fuerzas impredecibles de la naturaleza, como las causadas por el cambio climático.

Las implicaciones de conocer los antecedentes etnohistóricos y los traumas geopolíticos dificultan enormemente las percepciones de la cultura andina, especialmente dentro del ecoturismo. Esta realidad hace que de alguna forma persista “el problema del indio”, aunque no siempre se reconoce como tal. Recordando mis encuentros iniciales con respecto al *ayni*, me encontré con el documento de Sayre et. al (2017) en el que me enteré del “parque de la papa”. El nombre “parque de la papa” hacía referencia a la ordenación sostenible de las comunidades rurales e indígenas y contenía una rica diversidad biológica de cultivos de papa. Además, estos estudiosos señalan que “los agricultores quechuas están a la altura del desafío en el Perú” (Sayre et. al 2017).

La recopilación de investigaciones de diferentes líneas de investigación, como implica Malpass (2016), me hizo darme cuenta de algo más sobre la capacidad de recuperación. Me di cuenta de que la capacidad de recuperación es un resultado que Sayre et. al (2017) reconocieron sobre el parque de la papa. En última instancia, reducir la cultura andina y eliminar la conversación sobre el significado y las implicaciones del *ayni* a una escala mucho mayor. Las comunidades andinas han enfrentado diferentes desafíos a lo largo de la historia, como se

explican en esta tesis, que difieren enormemente del cambio climático para explicar la vitalidad de la cultura andina, como los aspectos del *ayni*.

Más importante aún, sin la perspectiva de mi asesor y mentor, el Dr. José Cornelio, habría perdido la oportunidad de darme cuenta no sólo de lo vital que es el *ayni* para la cultura andina, sino de que el *ayni* constituye la resistencia misma. Además, el *ayni* explica más específicamente lo que constituye el contexto en el que existen las comunidades andinas. El *ayni* es abstracto y concreto y el *ayni* explica más específicamente el “proceso” mencionado por Rutter (1990) y Fleming & Ledogar (2008). Por lo tanto, mi percepción variada es que tuve que aceptar que estaba equivocado. Que estudiar la resiliencia sería inexacto y no habría servido para explicar por qué la cultura andina prevalece hoy en día. Sólo aprender un poco sobre el idioma quechua abrió tantos conocimientos que desearía desesperadamente que se compartieran más entre los idiomas modernos. La descripción de la resistencia con respecto a la cultura andina parece diferenciarse del *ayni* de una manera que descarta la forma en que el *ayni* puede servir de razonamiento para explicar por qué existe hoy en día esa biodiversidad.

O puede haber una falta de reciprocidad como un valor que no está encarnado por las personas que hacen las reglas, como los gobiernos y los mercados libres. Los derechos de propiedad intelectual se están diseñando ahora como leyes de patentes para proteger a los que innovan; sin embargo, no protegen el conocimiento que ha existido en el pasado o que ha tardado años en llegar a su estado evolutivo. Este tipo de conocimiento se refiere específicamente a las patatas o a las hortalizas de raíz y a su conjunto de existencia como especies biodiversas. Las patatas en lo que podemos ver como su estado “natural” procedente del suelo puede que no se reconozca como un artefacto arqueológico que en realidad ha evolucionado con el tiempo para resistir a la adversidad. Puede que la papa no se considere de valor más que como alimento, para

el cual se necesita la vitalidad de los alimentos para el hambre y el sustento de las comunidades, pero la papa es mucho más de lo que vemos hoy en día. La papa está incluida en nuestras actividades diarias para la existencia. Por lo tanto, el conocimiento para cultivarla en un medio ambiente concreto, especialmente uno que es único como en los Andes, de los cuales las altas altitudes y las tierras inclinadas (tierras de desplazamientos) plantean un gran desafío para la prosperidad de la biodiversidad de la papa, forma parte de la cultura andina.

En los últimos años, el discurso político internacional de quienes participan voluntariamente en la era neoliberal contemporánea ha girado en torno al fenómeno mundial de la migración. Aunque la vida de un migrante ha ido cambiando y evolucionando dinámicamente desde el principio de la historia, esta investigación llama la atención de quienes desean obtener derechos de propiedad no sólo por la tradición cultural y la prosperidad, sino también por la verdad ineludible de que se despliega algún elemento de solidaridad cuando se garantiza el acceso a tierras fértiles y hospitalarias y se pueda continuar el desarrollo. Los derechos de los pueblos indígenas y de muchas personas en el mundo dependen del acceso a tierras fértiles y hospitalarias.

Concediendo que el *ayni* prevalece hasta hoy, incluso desde los comienzos de la cultura andina, muchos siglos antes del imperio incaico, me animo a la consideración de lo que pienso es más relevante: las implicaciones del *ayni* para el futuro. El *ayni* puede servirnos para entender los intercambios recíprocos diarios, en los que perseguimos con empatía y generosidad una interacción distinta con los demás, para formar una red de solidaridad. Y la solidaridad es lo que realmente merecen los *runakana*, es decir, la gente. Por lo tanto, la forma en que elegimos resistir el pensamiento colonial hoy en día influye en nuestro futuro.

D) ¿De qué manera el *ayni* nos ayuda a entender el mundo de hoy?

El estudio de las ciencias sociales de una manera integradora que alinea los hallazgos de la arqueología, la etnohistoria y la etnografía conduce a entender los posibles orígenes de conceptos como el *ayni*, en los que la creciente socio-complejidad ha contribuido al desarrollo de la sociedad actual. Pero también proporciona una línea de tiempo de la historia en la que la historia se repite y perpetúa cuestiones de desigualdad, pobreza estructural y pensamiento colonial. La naturaleza del *ayni*, en generosidad, ofrece la comprensión de cómo se podrían instalar las formalidades para atender las necesidades humanas básicas.

La conceptualización del *ayni* también puede ayudar a los mecanismos de resolución de problemas o para resolver cuestiones crónicas. Tal vez, la variedad de intercambios recíprocos en su principado podría iniciar la construcción de un marco teórico, basado en valores morales y no en valores sin sentido comprimidos por las instituciones económicas, podría proporcionar un conjunto de posibilidades en las que las actividades de colaboración aborden las necesidades. Así, pues, tal vez las estructuras en las que existe el *ayni* ofrezcan una mayor comprensión de cómo funcionan interactivamente los procesos a corto y largo plazo, de modo que la solidaridad sea el medio para alcanzar el fin, y no sólo la resistencia. Por esta razón, la dicción elegida es vital para comprender los problemas a los que se enfrentan las comunidades andinas.

Sin embargo, la red y la matriz de reciprocidad parecen formar naturalmente esfuerzos de colaboración cuando se suscita una preocupación o una amenaza. La etnohistoria de los traumas geopolíticos en los Andes lo explica profundamente. No obstante, el mayor desafío será para aquellos que ocupan una posición de poder, que de manera realista tendrán que renunciar a algo similar a lo que hicieron las comunidades que formaban el Estado inca, pero probablemente no tan doloroso o arduo. Los cambios pueden implicar la alteración de nuestra forma de pensar. En

ese caso, algo ganado podría ser en el futuro la igualdad y la justicia global, como buscan y proponen intelectuales como Mignolo (2013:131). Perseguir el pensamiento decolonial es un desafío y se oculta a la vista del público (Mayer 2002:106). Por lo tanto, comienzo un llamamiento a la acción de mis profesores del Departamento de Lenguas Modernas para que pongan en tela de juicio su propio enfoque pedagógico y su participación en el campus a fin de llevar de manera tangible este tipo de pensamiento a la vanguardia, facilitando activamente los debates para escuchar el pensamiento que rodea al pensamiento colonial/decolonial como lenguas modernas que implícitamente hacen caso omiso de las lenguas que se han planteado externamente como el “otro”. En última instancia, espero que este llamamiento a la acción aporte claridad a la respuesta a una de las preguntas básicas de la clase de *Common Intellectual Experience* (CIE) del programa de estudios de Ursinus College: ¿Cómo deberíamos vivir juntos?

Bibliografía

- De la Cadena, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press, 2015.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1968 [1551]
- Erasmus, Charles J. “Culture structure and process: The occurrence and disappearance of reciprocal farm labor.” *Southwestern Journal of Anthropology* 12.4 (1956): 444-469.
- Fleming, John, and Robert J. Ledogar. “Resilience, an evolving concept: A review of literature relevant to Aboriginal research.” *Pimatisiwin* 6.2 (2008): 7. Accessed 3 Dec. 2019.
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2956753/>
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del inca*. Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos, 1952 [1613].
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. Imagen de un quipucamayoc. Wikimedia. circa 1615 (original), 1936 (facsimile ed.). *El primer nueva corónica y buen gobierno* facsimile edition, ISBN 978-0872208414), pp. 360. {{PD-US-expired}}.
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nueva_cor%C3%B3nica_y_buen_gobierno_\(1936_facsimile\)_p360.png#filelinks](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nueva_cor%C3%B3nica_y_buen_gobierno_(1936_facsimile)_p360.png#filelinks)
- Harris, Olivia. “Ethnic identity and market relations: Indians and mestizos in the Andes.” *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Brooke Larson, Olivia Harris and Enrique Tandeter eds, Durham, NC, Duke University Press, 1995, pp. 351–90.

- Huancachoque Nieto, Edgar. *Ayni, código sagrado de los Andes*. Cusco, Gobierno Regional Cusco, 2006.
- Isbell, Billie Jean. *To defend ourselves, ecology & ritual in an Andean Village*. 2005, pp. 83-97, 167-177. <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/2135>.
- Julien, Catherine J. "Spanish use of Inca textile standards." *Indiana* 16 (2000): 57-81.
- Larson, Brooke. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge University Press, 2004.
- Lockhart, James and Stuart Schwartz. *Early Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Malpass, Michael A. "Learning About the Past." *Ancient People of the Andes*, 1st ed., Cornell University Press, Ithaca; London, 2016, pp. 1–12. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt20d89h8.5. Accessed 12 Feb. 2020.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1928.
- Mayer, Enrique. *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Boulder, Colorado, Westview Press, 2002.
- Méndez G., Cecilia. "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)." *Histórica*, 35.1, 2011.
- Mignolo, Walter. "Geopolitics of sensing and knowing. On (de) coloniality, border thinking, and epistemic disobedience." *Fel! Hittar inte referenskölla.-Managing by measuring*, 2013, doi: 10.3384/confero.2001- 4562.13v1i1129, Accessed 24 Apr. 2020.

- Murra, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente, y economía*. IEP-Instituto de Estudios Peruanos, 1972.
- Murra, John V. "Las etnocategorías de un khipu estatal". En: Heather Lechtman y Ana María Soldi (comps.), *La tecnología en el mundo andino: subsistencia y mensuración*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981.
- Patterson, Thomas C. "Social archaeology in Latin America: an appreciation." *The Indian in Latin American History : resistance, resilience, and acculturation*, edited by John E. Kicza, 1993, pp. 1-20.
- Rostworowski, María. "Redes económicas del Estado inca: el "ruego" y la "dádiva"." *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* 30 (2005), pp. 15-47, <https://core.ac.uk/download/pdf/35255344.pdf>.
- Rowe, John Howland. "Absolute chronology in the Andean area." *American Antiquity*, 10.3 (1945): 265-284.
- Rutter, M. "Psychosocial Resilience and Protective Mechanisms." In: Rolf, J.Masten, AS.Cicchetti, D.Nüchterlein, KH., Weintraub, S., editors. *Risk and Protective Factors in the Development of Psychopathology*. New York: Cambridge University Press; 1990. pp. 181-214.
- Sayre, Matthew, Tammy Stenner, and Alejandro Argumedo. "You Can't Grow Potatoes in the Sky: Building Resilience in the Face of Climate Change in the Potato Park of Cuzco, Peru." *Culture, Agriculture, Food and Environment* 39.2, 2017, pp. 100-108.

- Spalding, Karen. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. IEP-Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Thompson, Edward P. "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century." *Past & present* 50.1 1971, pp. 76-136.
- Turner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation-making in Andean Peru*. Duke University Press, 1997, pp. 1-53.
- Wade, Peter. "Blacks and Indigenous People in Latin America." *Race and ethnicity in Latin America*. Vol. 2nd ed, Pluto Press, 2010, pp 24-40.
- Walsh-Dilley, Marygold. "Theorizing reciprocity: Andean cooperation and the reproduction of community in highland Bolivia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22.3, 2017, pp. 514-535.
- Wachtel, Nathan. *Sociedad e ideología: ensayos de antropología e historia andinas*. 2a. ed. Lima, IEP, 2017. (Historia Andina, 1; Colección Clásicos 4).
- White, Monica. *Freedom Farmers: Agricultural Resistance and the Black Freedom Movement*. Chapel Hill. 2018.
- Wutich, Amber, Melissa Beresford, and Cinthia Carvajal. "Ayni real and imagined: reciprocity, indigenous institutions, and development discourses in contemporary Bolivia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22.3 (2017), pp. 475-494.