

# **FIESTAS Y ECONOMÍAS EN MOVIMIENTO**

**La interrelación de la cultura festiva y  
el éxito socioeconómico de la población del  
Altiplano peruano**

Inaugural-Dissertation  
Zur Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn

vorgelegt von

**Doris Isabel León Gabriel**

aus

Lima, Peru

Bonn, 2023

**Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn**

**Zusammensetzung der Prüfungskommission:**

Prof. Dr. Carla Jaimes Betancourt (Vorsitzende)

Prof. Dr. Karoline Noack (Betreuerin und Gutachterin)

PD Dr. Juliane Müller (Gutachterin)

Prof. Dr. Ingrid Kummels (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Januar 2023

Gedruckt mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes

A la memoria de Jürgen Golte (1943-2021),  
por su invaluable presencia y motivación  
en mis aprendizajes de vida

TUPANANCHISKAMA

## Índice

Índice de figuras.....	7
Agradecimientos.....	8
Presentación .....	10
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>11</b>
1.1. Planteamiento del problema y preguntas de investigación.....	11
1.2. Objetivos.....	14
1.3. Justificación.....	15
1.4. Metodología .....	16
1.4.1. Fundamentos metodológicos.....	16
1.4.2. Estrategias y técnicas de investigación.....	19
1.4.3. Análisis de los datos.....	23
1.4.4. Consideraciones éticas.....	25
1.5. El caso: Puno y sus migrantes en Lima .....	26
1.5.1. Puno, el Altiplano peruano.....	26
1.5.2. La particularidad aymara y la diversidad regional.....	30
1.5.3. Los escenarios migratorios.....	33
1.5.4. Tierra festiva.....	34
1.5.5. Puneños y su éxito socioeconómico en Lima .....	35
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>ANTECEDENTES TEÓRICOS Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.....</b>	<b>38</b>
2.1. Dones y reciprocidades en movimiento.....	38
2.2. Capitales y relaciones sociales.....	44
2.3. Migración, redes y 'economías étnicas' .....	46
2.4. Cultura, inserción social y éxito económico .....	50
2.5. Economías rituales o la articulación de fiestas y economías.....	52
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA: MOVILIDAD, INTERCAMBIO Y REDES SOCIALES EN LAS ECONOMÍAS DEL ALTIPLANO.....</b>	<b>59</b>
3.1. El Altiplano como territorio, historia y cultura.....	59
3.1.1. Particularidades geográficas y hallazgos arqueológicos .....	59
3.1.2. Transformaciones, continuidades y visiones en torno al territorio.....	61
3.1.3. Lecturas de larga duración histórica .....	63
3.2. El intercambio y la economía caravanera .....	65

3.2.1. En principio fue la domesticación: trashumancia y pastoreo inicial.....	66
3.2.2. El pastoreo en la expansión de los estados tempranos .....	69
3.2.3. Las crónicas coloniales y las riquezas del Altiplano .....	71
3.2.4. El régimen colonial y la inserción al mercado.....	73
3.2.5. Economía lanera, ferias y pastores en la temprana República.....	76
3.3. Manufactura, especialización textil y economías migrantes.....	84
3.3.1. Textiles, rituales e identidades .....	86
3.3.2. Pastores, tejedores y comerciantes.....	88
3.3.3. Vocación empresarial y redes migrantes urbanas .....	91
3.3.4. Visión y prácticas económicas .....	95
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>FIESTAS, MIGRACIONES Y ORGANIZACIÓN ENTRE CAMPO Y CIUDAD.....</b>	<b>100</b>
4.1. Parentesco espiritual y reciprocidades: antesala de la cultura festiva.....	101
4.1.1. Padrinos, compadres y ahijados: lazos de interdependencia económica...	102
4.1.2. Fiestas familiares y ritualización de reciprocidades.....	106
4.2. Fiestas patronales y ciclos productivos .....	110
4.3. Organización festiva y transformaciones sociales: de sistemas de cargo a conjuntos de danzas.....	113
4.4. Expansión del mundo festivo: discursos identitarios y migraciones.....	118
4.5. Asociaciones de migrantes y su rol en las festividades .....	126
<b>CAPÍTULO V</b>	
<b>CULTURA FESTIVA Y DINÁMICAS IMPULSORAS DEL ÉXITO SOCIOECONÓMICO EN LIMA Y PUNO.....</b>	<b>130</b>
5.1. Las formas de lo festivo: danzas, fiestas y circuitos .....	130
5.2. Tiempo de fiesta, tiempo de encuentro: relaciones sociales y fortalecimiento de lazos culturales .....	136
5.2.1. Familias, compadres y redes ampliadas .....	138
5.2.2. Viejas relaciones: el constante intercambio con Bolivia .....	141
5.2.3. Competencia y cooperación.....	144
5.3. Símbolos y representaciones en torno al éxito socioeconómico .....	149
5.3.1. Poder y prestigio social: disputas por la distinción.....	149
5.3.2. Modernidad y globalización: innovar siempre .....	153
5.4. Reciprocidades festivas .....	155
5.4.1. El poder de las apjatas .....	159
5.4.1.1. Dimensiones sociales.....	163
"Ya es tu cariño": difusión de valores y cohesión social.....	164

Aynis, redes impulsadas por apjatas.....	167
Registro, control y sanción.....	168
Rol, consumo y dinámicas alrededor de la cerveza.....	172
5.4.1.2. Dimensiones económicas.....	179
Circulación de capitales, inversión y redistribución.....	179
Hacer fiestas, hacer negocios.....	183
5.4.2. Dinamicidad económica, movimiento festivo.....	192
Magnitud de las apjatas.....	186
Crecimiento y expresión de la riqueza.....	189
5.5. Fiestas, ocupaciones y mercado: otras formas de interrelación festivo-económica.....	195
<b>CAPÍTULO VI</b>	
<b>DIFERENCIACIÓN SOCIAL, EXCLUSIONES Y DESIGUALDADES: LAS IMPLICANCIAS DE LA CULTURA FESTIVA EN UNA SOCIEDAD JERARQUIZADA.....</b>	
<b>203</b>	
6.1. Jerarquías y estratificaciones históricas.....	203
6.2. Migraciones, asociaciones y danzas como expresión de un país escindido .....	210
6.2.1. El proceso de inserción social .....	210
6.2.2. Patrones de asociación y diferenciación entre migrantes .....	212
6.2.3. Proyección de la estratificación social en los conjuntos.....	215
6.2.4. Distinción y jerarquización en el espacio festivo de hoy .....	217
6.3. Diferenciaciones sociales, reproducción de desigualdades y exclusión.....	221
6.3.1. La desigual redistribución de recursos en el negocio festivo.....	223
6.3.2. Diferencias en la acumulación de capital: ¿formación de clases sociales? ..	226
<b>CAPÍTULO VII</b>	
<b>CONCLUSIONES .....</b>	
<b>234</b>	
<b>Bibliografía.....</b>	
<b>243</b>	

## Índice de figuras

Fig. 1: Conjunto de morenada en Candelaria, 2013 (DLG).....	131
Fig. 2: Pareja de alferados de Carnavales en Unicachi, 2013 (DLG).....	131
Fig. 3: Retorno de migrantes para los Carnavales de Ollaraya, 2013 (DLG).....	137
Fig. 4: Parte posterior de banda distintiva de alferado de <i>kacharpari</i> en conjunto de Candelaria, luciendo colores de banderas peruana y boliviana, 2019 (DLG).....	143
Fig. 5: Danzantes de la Morenada “Intocables Juliaca mía”, 2019 (DLG).....	150
Fig. 6: Centro comercial de migrantes de Puno en la ciudad del Cusco, 2014 (DLG).....	151
Fig. 7: Bloque de Cholitas en Carnaval de Juliaca, 2019 (DLG).....	153
Fig. 8: Danzantes junto a alferados en Carnavales de Ollaraya, 2019 (DLG).....	160
Fig. 9: Categorías sociales asociadas a las <i>apjatas</i> .....	163
Fig. 10: Invitación a fiesta patronal de Azángaro en Lima con lista de <i>apjatas</i> , 2018.....	172
Fig. 11: Entrega de <i>apjatas</i> en <i>kacharpari</i> de conjunto de morenada en Candelaria, 2019 (DLG).....	175
Fig. 12: Danzantes en Unicachi portando <i>apjatas</i> de cerveza en Carnavales, 2013 (DLG).....	178
Fig. 13: <i>Apjatas</i> en Carnavales de Unicachi, 2013 (DLG).....	178
Fig. 14: Categorías económicas asociadas a las <i>apjatas</i> .....	179
Fig. 15: Fiesta del Señor de Exaltación Pataza, centro poblado Thunuhuaya, Acora. Puno, 2019 (Autor: Gotardo Bernedo).....	181
Fig. 16: Niño con matraca de morenada en forma de máquina de coser, perteneciente a confeccionista textil de Ollaraya en Lima, 2013 (DLG).....	198
Fig. 17: Danzante de morenada con matraca de vehículo, en alusión a la ocupación de su bloque de transportistas en Carnavales en Juliaca, 2019 (DLG).....	198
Fig. 18: Pasacalle por festividad de San Miguel de Ollaraya organizado por sus residentes en Gamarra, donde poseen una galería comercial del mismo nombre, 2013 (DLG).....	200

## Agradecimientos

Esta tesis ha implicado un largo viaje al lado de muchas personas e instituciones sin las cuales su realización no hubiese sido posible. En principio, agradezco el generoso apoyo del Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) por otorgarme una beca de doctorado del 2017 al 2022. Por medio de su personal el DAAD me brindó siempre orientación y ayuda, facilitándome excelentes condiciones para el trabajo académico, incluyendo una ampliación final en los difíciles tiempos de pandemia.

El Instituto de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn me acogió ante todo a través de mi asesora de tesis, la Prof. Dra. Karoline Noack, quien desde que la conocí ha sido un gran apoyo en varios sentidos. Además de su supervisión académica con importantes observaciones a mis avances, encontré en la profesora Noack la comprensión, confianza y afecto necesarios durante los altibajos de mi investigación, junto a su soporte incondicional en mi búsqueda inicial de financiamiento, siempre dispuesta a apoyarme para trabajar sin preocupaciones. Estoy especialmente agradecida por su calidez y paciencia en todo este arduo camino. Mi agradecimiento se extiende también a la Dra. Juliane Müller por asumir la segunda asesoría de mi tesis con generosa disposición, brindándome valiosos comentarios para mejorar mi texto en la etapa final de redacción, tras la penosa partida de mi anterior asesor, el Dr. Jürgen Golte en 2021. A él le debo mucho. Jürgen ha sido una figura clave en mi formación profesional y personal porque con él aprendí más que hacer antropología, logré ver de otras maneras a mi país y al mundo que me rodea. En ese proceso crecí como persona, alimentando mi ímpetu por conocer y crear para forjarme la vida que quiero vivir, con la esperanza de que lo creado también contribuya a que otros construyan sus propios caminos. Su presencia en mi trabajo desborda cualquier muestra de agradecimiento y será siempre fuente de inspiración para mí.

César Nureña, ha acompañado mis aprendizajes desde nuestros estudios en la UNMSM, aportando siempre con sus valiosas ideas. Él me sugirió enfocarme en el ámbito económico de la cultura festiva durante las etapas iniciales del proyecto y comentó mis posteriores avances. Walter Imilan leyó y discutió conmigo varios capítulos de mi tesis, ofreciéndome sugerencias y observaciones muy útiles, además de darme mucho ánimo en una etapa crítica de mi redacción. Los coloquios doctorales fueron un espacio ameno de intercambio de ideas motivado siempre por el entusiasmo y apertura de nuestra supervisora ante nuevos formatos. Agradezco especialmente a mis

compañeros Joaquín Molina y Valeska Díaz por sus comentarios en distintas etapas de mi investigación. Junto a ellos, Carlos Zegarra, Paulina Méndez, Itzel Eudave y Verónica Montero han sido un apoyo moral gracias a su amistad, al disfrutar juntos de las cosas simples, conversar sobre las vicisitudes de la vida, hasta intercambiar información y consejos para sobrellevar la última etapa de nuestros estudios.

Al llegar a este país tuve la suerte de contar con personas que me ayudaron y aligeraron mi inicial proceso de integración. Elizabeth Stauss, Jasmin Uhlemann, Eriko Yamasaki e Ivonne Checa se convirtieron en mis guías y buenas amigas en Bonn. Estando tan lejos de mi país y tan perdida al principio, su presencia fue vital para establecerme. Friederike Tuitjer, Claudia Mannseicher, Olga Haliulin, Daniel Düster y Amira Moser son también parte de la nueva familia que encontré, y han contribuido a hacer mi vida aquí más bonita. A René le agradezco su amor y paciencia para empujarme a salir a ver el sol durante los días más duros del aislamiento social, cuando se asomaban la tristeza y el desánimo. Compartimos la tensa etapa final de nuestros doctorados y ha sido un gran compañero brindándome su aliento y comprensión. Mi familia y amigos en Perú, aun a la distancia, también han estado siempre pendientes de mí, dándome muestras de su cariño y buenos deseos.

Finalmente, mi agradecimiento especial va para todas las personas que compartieron sus experiencias, conocimientos, opiniones e información para elaborar esta tesis. Agradezco muchísimo a la familia Choque Chipana por colaborar continuamente y de múltiples maneras conmigo. A través de Talía Choque, querida compañera sanmarquina, pude acceder a información de primera mano sobre la cultura festiva de la población aymara. Nancy Choque y Honorata Chipana me abrieron las puertas de su casa en Lima y Ollaraya, y me ayudaron a ampliar mis conocimientos. Mis primeras incursiones en conjuntos de danza en Lima fueron posibles gracias a Blanca Guerra, Kiara Luis y Tania Ramírez, quienes me brindaron la posibilidad de contactar a más interlocutores. Todas ellas y las siguientes personas compartieron de distinto modo valiosa información y redes de contactos, por lo cual les extiendo mi enorme gratitud: Luz Pacco, María Chire, Lybia Béjar, Mirna Loayza, Emma Choque, Marisol Barrantes, Andrei Quispe, Arturo Pérez, Bruno Medina, César Suaña, Edwin Ñahuincha, Fredo Arauzo, Hugo Zea, Juan Carlos Yapuchura, Julio Gil, Ramiro Huillanca, Ángel Chilo, Julio Fernández, Christian Luis, Rosa Águila, Anita Mamani, Rubén Ari, Alfredo Benavides, Andrés Tonconi, Joel Gabriel, Claudia Arroyo, Rosario Flores, Brenda Paca, Peter Meza y Ana María Pino. Y a mi Puno querido, que me hizo bailar con el corazón.

## Presentación

Esta tesis se ocupa de la interrelación de la cultura festiva del Altiplano peruano y el éxito socioeconómico de su población en contextos de migración. A través de recorridos históricos y etnográficos expongo los resultados en siete capítulos organizados de la siguiente manera. El primer capítulo es una introducción al tema mediante el planteamiento del problema, los objetivos y la metodología utilizada. Aquí presento las preguntas que guiaron la investigación, los enfoques propuestos y las estrategias de análisis. Asimismo, ofrezco una caracterización general del caso, la población del Altiplano peruano y particularmente sus migrantes en Lima.

El segundo capítulo aborda el estado de la cuestión y los antecedentes teóricos afines al tema investigado para brindar una mirada comparativa. Presento una revisión de la bibliografía académica sobre los dones y reciprocidades, capitales sociales y económicos, redes de migrantes, economías rituales, entre otros, para situar el estudio de las interrelaciones de fiestas y economías.

En el tercer capítulo realizo un repaso histórico de larga duración sobre las economías del Altiplano, teniendo como base la movilidad, el intercambio y las redes sociales para contextualizar su proceso de desarrollo y aportar a una mejor comprensión de la situación económica de sus poblaciones migrantes hoy en día. El cuarto capítulo es una breve continuación de la revisión histórica pero centrada en las redes sociales y reciprocidades incentivadas en los espacios rituales, que dan paso al desenvolvimiento de las actuales fiestas familiares y comunales-patronales articuladas por relaciones de parentesco y ayuda mutua. Realizo una caracterización de las formas básicas de organización festiva, las asociaciones migrantes, las recientes transformaciones sociales y progresiva expansión festiva en las ciudades.

En el quinto capítulo presento los principales resultados etnográficos sobre las dinámicas impulsoras del éxito socioeconómico a través de la cultura festiva en Lima y Puno. El énfasis está en Lima pero la investigación demandó la exploración de las fiestas desde su origen en la región altiplánica. Así analizo los elementos de esta cultura desde los circuitos, relaciones, símbolos, capitales, valores y reciprocidades que la conforman. El sexto capítulo aborda las diferenciaciones sociales, desigualdades y exclusiones con trasfondo histórico que se reproducen y/o se crean en los espacios festivos; para esbozar las implicancias de este fenómeno. Por último, en el capítulo siete expongo las conclusiones y reflexiones finales sobre los principales hallazgos.

# CAPÍTULO I

## INTRODUCCIÓN

### 1.1. Planteamiento del problema y preguntas de investigación

Esta investigación aborda la interrelación de la cultura festiva del Altiplano peruano y el éxito socioeconómico de su población en contextos de migración. Exploro cómo la cultura construida y propagada en los espacios festivos influye en el éxito de la población principalmente dedicada a los negocios, que forjó nuevas economías de comercio y producción en grandes ciudades peruanas desde fines del siglo XX. Me enfoco en migrantes del departamento de Puno y sus descendientes, en particular de origen aymara, asentados en la capital Lima y en menor medida en otras zonas de Puno, para identificar elementos de su cultura festiva asociados a su desempeño económico, que permitan comprender cómo impactan en sus posibilidades de ascenso social.

El argumento que desarrollo sitúa a la cultura festiva como un espacio multidimensional donde se crean y circulan valores, ideas, símbolos, prácticas y capitales que fortalecen los lazos e identidades culturales-regionales y conforman un sistema de reciprocidades. Sostengo que este sistema se ha desarrollado históricamente en el Altiplano, mediante experiencias de movilidad, intercambio y redes sociales de apoyo entre su población, hasta su propia forma actual entrelazada con dinámicas urbanas y capitalistas. Esto ha decantado en la expansión y gran variedad de actividades festivas que hoy en día constituyen oportunidades de inversión y generación de capitales dirigidos a sus actividades económicas, como una ventaja para el éxito de sus negocios y su creciente poder social.

En las últimas décadas las danzas y festividades del Altiplano se han popularizado en las principales ciudades surandinas del Perú y especialmente en Lima gracias al impulso de sus migrantes. Esta expansión festiva implica una mayor visibilidad de la población de Puno y su progresivo reconocimiento por su éxito comercial y empresarial, que los diferencia de otras poblaciones y culturas regionales. Las bases de este éxito y las particularidades de su economía se remontan más atrás de las masivas migraciones del siglo XX y hacen necesaria una lectura de la historia de *larga duración* (Braudel 1970). Desde tiempos prehispánicos en los denominados Andes surcentrales, se desarrolló una economía en torno al pastoreo de camélidos que dio pie a manufacturas textiles e instrumentos, y sobre todo al intercambio de larga distancia

mediante caravanas de llamas para obtener diversos recursos de otros pisos ecológicos, debido a la baja productividad agrícola de las alturas (Núñez y Dillehay 1995; Tarragó 1984). La base de su economía pastoril está asociada a formas de movilidad que requerían la elaboración de estrategias para reproducir su cultura y formas de organización en los lugares de intercambio, así como alianzas y parentesco espiritual en los mismos para mantener este sistema en funcionamiento. La movilidad constante en el desarrollo de sus economías y las migraciones del último medio siglo hicieron evidentes su vasta experiencia en el intercambio y el establecimiento de fuertes lazos culturales, como activos que les permitirían una inserción ventajosa en un contexto adverso y jerarquizado como la urbe limeña.

Las migraciones del campo a la ciudad se inscribieron en un escenario de múltiples desigualdades persistentes que sobrepasan la distribución de ingresos o recursos y que se basan en exclusiones étnico-raciales, políticas, educativas, de género, entre otras (Cotler y Cuenca 2011). En el discurso público y las interacciones sociales las poblaciones altoandinas fueron subsumidas en categorías raciales que las caracterizaban como atrasadas y estáticas (Fuenzalida et al. 1970), reproduciendo las brechas y discriminación que experimentaban. El entramado de exclusiones que movilizó a la población rural se exacerbó por diversos factores que marcaron el siglo pasado como la crisis del agro, la reforma agraria, la violencia política durante la guerra interna, entre otros. Las migraciones fueron también parte de un proceso de transformación global que operaba a todos los niveles sociales, inscrito en un contexto económico mundial marcado por el aumento de la productividad y el crecimiento demográfico (Golte y Adams 1987).

El proceso de urbanización impulsado por estos cambios internos y externos dio pie a la expansión del mercado capitalista desde la década del 50, con la incorporación de nuevos actores sociales en el sector industrial pero sobre todo con el masivo crecimiento del denominado 'sector informal', en alusión a las actividades económicas y laborales a pequeña escala de un nuevo empresariado asociado al universo cultural andino. Estos cambios no solo implicaron un reacomodo en las relaciones de poder económico y político, sino la alteración de un orden basado en referentes étnico-culturales y en la subordinación de la población andina por los sectores criollos desde la época colonial (Adams y Valdivia 1991; Huber 1997). Se trató de una transformación profunda de las relaciones sociales que evidenció la incapacidad del Estado para absorber la mano de obra que se movilizaba a las ciudades y responder a sus

necesidades, de modo que el “desborde popular” (Matos Mar 1986) implicó una respuesta autogestionada que conjugaba el bagaje cultural de las poblaciones andinas y la construcción de nuevas ciudadanías e identidades (Golte y Adams 1987; Degregori, Blondet y Lynch 1986).

Si bien no todas son historias de éxito y manifiestan también la reproducción de la pobreza y las diferencias socioeconómicas (Altamirano 1987, 1988), las estrategias de apoyo colectivo y generación de empleo que caracterizaron la inserción urbana de los migrantes andinos mostraron notables experiencias de ascenso social. Las investigaciones sobre las llamadas ‘economías étnicas’ en el Perú, por su actuación en redes de personas que comparten el mismo origen cultural, resaltan un espíritu emprendedor y una fuerte ética de trabajo anclados en la organización de la producción en las sociedades andinas que atraviesan todos los ámbitos de la vida (Golte 1980). Aquí sobresale la población de Puno, especialmente los aymaras, con su destacada vocación empresarial. En las ciudades, los puneños han sobresalido en el ámbito económico y por un particular sentido de arraigo e identidades culturales que reflejan a través de sus festividades y danzas, donde además se representan y posicionan como sujetos de prestigio y poder económico. Ahí la cultura festiva se diversificó y expandió. En Lima y otras ciudades surgieron conjuntos de danzas como parte de asociaciones de migrantes o independientemente para celebrar las festividades religiosas de sus lugares de origen. En Puno los conjuntos surgieron en los distintos barrios de la ciudad habitados por migrantes rurales y posteriormente también entre las élites, para la celebración de la fiesta más emblemática de la región, la festividad Virgen de la Candelaria (de aquí en adelante, Candelaria). El crecimiento de la fiesta en las tres últimas décadas y la persistente migración puneña fueron tales, que derivaron en la creación de filiales de los conjuntos de Puno en diversas ciudades. Las festividades religiosas trascendieron la oportunidad de bailar y ofrendar como veneración a las divinidades, se volvieron espacios de muestra de éxito económico y símbolos de poder a través de lujosos trajes, numerosas bandas musicales, grandes cantidades de alcohol y todos los gastos que implica la participación en la festividad. Asimismo, algunos estudios mencionan que en sus inicios urbanos, las fiestas eran espacios para establecer redes de apoyo entre paisanos, contactos de trabajo e incluso transmisión de información crediticia (Huber 1997; Golte y Adams 1987), factores todos que tienen un claro impacto económico en las experiencias de los migrantes.

Aun con los cambios históricos evidentes, es posible identificar elementos de cohesión de larga data relacionados a la movilidad generada por sus actividades de intercambio, como su destacada inclinación a formas de asociación y organización que reproducen su cultura en las ciudades de arribo mediante eventos festivos y recreativos, junto a celebraciones familiares que crean y consolidan vínculos de parentesco transversales a sus redes sociales. Así, parece haber una conexión entre la tradición de intercambio mercantil, o más ampliamente su desempeño económico forjado históricamente y el mundo festivo que reproducen en sus experiencias de movilidad.

Este panorama abre preguntas sobre qué prácticas, ideas y símbolos de la cultura festiva influyen en la forma de hacer economía en el Altiplano peruano; cómo se interrelaciona este mundo festivo y el éxito socioeconómico de su gente; qué factores han contribuido a la existencia de tales relaciones; y finalmente qué cambios y continuidades culturales en estas dinámicas contribuyen a dicho éxito.

## **1.2. Objetivos**

El objetivo general que emerge de este planteamiento es analizar las interrelaciones de la cultura festiva del Altiplano peruano con el éxito socioeconómico de su población. Mi aproximación de fondo está en cómo las economías desarrolladas en el Altiplano han dado lugar a prácticas festivas que forman parte de su desempeño económico e impactan en su éxito en distintos entornos. En ese sentido, esta investigación podría entenderse como una nueva mirada que sigue la pista a las grandes transformaciones sociales generadas por las migraciones del siglo XX documentadas por los estudios pioneros de la antropología urbana en el Perú, que veían cómo la historia cultural de las poblaciones andinas tuvo un rol relevante en su integración a las ciudades. Para lograr este objetivo, establezco los siguientes objetivos específicos:

- a) Caracterizar el desarrollo histórico-cultural de las economías en el Altiplano y de su población en espacios de migración.
- b) Caracterizar la historia, organización y expansión de las fiestas altiplánicas en espacios de migración.
- c) Identificar las relaciones, valores, símbolos, ideas y prácticas socioeconómicas que conforman la cultura festiva.

- d) Analizar las dinámicas impulsoras del éxito socioeconómico desplegadas en los espacios festivos.
- e) Esbozar las implicancias de la cultura festiva para la posición de la población altiplánica en las jerarquías sociales de la sociedad peruana.

### 1.3. Justificación

En primer lugar, esta investigación es importante por su aporte al conocimiento de un tema nuevo en sí mismo, y a la vez contribuye a llenar los vacíos en los estudios de los dos temas que integra, lo festivo y las economías del Altiplano peruano. En el Perú la literatura sobre el mundo festivo se ha centrado en las músicas y danzas de festividades religiosas en los Andes, y particularmente desde la perspectiva de las identidades y *performance*, las expresiones de tradición y modernidad, así como el rol de las danzas en la representación y configuración de diferencias sociales, étnicas, generacionales, de género, etc. (Mendoza 2001; Romero 1993; Cánepa 1994, 2001). Los estudios específicos sobre Puno no son abundantes y se han enfocado en su evento más emblemático, Candelaria, también desde los enfoques mencionados (Tito 2012; Portilla 2014; Almonte 2015). Las investigaciones específicas sobre el ámbito económico abordan las experiencias de trabajo y comercio de los migrantes, mientras apenas sugieren un rol del espacio festivo en la transmisión de información y establecimiento de redes de apoyo, sin ahondar en el tema y se ubican principalmente en las primeras décadas de la migración. No hay investigaciones actuales y profundas sobre estos vínculos, a diferencia de Bolivia donde el tema tiene mayor relevancia por la prominencia de la llamada “burguesía chola” (Toranzo 2020), aquellos empresarios aymaras que se han enriquecido en su dedicación al rubro comercial y cuyo éxito es profusamente representado en eventos como la Fiesta del Señor del Gran Poder en La Paz.

En Perú no hay aún un entendimiento de ambas esferas como un ámbito integral. Estos vacíos en la literatura podrían derivarse de la relativa novedad del tema, ya que la mayor visibilidad de lo festivo ha recaído en Candelaria, donde el énfasis fue puesto en temas de identidades y patrimonio culturales en lugar del rol de las poblaciones que cultivan no solamente esta festividad sino muchas más. En ese sentido, el aporte de mi estudio radica en la exploración del eje festivo-económico desde una perspectiva procesual y relacional, para entender cómo se construyen sus prácticas culturales y las conexiones entre ambas esferas. Su particularidad está también a nivel teórico y

metodológico mediante un enfoque cualitativo que articula la investigación etnográfica sin perder de vista el desarrollo histórico, con sus cambios y continuidades culturales, en contraste con los enfoques sincrónicos existentes en el tema. Ubico mi perspectiva entre las estructuras históricas de exclusión y desigualdades donde se inscriben las experiencias de la población, pero tomando en cuenta su rol como sujetos forjadores de cambios a través tanto de su bagaje cultural, como también de las oportunidades y retos que los nuevos contextos les proveen.

En segundo lugar, la investigación tiene justificaciones académicas, e incluso políticas, que exceden el ámbito temático particular al que se dirige. Atiende un problema tanto científico como social, porque sigue las consecuencias de las transformaciones en las jerarquías de poder iniciadas en el siglo XX, para entender y estimular estrategias de cambio que incluyan los conocimientos, experiencias y expectativas de la población. Los hallazgos pretenden contribuir a la comprensión del potencial de la cultura altiplánica en particular, y andina en general, para construir formas de organización social que han aportado a la superación parcial de la exclusión social y la mejora de las condiciones de vida de un sector importante de la población andina. El desempeño económico arraigado en la cultura altiplánica es un ejemplo de las posibilidades de ascenso social migrante. Destaca por su éxito como colectivo identificable culturalmente y muestra el rol transformador de las culturas andinas en la sociedad peruana.

## **1.4. Metodología**

### **1.4.1. Fundamentos metodológicos**

Para la elaboración de los métodos he considerado la articulación de diferentes niveles de análisis, desde las estructuras históricas hasta las interacciones sociales, como se desprende del estructuralismo constructivista de la sociología de Bourdieu o incluso desde más atrás con los aportes de la escuela sustantivista de la antropología económica con su enfoque etnográfico e histórico. Bourdieu (1994) insta a atender tanto las condiciones sociales e históricas, como las visiones y acciones de los sujetos para la construcción de su mundo social, deteniéndose además en la multidimensionalidad de este mundo y con ello, en su concepción como espacio sin límites claramente delimitados. Esta superposición de niveles de análisis se complementa con las

contribuciones fundamentales de Mauss (2009) sobre el *hecho social total*<sup>1</sup>, que expresa “a la vez y de un golpe” instituciones de diverso tipo -religiosas, económicas, jurídicas y morales, de parentesco, estéticas, entre otras- a través de las cuales se accede a la comprensión de una sociedad. Al aludir a ámbitos sociales interdependientes, Mauss pone sobre la mesa la relación dialéctica entre la parte y el todo, una lectura del conjunto mayor de instituciones y prácticas culturales. Por un lado, el *hecho social total* posee un carácter sintético y, por el otro, la capacidad de revelar la cualidad sistemática de la sociedad donde se inscriben. El hecho paradigmático de este tipo es el intercambio de dones, una relación contractual aparentemente desinteresada y voluntaria entre colectividades, inscrita en lógicas de intereses económicos y obligaciones (Mauss 2009, 74). De ahí que este planteamiento es particularmente relevante para mi investigación, donde los intercambios son la clave de diversas dinámicas económicas manifestadas en lo festivo y otros ámbitos, que se remontan a su historia cultural precapitalista y no occidental como las examinadas por el autor.

Malinowski (1986 [1922]), a diferencia del enfoque deductivo y archivístico de Mauss, inaugura el carácter empírico de la disciplina antropológica y muestra también las relaciones entre economía y otros aspectos de la vida social. Distingue un encadenamiento de acciones -técnicas, ceremoniales, organizativas, etc.-, para la realización del *kula*, el intercambio de objetos rituales entre sociedades isleñas del Pacífico Occidental, situándolo en el contexto de una totalidad. Ahí radica el aporte de los pioneros de la antropología económica, en entender las instituciones económicas como parte de un sistema y con ello la lógica de las personas que las ejecutan; estimulando un particular abordaje de la realidad social y una necesaria flexibilidad para el trabajo de campo. La corriente sustantivista de alrededor de la década de 1960 se inspiró parcialmente en los aportes de Malinowski, al centrarse en descripciones de sistemas económicos concretos en el contexto de un desarrollo histórico y cultural específico, con gran atención al entorno ecológico; dando forma así a una perspectiva etnográfica e histórica de las instituciones económicas (Korsbaek y Barrios 2004).

Mi aproximación intenta ubicar estas dinámicas desde distintos niveles y sobre todo atravesadas por relaciones sociales más allá del mercado capitalista actual, considerando las críticas a la comprensión de la economía planteadas por diversos

---

<sup>1</sup> La noción de *hecho social total* es importante en mi fundamentación no como concepto en sí, sino como enfoque para el tratamiento de la realidad estudiada, es decir, como método. Parafraseando a Fernando Giobellina en el estudio preliminar a la edición en español del “Ensayo sobre el don”, que aquí cito: “no es para hablar de ella, sino desde ella” (2009, 31).

autores. De la corriente sustantivista sobresale Polanyi (2017), quien señala que la obtención de medios de vida en este tipo de sociedades descansa en la redistribución y la reciprocidad, en contraste con las economías de mercado, donde la deuda planteada por los intercambios se vuelve meramente económica, ya no una forma de establecer relaciones sociales. Esto sucede como consecuencia de la Revolución Industrial del siglo XIX, que generó una reorganización social donde el trabajo, la naturaleza y el dinero se convirtieron en mercancías por primera vez en la historia. La economía ganó preponderancia por sobre las relaciones sociales y devino una suerte de desarraigo de estas en sociedades donde primaban las relaciones impersonales y meramente monetarias, haciendo que la economía de mercado adquiriera “vida propia” y se la entendiera como ente abstracto que se autoregula. Se le despojó así, de su carácter profundamente social, en tanto anclado en relaciones humanas y valores culturales.

En una etapa más contemporánea y con un espíritu afin al de los sustantivistas, se puede ubicar a Bourdieu, quien critica a la ciencia económica, convertida en una ciencia de relaciones de mercado que no abarca la totalidad del campo de la producción económica. El “concepto científico económico” de capital reduce el universo de relaciones de intercambio a un simple intercambio de mercancías, orientado a la maximización del beneficio y dirigido por el interés personal. En contraste, Bourdieu echaba de menos una “ciencia general de la economía de las prácticas” que aborde el intercambio mercantil solo como un caso particular entre diversas formas posibles de intercambio social (2000, 133-34). De ahí que el sociólogo amplió el concepto de capital a lo social y político, el primero también útil para el análisis de este estudio.

Estas críticas dan cuenta de la pérdida de historicidad y abogan por el carácter sociocultural de las economías en los enfoques contemporáneos, lo que tiene sobre todo implicancias en la elaboración y aplicación de políticas. La perspectiva que asumo empatiza con lo planteado por estos autores y podría sintetizarse en el planteamiento de Bourdieu como economía de las prácticas, no centrada en el capital, el dinero, ni siquiera en el éxito socioeconómico -donde el dinero solo es un indicador, entre varios otros-, sino en las relaciones. Ello desde un intento de articulación interdisciplinaria entre la historia, antropología y sociología por su consideración de los contextos históricos y culturales tanto a nivel estructural como microsocioal.

De este repaso de enfoques sociales clásicos recojo la ambición holística de la antropología que puede captar al mismo tiempo lo individual y lo colectivo, lo social y lo cultural, lo sincrónico y lo diacrónico (Korsbaek y Barrios 2004, 234). Asimismo,

asumida una perspectiva de conjunto, haré diferenciaciones temáticas de diversos ámbitos solo con fines analíticos y expositivos a lo largo del texto, mas no como expresión de separaciones fácticas o clasificatorias de las dinámicas sociales en la realidad y procuraré visibilizar las intersecciones siempre que sea pertinente.

#### **1.4.2. Estrategias y técnicas de investigación**

La metodología implementada en este estudio es cualitativa y de carácter etnográfico. La etnografía como método y como producto es apropiada aquí porque es capaz de proveer una amplia gama de fuentes de información que posibilitan la comprensión y análisis en profundidad; cuyos resultados se cristalizan en su cualidad de *descripción densa*, es decir, una elaboración interpretativa que capta y explica sus complejidades (Geertz 2003). Por la multiplicidad de factores y relaciones del fenómeno, desde la presencia migrante en las ciudades -que indefectiblemente remite a espacios de origen, de flujo y a procesos culturales-, realicé trabajo de campo en distintos lugares para seguir esos hilos conductores. Realicé lo que hoy se conoce como etnografía multilocal (Marcus 1995), pero que ya se había hecho antes del extendido uso del término para investigar las migraciones del campo a la ciudad en Perú (Golte y Adams 1987). Abarqué diferentes contextos que oscilaban entre lo urbano y lo rural, como un *continuum*, pero el énfasis y el acceso principal estuvieron en las ciudades.

Llevé a cabo observación participante en diversos eventos festivos en la ciudad de Lima; y en menor medida en las ciudades de Puno y Juliaca, y el distrito de Ollaraya en el departamento de Puno entre octubre de 2018 y mayo del 2019. La principal fuente etnográfica fue mi participación directa en las filiales limeñas de dos conjuntos de danza de la ciudad de Puno orientados a la festividad de Candelaria. Esto responde a mi experiencia previa bailando en talleres y conjuntos en Lima desde el 2012 al 2015, por iniciativa personal y ajena a objetivos académicos, donde conocí a personas allegadas al mundo de las danzas puneñas; y también a mi experiencia de investigación en Puno y a amigos de esta región. Desde aquella época mantuve contacto con este entorno y cuando inicié el trabajo de campo en Lima, dos amigas que participaban en estas filiales me invitaron a participar luego de contarles sobre mi investigación. Esta es la forma usual de integrar un conjunto, por invitación de un o una integrante, pues las agrupaciones funcionan entre redes de familiares, amigos y conocidos. Luego me presenté ante los directivos de dichas filiales y les conté sobre mi intención de integrar el conjunto y bailar

en Candelaria para los fines de mi investigación. La participación directa y mis contactos previos me permitieron acceder a información de primera mano e identificar a actores claves que entrevistaría posteriormente. Estas ventajas facilitaron mi ingreso a espacios festivos variados, más allá de los conjuntos de danza que fueron mi punto de entrada. Mi aproximación a los conjuntos se fundamentó en mi inicial enfoque en una 'cultura de la danza', pues la participación en los eventos festivos más grandes y visibles estaba mediada por estas instituciones. Entendiendo así el problema, estaba convencida de que conocer la cultura "haciendo" es diferente a conocerla solo mediante la observación. Sobre todo desde los estudios de la danza se comprende que "conocer desde el cuerpo es intrínsecamente integrador y debería facilitar el conocimiento de las culturas desde dentro hacia fuera" (Peterson 2002, XV). Ello sin obviar la reflexividad de la investigación al ser parte del mundo social que estudio, es decir, reflexionar sobre los efectos de esa participación (Hammersley y Atkinson 1994). Reconozco la influencia de mi subjetividad como parte de mi conciencia como investigadora y su rol activo en el conocimiento, como afirma Guber, en un proceso donde involucramiento e investigación no se oponen, sino son parte de un proceso de conocimiento social (2001, 61-62). Esa conciencia de lo subjetivo y mi experiencia personal anterior no fue un impedimento, sino fue visto por mis interlocutores como un conocimiento sobre su cultura, algo que ellos valoraron mucho. Fue un aliciente para seguir buscando cosas en común y crear la empatía necesaria que me permitiera conocer más y mejor sus experiencias e ideas. Involucrarme directamente en la danza era de suma importancia para entender las experiencias subjetivas de la gente en un contexto interactivo, aproximándome desde las conversaciones para captar una perspectiva *emic*, y al mismo tiempo identificar los patrones de comportamiento, lo *etic* (Harris 1976), mediante la observación sin intermediaciones. Incluso para tener un espacio alternativo de comparación, durante mis primeros años en Bonn, participé en el grupo de danza "Bolivia Unida", del 2015 al 2017, integrado por migrantes bolivianos en su mayoría, y también de otros países como Perú y Ecuador, quienes cultivaban las principales "danzas mestizas" del Altiplano boliviano como caporales, tinkus y morenada. Con ellos participé en diversos pasacalles y carnavales en Bonn, Berlín, Rotterdam, Bruselas, etc., lo que me ofreció una mirada amplia del fenómeno de las danzas a nivel global, aunque la información obtenida de esta experiencia no ha sido incluida sistemáticamente en esta tesis.

Sin embargo, en el transcurso de la investigación reformulé mi problema a la luz de los hallazgos iniciales sobre la relevancia y complejidad del entramado festivo en su

totalidad, no reductible a la dinámica de los conjuntos, que son espacios institucionales importantes, pero un análisis anclado solo en ellos dejaba de lado eventos familiares y sociales que son vitales para comprender la interrelación de lo festivo y lo económico. Con la visión más amplia sobre los alcances y claves del mundo festivo, atendí a las necesidades de mi investigación sobre una dinámica más compleja, tornando escasa mi participación en eventos como bailarina, cuyo papel se redujo a darme acceso al evento más grande en Puno, Candelaria, donde hallaría a más personas con experiencias diversas en lo festivo. Era consciente de que no podía abarcar tanto bailando y haciendo etnografía al mismo tiempo, por lo que durante los eventos en Candelaria participé parcialmente como bailarina -tomando en cuenta que pertenecía a dos conjuntos paralelos- y la mayor parte del tiempo la dediqué a mis observaciones, conversaciones y registro audiovisual.

De este modo, el trabajo de campo incluyó mis actividades como integrante de los conjuntos, que implicaban asistencia a ensayos, reuniones organizativas para el viaje a Puno por Candelaria en febrero del 2019, y eventos profundos para dicho viaje. Pero como anticipé, mi observación no se limitó a las actividades de los conjuntos ni a Candelaria, pues asistí a una serie de eventos como pasacalles de fiestas patronales y carnavales, eventos conmemorativos, concursos de danzas en asociaciones de migrantes, presentaciones oficiales de música y danza de Puno en instituciones públicas, exposiciones fotográficas y etnográficas, eventos familiares como un bautizo y una misa de aniversario de fallecimiento, entre otros. Progresivamente el énfasis recayó en mi observación y testimonios recogidos en estos espacios variados y menos en mi participación y experiencia propia como bailarina.

Mi trabajo de investigación general, sin embargo, empezó antes de mi llegada a Lima el 2018 e implicó más allá de la observación directa. Por mis conocimientos previos, antes de mi viaje a Alemania para empezar el doctorado en 2015, seguí constantemente a diversos conjuntos de danza y asociaciones de migrantes con actividades afines mediante las redes sociales de Internet. Eso me daba una idea de la expansión del fenómeno y de sus interacciones en el ámbito digital que, ilustraban en parte sus relaciones y sus idearios de poder y prestigio social, sobre todo mediante la publicación de imágenes y videos de sus fiestas. En la misma línea, el registro fotográfico y de video que hice incluso desde antes de empezar el trabajo de doctorado fue útil para mi análisis, y aunque se redujo durante la etapa más fértil de la etnografía durante el ciclo de Candelaria, fue un mecanismo para acercarme más a algunos integrantes y hacer una

suerte de devolución inicial. Al verme con una cámara profesional en eventos públicos, algunos asumían que era una fotógrafa de medios y querían que los fotografíe; mientras quienes ya me conocían me pedían enviarles las imágenes, ambas cosas que hice con gusto. Todas mis observaciones fueron registradas en diarios de campo (escritos y digitales), fichas de observación y análisis; al igual que las imágenes de redes sociales de internet, y las fotografías y videos creados por mí.

Realicé además 25 entrevistas semiestructuradas y varias conversaciones informales que podrían calificarse también como entrevistas, dado que los límites entre una y otra en la práctica no están rígidamente establecidos y que la información recabada en ambos casos es potencialmente relevante. Este tipo de entrevista implica un manejo flexible con cambios en las preguntas, réplicas, la capacidad de obviar las ya absueltas indirectamente, y considerar temas importantes que no se habían considerado en la guía pero que emergían de la conversación. Al inicio había proyectado realizar 30 entrevistas pero advertí el “punto de saturación” con 25 realizadas y las conversaciones sobre los temas eje de la investigación. Además, las limitaciones del tiempo que enfrenta el trabajo de campo y las apretadas agendas de algunos informantes no me permitieron seguir con esa tarea. Sin embargo, puedo garantizar que obtuve una diversidad de perspectivas que da una imagen amplia del fenómeno y cuyos ejemplos más representativos serán citados para ilustrar los temas importantes, y otorgar así una mayor transparencia y fiabilidad a mi análisis.

El criterio de selección para las entrevistas fue cierto grado de participación en el mundo festivo, sea de modo institucional u ocasional mediante eventos familiares y sociales. Las personas entrevistadas fueron en su mayoría migrantes de la región Puno, que integran algún conjunto de danza o asociación de migrantes en Lima; y en menor medida integrantes de conjuntos de la ciudad de Puno, difusores de la cultura puneña entre músicos, bordadores y directivos de asociaciones, además de algunos integrantes de origen no puneño, para tener una idea distinta sobre tales espacios. Cabe aclarar que los integrantes mencionados no se reducen a los conjuntos donde yo participé, sino a distintas agrupaciones porque me ocupé de obtener información y perspectivas variadas. Cuando se trató de miembros de los primeros, procuré entrevistarlos al final de mi estadía en Lima, ya que intenté con el tiempo establecer lazos de confianza y cercanía que posibiliten una mayor apertura. Accedí a todas estas personas mediante los conjuntos y conocidos que posibilitaron un “efecto de bola de nieve”, en tanto un entrevistado me condujo a otros con más larga o variada experiencia, sumados a quienes

me fui encontrando en el camino, hasta ir ampliando mi universo de interlocutores. Sus edades oscilan entre los 25 a 65 años, con profesiones y ocupaciones diversas de entre las que destaca el comercio y los negocios familiares.

Todas las entrevistas fueron individuales para garantizar la confidencialidad y evitar inhibiciones u otro tipo de interferencias, a excepción de una que realicé a una pareja de esposos de manera conjunta. Las entrevistas tuvieron lugar en su mayoría en espacios privados como las casas de los informantes o su lugar de trabajo (negocio propio), y en pocos casos en cafeterías o restaurantes, siempre por mutuo acuerdo. Registré la mayoría de entrevistas en audio luego de obtener el consentimiento verbal de los informantes, haberles contado los fines de la investigación y expresado un compromiso de confidencialidad de la información. Algunas entrevistas que se dieron de manera espontánea no fueron grabadas, pero las personas siempre fueron informadas de que se trataba de una investigación. Procuré un constante contraste entre los datos ofrecidos por mis interlocutores, mis observaciones etnográficas, el registro audiovisual y las diversas fuentes de información consultadas (medios digitales, material gráfico de difusión como invitaciones a eventos, folletos de recordatorios, etc.) que me permitieron captar mejor las regularidades y matices del problema. Por tanto, tuve un acercamiento a la información desde diversos ángulos, combinando incluso más de tres métodos, con lo que cumplí con la recomendable triangulación de fuentes que provee de mayor credibilidad y validez a los resultados. La investigación genera información profunda y significativa, que aunque no pretende alcanzar representatividad estadística, sí logra caracterizar las dinámicas socioculturales de la población altiplánica más allá de la muestra estudiada.

Por último, mi trabajo mantiene de fondo una perspectiva histórica de *larga duración* a partir de la consulta de fuentes secundarias que se complementan con mis propios hallazgos de campo y la comparación con la literatura etnográfica disponible.

### **1.4.3. Análisis de los datos**

En términos prácticos de aproximación a los datos y su tratamiento, coincido con la perspectiva de creación de una teoría fundamentada, que asumo como un método y una postura de construcción de conocimiento en base a evidencias, sin anteponer categorías en detrimento de los hallazgos. Aunque en los debates académicos actuales esto se conoce, efectivamente, como *teoría fundamentada*, es en realidad un procedimiento

anterior al concepto, que para mí está en la base de cualquier trabajo antropológico como conocimiento sustentado en la realidad. Responde además a mi convicción de que la cultura debe comprenderse en sus propios términos, así como lo aprendí desde mi formación temprana con Jürgen Golte, cuya perspectiva etnográfica siempre abogaba por una problematización basada en la experiencia para construir explicaciones, las mentadas teorías, que den sentido a las particularidades históricas y culturales investigadas. Pero incluso yendo más atrás en el tiempo, Polanyi desarrolló la misma lógica de pensamiento cuando abordaba los fundamentos históricos e institucionales del “sustento del hombre” mediante un método constituido por la interdependencia entre la razón y la experiencia, porque “los conceptos y las definiciones, contruidos sin referencia a los datos, son vacíos y huecos, pero una mera recopilación de hechos sin ajustar nuestra perspectiva, resulta estéril” (1994, 71-72). Por ello, su apuesta es romper ese círculo vicioso realizando investigación conceptual y empírica en igualdad de condiciones.

Strauss y Corbin, quienes se detienen en esta lógica como un método de investigación, la explican como la elaboración de una teoría derivada de datos recopilados y analizados sistemáticamente, pues los investigadores no inician un proyecto con una teoría preconcebida (a menos que su propósito sea elaborar y ampliar una teoría existente), sino con un área de estudio que permite que la teoría emerja de la información. De este modo, tanto la recolección de datos, como el análisis y la teoría derivada de ellos guardan estrecha relación entre sí (2002, 21-22).

Para su elaboración, la clave estaría en el constante diálogo entre el pensamiento crítico y el creativo, así como concebir el análisis como la interacción entre investigadores y datos: “es al mismo tiempo arte y ciencia”, pues “la creatividad se manifiesta en la capacidad de los investigadores de denominar categorías con buen tino, formular preguntas estimulantes, hacer comparaciones y extraer un esquema innovador, integrado y realista de conjuntos de datos brutos desorganizados” (2002, 22). Además, como antropóloga es vital considerar los conceptos, percepciones y explicaciones que la gente misma tiene sobre su mundo social, sus propias definiciones culturalmente relevantes. Como algunos autores ya han discutido, sin embargo, se necesitan las definiciones de los investigadores y al mismo tiempo ser fieles a las definiciones culturales -“términos nativos”(Waterman 1962 en Peterson 2002). Es decir, es necesario problematizar el fenómeno a una escala mayor que pueda ilustrar o ayudar a comprender situaciones vividas en sociedades diversas. Sobre la base de esto descansa

el carácter intrínsecamente comparativo de la antropología, que está también presente en mi análisis. He procurado pensar comparativamente y en términos de propiedades y dimensiones tanto sobre los datos etnográficos, identificando diferencias y similitudes entre las dinámicas halladas, como en diálogo con la literatura especializada en otros espacios y tiempos.

Finalmente, para la codificación y análisis de la información etnográfica y las transcripciones de entrevistas utilicé el programa informático para el manejo de datos cualitativos Atlas.ti © versión 5.0 (Scientific Software Berlin).

#### **1.4.4. Consideraciones éticas**

Para esta tesis he considerado aspectos éticos generales en sus distintas etapas, desde el diseño de la investigación, durante el trabajo de campo hasta el análisis y presentación de los resultados (Restrepo 2018). Durante todo el proceso intenté mantener un balance entre la discreción para no interrumpir el normal curso de las actividades de la gente, la protección de su privacidad y la transparencia de la información. Como señalan algunos autores, no siempre es necesario que los investigadores anuncien su llegada al lugar donde realizarán trabajo etnográfico, pero sí lo es cuando existen *gatekeepers*, miembros de la comunidad en posiciones de autoridad oficial o no oficial, a quienes es preciso comunicar su presencia y objetivos (Mack et al. 2005, 16-17). Así lo hice al incorporarme a los dos conjuntos de danzas en sus filiales de Lima, ante cuyos directivos me presenté verbalmente como estudiante de doctorado de una universidad alemana. Ellos me aceptaron con mucha amabilidad y apertura. No fui presentada oficialmente ante los demás miembros, a quienes les fui contando de mis propósitos en el transcurso de mi participación hasta el día que tuve que despedirme para mi retorno a Alemania. Todos parecían muy halagados e interesados en mi estudio porque lo veían como una forma de difusión de la cultura puneña con el punto extra de que yo representaba a una universidad europea, algo percibido como de alto prestigio en la sociedad peruana. Dado que en ambos casos no todos los miembros ni los directivos centrales de Puno estuvieron al tanto de mi presencia, he decidido mantener el anonimato de dichos conjuntos para evitar que los testimonios de algunos miembros puedan tomarse como una generalización de lo que sucede al interior de aquellos o del sentir de todos y que puedan afectar su imagen.

Para las entrevistas también seguí ciertos pasos para proteger la privacidad e integridad de mis interlocutores. Antes de empezar cada entrevista les expuse el tema de mi investigación, el carácter confidencial y anónimo de sus testimonios; manifesté que no estaban obligados a contestar todas las preguntas si así lo deseaban; solicité permiso para grabar en audio y consulté si podía mencionar sus nombres en los agradecimientos de mi texto. Les explicité la posibilidad de publicación de los resultados, ya que es un requisito para una tesis doctoral en Alemania, y cuando me fue posible, regalé ejemplares de una publicación de mi coautoría sobre Puno, a modo de agradecimiento por su apoyo, siempre al final de la entrevista o posteriormente para no condicionar el desenvolvimiento de esta. Obtuve el consentimiento verbal de todos los entrevistados antes de empezar a grabar y también todos aceptaron el uso de sus nombres.

No obstante, al realizar citas literales de sus testimonios en ocasiones he reemplazado sus nombres con otros ficticios, tanto los suyos como de los conjuntos o asociaciones que mencionan, para proteger su identidad, ya que si bien obtuve su autorización, considero que ciertos comentarios podrían generarles algún inconveniente o incomodidad cuando se abordan temas delicados vinculados a su economía, negocios o críticas a instituciones conocidas. Me permito en ciertos casos algunas excepciones cuando se trata de citar una idea o reflexión que contribuye mucho a mi análisis, que trasciende las descripciones u observaciones, y que creo merece ser reconocida como un aporte de la persona entrevistada. Al margen de estas medidas, todos los interlocutores y personas que contribuyeron en el proceso del trabajo etnográfico son mencionados en la sección de agradecimientos.

## **1.5. El caso: Puno y sus migrantes en Lima**

### **1.5.1. Puno, el Altiplano peruano**

El Altiplano andino, también conocido como la gran meseta del Collao, es una extensa planicie de América del Sur localizada entre los 3800 y 6000 m s. n. m., que abarca parte del noroeste de Argentina, norte de Chile, oeste de Bolivia y sur del Perú. El estudio se centra en el caso peruano del Altiplano, entendido no solo como espacio territorial, sino cultural distinguido por la movilidad de su población y un desenvolvimiento económico particular con siglos de historia que trascienden las fronteras geopolíticas

contemporáneas<sup>2</sup>. En el Altiplano florecieron importantes civilizaciones como Pukara (1400 a.C – 400 d.C.) y Tiwanaku (1500 a. C. y 1187 d. C.), además de los señoríos aymaras o reinos lacustres que se desarrollaron durante el Intermedio Tardío alrededor del lago Titicaca, como los lupacas en Chucuito que según las crónicas, era una de las zonas más ricas del Tawantinsuyu la llegada de los españoles por sus numerosos rebaños de llamas.

Por división político-administrativa, Puno<sup>3</sup> es el departamento<sup>4</sup> que abarca la mayor parte del Altiplano en el territorio peruano, al centro de la meseta del Collao. Puno se ubica al sureste del país, su capital es la ciudad del mismo nombre y está conformado por 13 provincias y 110 distritos. Según el último censo nacional del 2017, su población es de 1 172 697 personas y representa el 4,0% de la población nacional censada (INEI 2018).

Entre el 2008 y 2019 Puno se ubicaba en el primer grupo de departamentos con mayor incidencia de pobreza monetaria, con entre 34,4% y 39,4% (INEI 2020a), y aún continúa en esa posición pero con un notable incremento, con cifras entre el 41,4 % y 45,9% dada la fuerte crisis económica derivada de la pandemia del COVID-19<sup>5</sup> (INEI 2021). Incluso sin este aumento coyuntural, la pobreza en Puno ha sido un rasgo constante en el último siglo, a pesar de ser uno de los principales ejes comerciales del país y zona rica en recursos minerales. De hecho el PBI del departamento se concentra en los rubros de a) Agricultura, ganadería, caza y silvicultura b) Extracción de petróleo, gas y minerales, y c) Comercio<sup>6</sup>; pero no contemplan actividades alternas que relativizan sus beneficios. No por nada, Puno es la tercera región con mayor incidencia de empleo informal, en un estimado de 87,6% (INEI 2020b). Por ello es necesario detenerse en el fuerte rol de tres actividades económicas, cuyas ganancias escapan a los registros

---

<sup>2</sup> Desarrollo en detalle la conceptualización del Altiplano y su historia en el capítulo 3.

<sup>3</sup> A lo largo del texto me referiré indistintamente al departamento de Puno como el Altiplano peruano y a los puneños como población altiplánica.

<sup>4</sup> El Perú está dividido en 24 departamentos y la Provincia Constitucional del Callao. Oficialmente no se han creado regiones, pero tras la creación de los Gobiernos Regionales para estas 25 circunscripciones territoriales, suele llamarse región de modo informal a todas ellas. A lo largo del texto, eventualmente me referiré al departamento de Puno como Puno a secas, o como región Puno, y para diferenciarlo de su capital, diré la ciudad de Puno.

<sup>5</sup> Para el año 2020, el 30.1% de la población peruana (9 millones 820 mil personas), se encontraban en situación de pobreza; lo que significa un aumento del 9,9% (3 millones 330 mil personas) con respecto al año 2019 (INEI 2020).

<sup>6</sup> Producto Bruto Interno de los departamentos, según actividades económicas 2007-2020. Fuente. INEI 2021. Documento disponible en: <https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/pbi-de-los-departamentos-segun-actividades-economicas-9110/>

oficiales, mientras enriquecen a unos y generan precariedad en otros: el contrabando, la minería ilegal y el narcotráfico.

Sobre todo el contrabando tiene una fuerte presencia en ciudades como Juliaca, por su ubicación estratégica como punto de enlace entre los mercados del sur, incluyendo Bolivia, y Desaguadero por ser zona de frontera con este país. Ya en los años 80 Juliaca era una ciudad comercial que había crecido por las migraciones del campo, cuya prosperidad respondía en parte al contrabando por su “efecto multiplicador” en la economía local al ser fuente de empleo, generar ingresos al gobierno local, movilizar gran masa monetaria que incrementa las transacciones económicas, y atraer a compradores extrarregionales (Quiñones 1989). Hasta el día de hoy la ciudad es el epicentro económico, con el 75% de su población dedicada al comercio formal e informal<sup>7</sup>, y sigue siendo noticia por los operativos que eventualmente logran capturar a las caravanas de vehículos de contrabando valorizados en millones de soles<sup>8</sup>. Para algunos analistas, el grueso de las rentas generadas en el contrabando masivo y el sector comercial urbano se concentraría en pocas manos en detrimento de la región en su conjunto, especialmente de la zona agrícola rural donde se concentra la pobreza, porque es dinero que no contempla inversiones sociales o bienes comunes (Rodríguez 2007). Por otro lado, recientes investigaciones en zonas de frontera del Altiplano andino llaman la atención sobre las tensiones entre las prácticas y expectativas de las poblaciones involucradas en el contrabando y comercio transfronterizo; y los intereses regionales y nacionales, “cuyas políticas fiscales buscan captar, recanalizar y deslegitimar las formas locales o populares de riqueza y distribución” (Müller y Ødegaard 2021, 250). Por ello, sugieren explorar estos ámbitos como distintos regímenes de regulación, circulación y distribución de la riqueza que se enfrentan, negocian y coexisten; cuestionando los supuestos de concentración de la riqueza y ampliando la discusión sobre la legitimidad de estas prácticas.

Junto a Madre de Dios y Cusco, Puno es una de las regiones con más presencia de minería ilegal (Rumbo minero 2019), principalmente en la zona nororiental, pero también en la Rinconada, la ciudad más alta del mundo donde se desata una “fiebre del oro” por los grandes recursos que confiere. En cuanto al narcotráfico en la región, su

---

<sup>7</sup> Santander, Tino. 2015. “Juliaca, la perla del capitalismo andino.” *Los Andes*, 6 de agosto.

<sup>8</sup> Sánchez, Kleber. 2021. “Puno: incautan 13 vehículos de contrabando por más de S/ 3 millones en Juliaca.” *La República*, 28 de mayo. Accedido el 18 de agosto de 2021.

<https://larepublica.pe/sociedad/2021/05/28/puno-incautan-13-vehiculos-de-contrabando-por-mas-de-s-3-millones-en-juliaca-lrsd/>.

actividad es intensa en la frontera con Bolivia, donde se traslada la droga por vía terrestre y lacustre a través del Lago Titicaca. La coca y la cocaína se producen en los valles de San Gabán y Sandía (Inambari-Tambopata), y se incorporan a la cadena de abastecimiento para Brasil, y en menor medida para Chile y Argentina, teniendo a Bolivia como país de tránsito (DEVIDA 2017, 26).<sup>9,10</sup>

La minería ilegal y el narcotráfico son los que más notoriamente acarrear graves problemas sociales como crimen organizado, explotación y trata de personas. Sin embargo, las tres actividades conviven mediante redes que usan los circuitos del comercio ilícito para trasladar droga<sup>11</sup>, mientras que las mafias de trata de personas se consolidan alrededor de la minería ilegal de la Rinconada y la venta de cerveza proveniente de Juliaca<sup>12</sup>, desde donde también se lleva el combustible ilegal para la minería en el Alto Inambari (Romo 2018).

Con todo esto, la precariedad de los servicios básicos, el limitado desarrollo de infraestructura y acceso a educación<sup>13</sup>, entre otros indicadores, muestran serios niveles de pobreza y desigualdad social a nivel regional que pueden parecer contradictorios con la idea del éxito socioeconómico de la población altiplánica que desarrollo en este trabajo. Esto tiene una explicación y justifica además la elección del estudio de caso: este éxito es, por supuesto, parcial, y se vincula a los procesos de migración de la población a las ciudades. Es en las zonas urbanas donde cobra más sentido la cultura festiva en interrelación con el éxito socioeconómico y hace necesario detenerse en una vista general de las migraciones, especialmente a Lima, pero también a nivel intraregional y a las ciudades intermedias. Cabe resaltar que el siguiente panorama considera las cifras

---

<sup>9</sup> Asimismo, se reporta tráfico de otro tipo de narcóticos como la marihuana, recientemente incautada por toneladas al sur de la región.

<sup>10</sup> Fernández, Liubomir. 2021. "Policías estarían implicados en traslado de dos toneladas de droga en Puno." *La República*, 28 de mayo. Accedido el 18 de agosto de 2021. <https://larepublica.pe/sociedad/2021/05/28/policias-estarian-implicados-en-traslado-de-dos-toneladas-de-droga-en-puno-lrsd/>.

<sup>11</sup> León, Ricardo. 2015. "Narcotráfico en Puno convive con contrabando y minería ilegal." *El Comercio*, 6 de noviembre. Accedido el 17 de agosto de 2021. <https://elcomercio.pe/peru/puno/narcotrafico-puno-convive-contrabando-mineria-ilegal-239616-noticia/>.

<sup>12</sup> Chacón, Karin. 2019. "Trata de personas se consolida en Puno alrededor de la minería ilegal y la venta de cerveza." *Ojo Público*, 13 de octubre. Accedido el 17 de agosto de 2021. <https://ojo-publico.com/1394/trata-de-personas-por-la-mineria-ilegal-crece-en-frontera-con-bolivia>.

<sup>13</sup> Puno presenta 10,5% de analfabetismo (INEI 2018), superior al promedio nacional(5,9%).

previas a la pandemia, puesto que aún no hay investigaciones específicas sobre el impacto de las migraciones de retorno desde las grandes ciudades a Puno<sup>14</sup>.

### **1.5.2. La particularidad aymara y la diversidad regional**

Aunque no se limita a la población aymara y no hay límites culturales fijos de acuerdo a la pertenencia cultural o lengua hablada, el énfasis de mi estudio está en los aymaras debido a su larga historia de intercambio que se proyecta al presente en las dinámicas de movilidad, migración y festividades analizadas. Históricamente los señoríos aymaras fueron un conjunto de unidades políticas que controlaron la zona del Altiplano andino a partir del siglo XIII, posterior a la caída de Tiwanaku, que aunque como señoríos desaparecieron bajo la conquista militar de los incas; sus descendientes, la población aymara contemporánea, representan alrededor de dos millones de personas<sup>15</sup>. Los señoríos aymaras abarcaban una variedad de poblaciones que tenían en común la lengua aymara y cierta unidad cultural. Se los reconoce como grupos con rasgos culturales comunes que mantenían una actitud beligerante y de guerra entre sí, aparentemente como consecuencia de la disgregación de la unidad política de Tiwanaku, considerados por muchos como los sucesores de dicha cultura, aunque presentaban rasgos formales diferentes, sobre todo en arquitectura (Gisbert, Arze y Cajías 2015, 164).

Estas autoras afirman que dentro del mundo aymara hay diferentes grupos, unos del área nuclear del Collasuyo, en torno al lago Titicaca, y otros del sur del Collasuyo, habitado por la Confederación Charca. Así señalan los siguientes: a) Los aymaras del extremo septentrional (canas y canches) b) Área nuclear (lupacas, collas y pacajes) c) Carangas d) Soras (mitmas) e) La confederación charca (charcas, chuis, caracaras y chichas) f) Pueblos marginales (callahuayas al noreste, quiruas al este, yamparas al sureste y lípez al sur) (2015, 165). En la actual región Puno, los pueblos aymaras establecidos fueron los collas, los pacajes y los lupacas hasta el dominio inca en el siglo XV, cuando fueron anexados para formar el Collasuyo. Desde la imposición del quechua

---

<sup>14</sup> Un estudio de GRADE y el BID estima que más de 200 000 personas retornaron a sus ciudades natales desde Lima, Arequipa y Cusco, debido a la grave situación económica derivada del confinamiento obligatorio, cuyos principales destinos fueron las regiones de Cajamarca y Ancash. Además, la investigación destaca la migración intrarregional, siendo las regiones con mayor migración de retorno Cusco, Puno y la Libertad, donde muchas personas habrían dejado las áreas urbanas para volver a establecerse en sus zonas rurales de origen (Marcos et al. 2021). Para más información véase también el artículo de Lázaro Aquino (2021).

<sup>15</sup> Sumatoria de las cifras de la población aimara en los 4 países mencionados de acuerdo a sus últimos censos nacionales. Véase: <https://es.wikipedia.org/wiki/Aimaras>

como lengua oficial de los incas, los aymaras han convivido y se han diversificado junto con las de habla quechua. Hasta el día de hoy las poblaciones aymaras tienen gran presencia en la región, con un 33,7% de autoidentificación y un 27% que tiene como lengua materna el aymara (INEI 2018).

La identificación de los aymaras como un pueblo con territorio y lengua común fue resultado de la situación colonial que redujo a los *ayllus* y comunidades en nuevos pueblos para fines fiscales, limitando sus vínculos con otras ecologías. En ese período, por ejemplo, la mayor parte del territorio aymara pertenecía a la Audiencia de Charcas. Esta reconfiguración se consolidó sobre todo durante el siglo XVIII (Albó 2000, 44-45).

Bolton ofrece otra aproximación y se refiere a los *qolla*, como la gente de habla quechua y aymara habitante del Qollao, esto es, las tierras altas del Altiplano, por encima de los 3850 m s.n.m., que rodean al lago Titicaca. Habla de los *qolla* indistintamente de su idioma, porque observa que las investigaciones han tendido a concentrarse en los hablantes aymaras en base a un criterio lingüístico para designarlos como grupo étnico y diferenciarlos de los de habla quechua. Siguiendo a Tschopik indica que el término aymara es de origen poco claro y habría reemplazado en un momento desconocido al término *qolla*, dando lugar a una serie de confusiones acerca de qué idiomas y dónde se hablan en toda la región. Su reflexión muestra la dificultad del uso de cualquier criterio que no sea lingüístico para distinguir a quienes hablan aymara de los que hablan quechua y que, a pesar de que ambas poblaciones no están unidas políticamente, las diferencias culturales entre sí no son mayores a las existentes entre quienes hablan el mismo idioma. Por ello, Bolton concluye que es más adecuado el término *qolla* para referirse a la subcultura andina y a la gente que se encuentra alrededor del lago Titicaca, además de que los mismos *qollas* no usaban un término particular para designar a los de su región y más bien los términos de identidad se circunscriben a la residencia de una aldea o distrito (1980, 330-31).

Estas consideraciones son útiles para aclarar el uso de términos en mi investigación. La distinción de dos grupos étnicos solo en base a diferencias lingüísticas es problemática, pues en la práctica predomina una similitud cultural básica dada por antecedentes históricos en el Altiplano circunlacustre. Si bien han ocurrido transformaciones desde la imposición del quechua, la posterior irrupción colonial y las históricas divisiones de las poblaciones aymaras en reinos independientes y rivales que solo eventualmente han estado unidos; han prevalecido rasgos culturales que trascienden el uso de una lengua distinta como el quechua en territorios aymaras.

Actualmente hay una conciencia y sentido de pertenencia aymara. Muchos se autoidentifican como tales más allá de su lengua, por una historia y cultura compartida; mientras no sucede lo mismo con los quechuahablantes<sup>16</sup>.

El universo de mi estudio es la población del Altiplano en general y los aymaras en particular. Usaré el término aymara para referirme a quienes se identifican como tales, y haré otras precisiones cuando emerjan diferenciaciones sociales, culturales, regionales, etc. La (auto)identificación de las poblaciones andinas en Perú abarca variados niveles y criterios, pero las identidades culturales tienden a ser referidas por la gente en términos de identidades regionales, es decir, aludiendo a su lugar de origen (basados en la organización territorial) e incluso para el grueso de la población peruana, en términos de las regiones naturales de costa, sierra y selva<sup>17</sup>. Por lo general, las investigaciones en el país atribuyen un carácter de grupo étnico a los aymaras, y algunas usan el término “indígena” o “nación” -este especialmente alusivo a su identidad política-, para resaltar su ancestralidad en sintonía con la denominación oficial de “pueblos indígenas y originarios”<sup>18</sup> que incluye básicamente a las comunidades rurales. Ninguna de estas adscripciones surgieron por parte de mis interlocutores, y las encuentro inadecuadas para el análisis de los temas que abordo. En su lugar, sus propias referencias partieron de su reconocimiento como aymaras y/o su origen regional como puneños, incluyendo referencias específicas a su procedencia en pueblos, distritos o provincias (Ollaraya, Unicachi, Calapuja, etc.). Por ello, abordaré sus concepciones en términos de esta pertenencia cultural y regional, fundamentalmente expresada en relación a sus fiestas y danzas por un lado, y valores culturales y prácticas económicas, por el otro; siendo aspectos interrelacionados donde despliegan fuertes redes sociales en los contextos de migración relevantes para mi estudio.

Brubaker (2004) ha criticado el concepto de grupos étnicos por su tendencia al "grupismo": tomar grupos delimitados como unidades fundamentales de análisis (y constituyentes básicos del mundo social), concebidos como entidades homogéneas a las

---

<sup>16</sup> El quechua es un idioma hablado por poblaciones de zonas geográficas, culturas e historias diversas que se entremezclaron por las conquistas incas. Si bien tanto los quechuahablantes como las poblaciones andinas en general comparten rasgos culturales básicos, no bastan ni implican necesariamente su autoidentificación y adscripción externa como un “pueblo” o “nación” quechua en el actual territorio peruano. En el país su reconocimiento e identidades suelen basarse en el origen y residencia aun en términos regionales (cajamarquinos, ancashinos, cusqueños etc.).

<sup>17</sup> Las identidades, historias y culturas en la Amazonía son marcadamente distintas por la existencia de numerosos pueblos originarios y comunidades nativas con sus propias adscripciones como shipibos, asháninkas, yáneshas, entre otros.

<sup>18</sup> Según el Ministerio de Cultura del Perú. Véase: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/aimara>

que se les atribuye un carácter unitario de actores colectivos. Él aboga por formas de analizar la etnicidad sin invocar grupos delimitados, a través de una perspectiva constructivista renovada y un análisis relacional, procesual y dinámico (2004, 3). En dirección similar, Wolf (1994, 7) llama la atención sobre el uso de “ideas peligrosas” como la etnicidad, y siguiendo a Boas, plantea su estudio desde su particular historicidad, heterogeneidad, contradicciones y dentro de sistemas culturales intra e interconectados más amplios y cambiantes. Ambas reflexiones coinciden con mi enfoque transversal sobre procesos históricos y socioculturales a partir de las prácticas, formas de organización, relaciones, redes, identificaciones y valores de los aymaras y la población altiplánica en general, sin presuponer una adscripción en términos étnicos<sup>19</sup>.

### **1.5.3. Los escenarios migratorios**

Del total de la población de Puno el 53,8% pertenece al área urbana y el 46,2% al área rural (INEI 2018). A nivel de cada provincia, los porcentajes más altos de la población urbana se encuentran en San Román (90,6%), San Antonio de Putina (67,4%) y Puno (63,3%); donde se observa un incremento de la población al comparar los censos 2007 y 2017. Estas tres provincias atraen la mayor parte de los migrantes de la región y ahí se ubican dos de las ciudades más pobladas; Juliaca en San Román y Puno en Puno (INEI y OIM 2015). Estos movimientos han consolidado el crecimiento poblacional y dinamizado las economías locales, donde nuevamente Juliaca aparece como eje de crecimiento comercial.

Por otro lado, al año 2015 el departamento de Puno era el segundo con mayor expulsión de población, es decir, con más población emigrante de la que ingresa, lo que representa un saldo migratorio negativo de más del 27%. Este alto movimiento migratorio se refleja en que Puno provee el 5,9% de los emigrantes a nivel nacional (INEI y OIM 2015). La principal región de destino es Arequipa (38,6%), debido a su cercanía y mayor desarrollo económico, seguido de Lima (21,7%) y las otras regiones vecinas de Tacna (19,8%), Moquegua, Cusco y Madre de Dios (INEI 2018, 30). Hasta aquí las cifras muestran una fuerte movilidad de la población altiplánica que en parte se corresponde

---

<sup>19</sup> Estas consideraciones me permiten tomar distancia de conceptualizaciones sobre grupos étnicos como hechos o entidades pre-existentes que pudieran ser parte de la literatura referida en este trabajo, pero que no son parte central de mi argumentación, sino del estado de la cuestión sobre las economías, migración, festividades y otros temas afines a mi estudio.

con constantes históricas de migración desde las regiones altoandinas hacia la capital; pero destaca entre otras regiones por la continuidad de su movilidad en la zona sur donde por siglos establecieron rutas comerciales aún vigentes. Su traslado a Lima ha significado además un crecimiento de sus actividades de comercio y empresa, cuyas lógicas son identificables desde el lugar de origen hasta donde sea que se trasladen. Las redes y reciprocidades desplegadas en los espacios urbanos atraviesan el grueso de las actividades económicas reseñadas, incluyendo aquellas fuera de la legalidad que merecen estudios específicos.

#### **1.5.4. Tierra festiva**

Otro rasgo que caracteriza a la región es su mundo festivo. La danza y la música atraviesan todos los aspectos de la vida en las comunidades andinas, desde los ritos del ciclo vital y productivo hasta las actividades vinculadas al calendario católico y conmemorativo. En este ámbito Puno se destaca especialmente por una copiosa lista de manifestaciones dancísticas y musicales que conforman sus festividades. Esta diversidad y magnitud se reflejan en sus 726 danzas (Portugal 2019) y las aproximadamente 420 festividades que se celebran en la región durante todo el año (INEI 2013). En 1985 se le otorgó oficialmente la denominación de “Capital Folclórica del Perú”, término acuñado por el antropólogo José María Arguedas en su célebre artículo “Puno, otra capital del Perú” en 1967, tras su participación como jurado en el III Gran Concurso Folclórico Departamental por las celebraciones de Candelaria<sup>20</sup>.

La más representativa y masiva de sus fiestas es justamente Candelaria, declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO el 2014. En Candelaria se presentan anualmente alrededor de 200 conjuntos de danza y música de toda la región, entre las denominadas “danzas autóctonas” y “danzas mestizas” o de “trajes de luces” por lo llamativo de la indumentaria, que participan en la veneración de la Virgen y en el concurso folclórico, un evento que se ha convertido en un masivo espectáculo en las últimas décadas. La Cámara de Comercio de Puno (2020) estima que el 2020 la festividad generó un movimiento económico de más de 123, 5 millones de soles<sup>21</sup>, cifra que representa un incremento del 8,8% (10 millones de soles)

---

<sup>20</sup> Calsín, René. 2011. “Arguedas y la otra capital del Perú.” *Los Andes*, 16 de noviembre. Accedido el 22 de agosto de 2021. <http://www.losandes.com.pe/oweb/Cultural/20110116/45328.html>.

<sup>21</sup> Tipo de cambio al 20.08.2021: 1 euro = 4,78 soles peruanos

con respecto al año anterior<sup>22</sup>. Las cifras dan una idea del gran impacto económico de la festividad, tanto de la inversión de los miembros de los conjuntos, como las ganancias del mercado turístico y comercial que atiende las demandas para la producción de la fiesta.

Si bien es el ejemplo más grande, Candelaria no es la única de grandes proporciones, ni se celebra únicamente en Puno. Fiestas como los Carnavales de Juliaca, la Fiesta de Tata Pancho en Yunguyo, la Fiesta de las Cruces de Huancané o la festividad de San Pedro y San Pablo de Unicachi son también importantes eventos que reúnen a migrantes que retornan a sus pueblos, pero además se festejan en las ciudades donde actualmente residen, como Lima. Aunque las festividades religiosas son las más grandes y visibles por reunir a gente de pueblos y provincias en común, la cultura festiva que investigo no se reduce a estas. Incluye eventos familiares, sociales y conmemorativos donde se despliegan elementos culturales y socioeconómicos compartidos que exaltan su pertenencia regional.

#### **1.5.5. Puneños y su éxito socioeconómico en Lima**

Las migraciones del siglo XX en Lima significaron un cambio del perfil demográfico del país. La capital peruana es el centro de atracción principal de la población, porque centraliza el poder económico y político, de modo que solo Lima Metropolitana concentra el 47,8% de los inmigrantes de todo el Perú. Los migrantes de Puno solo representan el 2,5% de un total de 8,5 millones de personas, pero la distribución general de los inmigrantes es bastante diversa, siendo Junín (11,7%) y Áncash (8,7%), comprensiblemente regiones colindantes de Lima, de donde proviene la mayoría (INEI y OIM 2015). Además, estas cifras solo reflejan a la población nacida en Puno y no a sus descendientes nacidos en Lima que también comparten una cultura y *habitus* en común relevante para este estudio.

En términos económicos, la presencia migrante en Lima es fundamental para sus procesos productivos, pues suma el 45% de la fuerza laboral en la región. De la productividad laboral, los rubros de manufactura, transporte y comercio son destacables porque han sido tradicionalmente los sectores donde las primeras generaciones de migrantes altoandinos se desarrollaron en la capital, desplegando sus éticas y formas

---

<sup>22</sup> Para sus estimaciones, el estudio se concentró en los gastos efectuados los tres días principales de la festividad. No obstante, cabe clarar que el ciclo de celebraciones dura dos semanas.

de organización del trabajo derivadas de sus culturas productivas. Los trabajadores inmigrantes ocupados en manufactura aportan el 48,4% de la productividad laboral del sector a nivel departamental; mientras transporte y almacenamiento 48,1%, y comercio 47,5% (INEI y OIM 2015).

Aunque no dispongo de cifras específicas para la población puneña en Lima, existen ejemplos sobresalientes de su dedicación a estas tres actividades, especialmente al comercio como los casos mencionados líneas más arriba, donde resalta Gamarra, el emporio textil más grande del país, con un total de 27 280 empresas que en el 2016 generaron 6 618 millones de soles en ventas (INEI 2017). Este crecimiento muestra un cambio respecto a la situación de los migrantes pioneros del siglo XX que durante su inserción urbana realizaron oficios precarios o dependientes pero con el tiempo sentaron las bases para la reproducción y prosperidad de sus negocios y de sus descendientes.

Es claro que el éxito socioeconómico no es generalizable a una población tan grande y variada. Sin embargo, el aumento de los ingresos y la mejora de las condiciones en relación a la vida rural tras décadas de trabajo urbano, han estimulado una relativa movilidad social vinculada a rasgos descritos en este capítulo que los distinguen de otras poblaciones. A través del éxito socioeconómico aludo al crecimiento de sus negocios, su rentabilidad y continuidad en el tiempo; además de mejores oportunidades y acceso a servicios sociales básicos como vivienda, salud y educación, esta última sobre todo desde la segunda generación de migrantes. Pasaron de ser vendedores ambulantes, trabajadores de limpieza u obreros a tener pequeños negocios y talleres de manufacturas que actualmente son empresas medianas, galerías textiles o mercados asociativos. Para la formación de sus negocios, y en general su arribo a la ciudad, han requerido de capitales sociales y económicos provistos por una serie de dinámicas observables en el mundo festivo, que a la larga impactaron en su economía material, es decir, en su éxito como empresarios y ciudadanos. Ese éxito tiene también un componente social, trasciende los indicadores clásicos de movilidad en tanto bienestar medible (ingresos, educación, ocupación y riqueza), e incluye el reconocimiento progresivo de sus logros por sus habilidades empresariales, su posicionamiento como grupo de prestigio mediante sus espacios festivos; que cuestionan las jerarquías socioculturales sufridas por las primeras generaciones de migrantes. Aunque su reconocimiento no es generalizado, el estatus de comerciante exitoso no es poca cosa en un país y época que sobrevalora el “emprendedurismo” como medida del progreso, donde la creación del negocio propio es una fuerte aspiración. Mi investigación no pretende medir indicadores

socioeconómicos para dar cuenta de tal éxito, sino ilustrar el proceso de cambios y logros que se expresan en sus formas de hacer economía y despliegue de lo festivo. Finalmente, expondré cómo se reflejan las jerarquías construidas históricamente por atribuciones étnico-raciales y las desigualdades de la sociedad peruana en el mundo festivo, y también cómo este crea y reproduce sus propias desigualdades, para ubicar los alcances de dicho éxito y esbozar sus implicancias en el conjunto de la sociedad peruana.

## CAPÍTULO II

### ANTECEDENTES TEÓRICOS Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Este capítulo es una revisión de la literatura académica sobre los temas generales de mi investigación, cuyo objetivo es brindar un enfoque comparado a través de conceptos y teorías útiles para comprender mejor los fenómenos que emergieron en el trabajo de campo. Esta articulación de resultados etnográficos y revisión bibliográfica me permite establecer ejes transversales de análisis y ubicar sus particularidades a través de mis reflexiones. Voy a detenerme solo en los aportes más relevantes que se asemejan o son significativos para mi enfoque, sin la pretensión de resumir o presentar una panorámica de la discusión antropológica en estos temas. Expondré las ideas más específicas de mi argumentación en diálogo con mis hallazgos a lo largo de cada capítulo para entenderlas en sus contextos de producción.

#### 2.1. Dones y reciprocidades en movimiento

Marcel Mauss es sin duda el principal referente de los estudios sobre reciprocidad. En su centenario *Ensayo sobre el don* analiza una serie de intercambios y contratos que “siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero en realidad, son entregados y devueltos por obligación” (2009, 70). Ofrece múltiples referencias de estas prácticas en diversas sociedades y los numerosos estudios posteriores han mostrado que la reciprocidad es un fenómeno universal y fundamental para la construcción de lo social. Sus reflexiones han motivado variados enfoques pero es Sahlins (2017), quien sintetiza mejor la noción de reciprocidad como una relación “entre” la acción y reacción de dos partes, una forma de dualidad.

La valía de su obra radica en su amplia visión comparativa sobre la moral y la economía que rodea los intercambios no mercantiles en sociedades de diversas épocas (antigüedad grecolatina, celtas, india védica, etc.) y geografías (Asia, África, Europa, América). Estos intercambios se basan en lo que denomina dones, aquellos bienes, riquezas y objetos simbólicos, favores, ritos, fiestas, etc., que conforman un *sistema de prestaciones totales* donde los individuos y los grupos intercambian todo entre sí. Sus rasgos más importantes son su carácter colectivo y cíclico, y la obligación social de reciprocitar para el mantenimiento de las relaciones sociales.

En primer lugar, todo don entregado obliga a devolver, crea un compromiso de retribución que establece la reciprocidad en forma de vínculos y alianzas<sup>23</sup>; de modo que no se realiza libre ni desinteresadamente. Recibir un don implica más que beneficiarse de algo, implica la aceptación de un desafío de devolución que supone también el mantenimiento del honor. En segundo lugar, los dones rotan constantemente entre los miembros de un grupo social, creando un sistema en movimiento con personas siempre dando y recibiendo, siempre en deuda. Las relaciones así inscritas en una lógica cíclica, suponen tiempo y la noción de crédito; esto es, el don debe devolverse en un plazo, pues se necesita tiempo para efectuar cualquier contraprestación. En tercer lugar, este sistema tiene la finalidad moral de generar vínculos amistosos entre las partes involucradas. Todos intentan superarse en generosidad y dar los mejores regalos entre sí, por lo que pueden emerger rivalidades por entregar obsequios de mayor valor. Entonces, los intercambios no se reducen a los bienes útiles o simbólicos en sí, sino son fuente para acumular riqueza social: redes, amigos, favores y prestigio.

Mauss concibe al intercambio de dones como un *hecho social total* porque pone en movimiento a la sociedad y sus instituciones, al ser a la vez jurídicos, económicos, religiosos, estéticos, etc. Son hechos totalizantes porque combinan múltiples aspectos de la práctica social y varias instituciones que constituyen a una sociedad (Godelier 1998). El *hecho social total* es un concepto y a la vez una perspectiva que exige recomponer el conjunto social sin divisiones, pues a través de él se abren una serie de dinámicas más complejas que explican la sociedad. Hasta aquí la *apjata* del Altiplano peruano coincide con lo conceptuado sobre el don y puede entenderse bajo dicha perspectiva: es un tipo de intercambio de bienes y favores para la realización de fiestas (principalmente cerveza y dinero), un compromiso de reciprocidad que activa una cadena de solidaridades entre individuos y grupos. En este caso, la sociedad en cuestión sería la población de origen altiplánico, un grupo que comparte rasgos culturales en una larga historia que se diferencia dentro del conjunto de la sociedad peruana. Si bien los intercambios no bastan para explicar la totalidad de lo social, este enfoque es útil para ejemplificar distintos

---

<sup>23</sup> Se ha criticado mucho a Mauss por su explicación del *Hau* como la fuerza sobrenatural que obligaría a las personas a la tríada de dar-recibir-devolver el don. No hace falta entrar en detalles sobre su mistificación de un hecho social, indicada ya por varios antropólogos, entre los cuales quizás Godelier (1998) ha sido el más esclarecedor. Me parece importante, sin embargo, tomar distancia de su afirmación justamente explicitando el carácter sociocultural del don, sin descartar otros aspectos de sus aportes al identificar la dinámica básica de estos intercambios.

ámbitos de acción que caracterizan a la cultura del Altiplano andino, cuyas dimensiones se ilustran en las *apjatas*.

Por otro lado, existe un vínculo primordial entre el don, el parentesco y la religión anclado en la reciprocidad. Polanyi mediante sus estudios histórico-antropológicos de diversas sociedades precapitalistas ubica a la reciprocidad como una forma primordial de integración de la economía, una economía que por ende está incrustada en las relaciones sociales, esos vínculos entre las personas que históricamente han sido mantenidos a través de instituciones específicas: “El grupo familiar, el estado, la magia y la religión son las esferas no económicas más sobresalientes a las que se encontraba ligado el proceso económico en las primeras sociedades. Estos elementos son también los generadores de los sistemas de estatus de los cuales tienden a ‘desligarse’ finalmente las transacciones económicas” (1994, 133). Son las relaciones sociales entre individuos y grupos las que ponen en movimiento los objetos y favores que constituyen los dones, como resultado de distintas voluntades personales y necesidades impersonales por establecer vínculos de solidaridad y/o dependencia (Godelier 1998, 151). De ahí se deriva el *sistema económico* planteado por Polanyi (1994), como un ente conformado por relaciones sociales y formas de organización diversas para responder a las necesidades económicas del grupo. Las *apjatas*, por ejemplo, constituyen un sistema de relaciones que proveen mecanismos de construcción y acumulación de capitales variados. Son un sistema en sí mismo y a la vez parte de un sistema más grande, de una forma de hacer economía destacable entre los altiplánicos, orientada a redes de reciprocidad y otros tipos de intercambio. Se podría incluso insertar este sistema en una lógica mayor de reciprocidad en los Andes, como marco histórico y geográfico general. La reciprocidad atraviesa las variadas esferas de la vida de la población andina, mientras las *apjatas* son una expresión específica en los momentos festivos que crean, fortalecen o celebran vínculos de parentesco y sociales en general. Ahí se despliegan una serie de valores y prácticas culturales compartidas que se conjugan con nuevas lógicas propiciadas por los cambios históricos de la colonización y el capitalismo global.

Los modernos debates sobre la naturaleza de la solidaridad asociados al don se han dividido en dos enfoques, uno que hace hincapié en los motivos racionales y utilitarios, y otro que considera las normas, los valores y las emociones como las bases de la solidaridad. Esta diferenciación no se aleja de las dicotomías entre las economías tradicionales comunitaristas y las capitalistas racionales e individualistas, en las que predominarían distintos fines, pero no consideran los matices. Komter resalta, en

cambio, la variedad y entrelazamiento de propósitos, e indica que aunque no cubren completamente todos los motivos existentes; la afectividad, la igualdad, el poder y la instrumentalidad son dimensiones básicas de las prácticas de solidaridad. Entonces, agrega que los dones pueden ser tanto positivos como negativos; en tanto pueden crear, perturbar o socavar los vínculos sociales (2005, 191). Esta variedad pone en consideración los actuales escenarios de reciprocidad más complejos donde lógicas diversas conviven inscritas en relaciones de poder cuya historicidad hay que tomar en cuenta.

La reciprocidad ha sido considerada como elemento esencial en la organización socioeconómica de la sociedad andina desde mucho antes de la colonización española. Desde una perspectiva histórica, John Murra (1975a) sostuvo que la reciprocidad, junto con la redistribución y el control vertical de los pisos ecológicos fueron los principios fundamentales de la organización andina, a través de los cuales se establecían distintas relaciones: mientras los miembros de los *ayllus* estaban unidos por parentesco y respondían a relaciones recíprocas igualitarias, el Estado Inca se vinculaba con estos en relaciones recíprocas asimétricas y de redistribución. Aunque la Colonia dismanteló el modo de producción estatal inca, las formas de reciprocidad simétrica y asimétrica subsisten de distinto modo; las primeras entre miembros de una misma 'comunidad' como mecanismo de adaptación a los cambios, y las segundas tanto entre individuos o con instituciones de distinto estatus, que pueden conducir a la acumulación desigual de riqueza. Al respecto, Noack (s/f)<sup>24</sup> hace una importante observación considerando los aportes de Graeber para la historización de los conceptos de reciprocidad y redistribución. La autora subraya cómo el Inca como jerarquía central, acumulaba las riquezas logradas por la *mita* "por derecho propio", resultado de guerras de conquista y representaría todo lo contrario a la reciprocidad; mientras las jerarquías locales sirvieron como canales de redistribución que contribuían al surgimiento de clasificaciones sociales.

Isbell (1997) sostiene que el *ayni*, el intercambio de trabajo realizado entre hogares nucleares que es la forma principal de reciprocidad entre campesinos andinos modernos, no se remontaría al pasado precolombino, sino se habría desarrollado como respuesta al ordenamiento colonial y republicano que reestructuró a las familias en unidades nucleares, en contraste a las unidades domésticas más grandes que caracterizaron a las

---

<sup>24</sup> Artículo a publicarse próximamente en la Revista Diálogo Andino.

sociedades andinas tempranas. El concepto de *ayni*, el término quechua para reciprocidad, constituye al mismo tiempo el mandato moral y la práctica concreta de reciprocidad, que actualmente se expresa en múltiples ámbitos y de diversos modos bajo la lógica de fondo de que la manera en que tratamos a los demás moldea cómo seremos tratados a cambio.

Alberti y Mayer (1994, 21) definen la reciprocidad como “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial”. Se trata de relaciones de interdependencia, un mecanismo que contribuye a la creación, crecimiento y mantenimiento de vínculos sociales y al mismo tiempo posee un elemento de competencia por prestigio o aceptación social. Mayer (1994, 45–46) registra tres formas importantes de intercambios de servicios en los Andes: 1) *voluntad*: obligación de una persona de ayudar a otra por el vínculo social que las une, principalmente asociada al parentesco y especificados “por la costumbre” como en la celebración de un acontecimiento en la vida del pariente 2) *waje-waje*: prestar un servicio a cambio de otro igual en el futuro como parte de acuerdos con cualquier persona, de los cuales se lleva un registro 3) *minka*: a diferencia del *waje-waje*, la retribución del servicio no se da en la misma forma recibida, sino a cambio de una cantidad de bienes especificados para cada ocasión que incluyen una comida. La lógica de estos intercambios derivados de experiencias campesinas persiste parcialmente formando redes de relaciones en la ciudad pero con cambios y mezclas de acuerdo a las circunstancias. Prácticas como las ayudas o dones “de voluntad”, los servicios ceremoniales, el registro de lo recibido y debido, el reconocimiento de la ayuda prestada mediante comidas, etc. se encuentran también en las fiestas urbanas de los altioplánicos junto al incremento del dinero entre los dones. Este fenómeno constituye una transformación de las relaciones recíprocas concebidas en los Andes, ya que en general la población campesina restringía el alcance de estas relaciones al intercambio de servicios personales y no tanto al de bienes por otros bienes, con excepción del trueque, que pertenece a otro orden de análisis (Mayer 1994, 62).

Isbell (1994) argumenta que la reciprocidad es el fundamento sobre el cual descansan el parentesco y el ritual en los Andes. Diversas etnografías sobre el parentesco lo sitúan como principio organizador sobre todo a través del matrimonio y el compadrazgo para la construcción de alianzas (Mayer y Bolton 1980). Estos estudios

muestran diferentes tipos de intercambios recíprocos en los festejos religiosos y cívico-rituales de las comunidades, donde las obligaciones y derechos están regidos por la cercanía del parentesco, diferencias de género y de generación. Desde las masivas migraciones se estudia también cómo estas reciprocidades no son solo patrones básicos de la cultura andina, sino pautas de comportamiento adaptadas a las ciudades y reformuladas también en los lugares de origen.

En las últimas décadas se ha puesto mayor énfasis en los cambios, las tensiones, contradicciones, desigualdades, jerarquías y dominación que las prácticas de reciprocidad también encierran a nivel local, regional y transnacional (Faas 2017). Se han mostrado una variedad de escenarios. Por un lado, la reciprocidad puede ser una estrategia cultural para la superación de problemas económicos ante la expansión capitalista y los cambios vinculados a los movimientos migratorios en las zonas rurales (Marcelo 2015), como en décadas previas. Por otro lado, la migración transforma las prácticas de ayuda mutua en las comunidades, y allana el camino para el resurgimiento del *ayni* como modo de acceder a capital económico, patrocinar las fiestas y mostrar riqueza, constituyendo un uso desigual de la reciprocidad (Paerregaard 2017). De aquí se desprende que aunque se asocia la reciprocidad andina a la solidaridad y a la identidad comunitaria, se trata de una relación de intercambio con múltiples dimensiones que cambia su práctica y significado en los nuevos contextos sociales y económicos. Por su parte, Walsh-Dilley (2017) en su estudio de comunidades rurales en Bolivia articula diversos niveles de análisis sobre la reciprocidad como una práctica que sirve a fines económicos, éticos y simbólicos, y crea lazos sociales que aseguran la estabilidad por su capacidad de reconciliar los intereses individuales y morales del grupo. Esta reciprocidad se lleva a cabo por estar inscrita en la identidad local campesina, la certeza y confianza de una moral compartida, y como una actividad social de unidad, donde la solidaridad implica tanto beneficios colectivos como individuales. Estas consideraciones aunque desprendidas del espacio rural son también centrales en mi argumentación, pues las *apjatas* son vistas por la gente como actos de cooperación que proveen de beneficios mutuos en una colectividad reconocida como tal, no como mero valor abstracto de búsqueda del bien común, sino porque el beneficio individual coincide con el colectivo.

La utilidad de las analogías entre la conceptualización de los dones y las reciprocidades andinas de donde surgen las *apjatas* está en ubicar sus particularidades y semejanzas como elementos enraizados en un tipo de economía tradicional presente

en diversas sociedades, aun cuando se transforma constantemente hasta conjugarse con ciertas lógicas mercantiles que han monetarizado la reciprocidad. Aunque no excluye la posibilidad de tensiones, desigualdades e intereses múltiples, no habría una convivencia equilibrada de ambas lógicas económicas en la dinámica de las *apjatas*: las relaciones personales y los valores culturales desempeñan un rol predominante en comparación con las del capitalismo. El carácter social de los intercambios prevalece.

## 2.2. Capitales y relaciones sociales

Marshall Sahlins (2017, 167) en la misma dirección de Polanyi, incide en que “todo intercambio, al encarnar cierto coeficiente de sociabilidad, no puede ser entendido en sus términos materiales separado de sus términos sociales”. Godelier (1998, 12) va más allá en su comparación de las sociedades aldeanas o tribales donde las personas dependen de sus relaciones sociales y su pertenencia a un grupo para vivir; con las capitalistas donde pertenecer a una familia no proporciona a nadie la seguridad de sus condiciones de existencia sea cual fuere la solidaridad entre sus miembros. Ese contraste entre el carácter social de los intercambios en las economías tradicionales y el universalismo impersonal del ordenamiento capitalista responde a desarrollos históricos distintos que hoy en día interactúan más de cerca. La presentación antagónica de ambos modelos es útil para entender el trasfondo cultural, pero hace falta agregar los matices y cambios que se evidencian por la expansión del mercado global, donde las sociedades personalistas también participan de modo heterogéneo. Comparativamente, esta expansión ha favorecido a poblaciones con una larga tradición manufacturera y de intercambio comercial frente a otras que no comparten esa historia, creando nuevos escenarios y economías más complejas que, particularmente con las migraciones, estimulan un sentido de solidaridad entre coterráneos.

La incursión de lógicas capitalistas no merma necesariamente la relevancia de las relaciones personales en el funcionamiento de estas sociedades. No se puede asumir, siguiendo un patrón europeo, que el desarrollo industrial y mercantil deteriora las relaciones personales, o incluso las reemplaza por las de tipo calculado y meramente competitivo. El don persistiría en sociedades cuyo funcionamiento se erige principalmente en la producción y el mantenimiento de las relaciones personales entre individuos y grupos, cuyo estatus es potencial o realmente equivalente (Godelier 1998, 26). Esto sucede al interior de poblaciones específicas con reconocimiento de un origen

cultural común, como los altioplánicos que interactúan en base a dicha pertenencia, pero no sería aplicable a nivel de la sociedad peruana en general porque está conformada por variados grupos a los que se les atribuyen jerarquías étnicas y sociales, con diversas experiencias de exclusión y desigualdad. Lo importante del planteamiento del autor es que la continuidad del don se halla en todos los ámbitos de la vida social en los que las relaciones personales continúan ejerciendo un rol dominante, lo que en el Perú al interior de sus grupos diversos, es más la regla que la excepción. La población altioplánica combina ambas lógicas, la capitalista que gira en torno a las mercancías y ganancias, y la de economías tradicionales basadas en relaciones personales dentro de su propio sistema de reciprocidad que la impulsa al éxito capitalista. Son capaces de generar tanto el capital económico como el social, complementaria y paralelamente, a través de este sistema de apoyo mutuo. Entre los altioplánicos la economía no es una mera forma de transacción de mercancías que desplaza o se interpone sobre las relaciones sociales, sino que encarna una suerte de *continuum*: el establecimiento de relaciones sociales de reciprocidad es la clave para el mantenimiento de sus propias formas de economía y su inserción en un sistema capitalista. No hay contradicción, aun con lo contrastante de la 'razón instrumental' en pro del interés, y el principio de reciprocidad. La lógica del don traspasa la racionalidad del ordenamiento capitalista moderno, y a la vez, esta lógica impregna las relaciones personalizadas del don.

Explicitadas las bases sociales del don y su mantenimiento, queda ahondar en el siguiente nivel, el entrelazamiento de los individuos en forma de redes de reciprocidad. En la configuración de las redes, la noción de *capital social* en sentido bourdieano brinda un marco general. El capital social consiste en una serie de obligaciones y relaciones sociales con la capacidad de convertirse en capital económico, y a su vez depende de la totalidad de individuos que forman parte de las mismas redes de relaciones (Bourdieu 2000). De la pertenencia a un grupo se derivan beneficios que constituyen la base de la solidaridad que los hace posibles:

El capital social está constituido por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de *relaciones* más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos. Expresado de otra forma, se trata aquí de la totalidad de recursos basados en la *pertenencia a un grupo*. El capital total que poseen los miembros individuales del grupo les sirve a todos, conjuntamente como respaldo, amén de hacerlos -en el sentido más amplio del término- *merecedores de crédito*. En la práctica, las relaciones de capital solo pueden existir sobre la base de relaciones materiales y/o simbólicas, y contribuyendo además a su mantenimiento (2000, 148-49).

Hay una interdependencia del capital social y el económico. La reproducción del capital social demanda el esfuerzo incesante de vincularse mediante actos permanentes

de intercambio que reafirman y renuevan el reconocimiento mutuo. El trabajo de relacionarse implica un gasto de tiempo y energía, es decir, directa o indirectamente, de capital económico (2000, 153). Esta interrelación más la complejización de las relaciones sociales en espacios de migración y economía globalizada han generado una 'monetarización' de las relaciones (Buechler 1980; Moraga 2010), que en el caso de las *apjatas* es especialmente evidente.

Estas relaciones son familiares, de parentesco espiritual, de origen cultural o regional, de proximidad, etc. que entretejen redes más grandes. Cada grupo humano conformado por redes establece sus propias normas para la ayuda mutua, con alcances y límites particulares. En diferentes contextos culturales, especialmente de cambio y adaptación, el entorno más próximo como la familia y los paisanos, es la principal fuente de ayuda frente a estos desafíos. En múltiples ámbitos estas redes proveen la confianza y el soporte que, en contraste, brindarían las instituciones formales del Estado en las denominadas sociedades de bienestar con avanzados aparatos de seguridad social. Es más, en países como Perú con burocracias estatales precarizadas y altos niveles de desconfianza en ellas, el acceso a recursos varios y seguridad social radica en la práctica de mecanismos tradicionales como las relaciones personales de reciprocidad, reforzando el rol de la familia y los allegados como institución que garantiza la subsistencia, como ilustran variados estudios (Nureña 2021a; Baland et al. 2016; Barova 2008). En cierto sentido, el cultivo de las relaciones y redes asegura el futuro de sus miembros; por ello deben fortalecerse y expandirse.

### **2.3. Migración, redes y 'economías étnicas'**

Diversos estudios han mostrado que las redes de origen étnico y cultural son clave para la migración porque proveen información y apoyo colectivo en la búsqueda de empleo y la adquisición de habilidades y otros recursos necesarios para la inserción económica. Las teorías de redes han resaltado el aspecto colectivo de la migración como movimientos de conjuntos de personas vinculadas previamente –“redes que migran”– (Tilly 1990), que integran estructuras con historia y continuidad que impactan el funcionamiento de los sistemas económicos (Waldinger 1997). Las economías migrantes emergen en la búsqueda de oportunidades y la movilización de recursos a través de redes de coterráneos bajo condiciones históricas particulares como las transformaciones

de las economías industrializadas en las últimas décadas y el capitalismo global (Waldinger, Aldrich y Ward 1990).

Estudios afines se refieren a las economías étnicas como aquellas en las que cualquier grupo étnico o inmigrante crea autoempleo y participa en el control de un sector económico privado mediante los vínculos con sus paisanos; de modo que delimita el empleo creado por su cuenta de los empleos que les proporciona el mercado laboral general (Light y Gold 2000), en especial mediante negocios informales que proveen de empleo al margen del estatus migratorio y calificaciones educativas en los países occidentales (Ramadani et al. 2019).

Resaltan aquellas poblaciones migrantes en todo el mundo que crean sus propias empresas de venta al por menor y negocios de servicios relacionados a capacidades o áreas de comercio aprendidas en su lugar de origen. Su comprensión demanda abordar los motivos, valores y habilidades especialmente en situaciones de ‘brecha étnica’<sup>25</sup> expresadas en discriminación y acceso limitado al mercado de trabajo (Dana 2007). Una analogía algo más cercana a mi análisis, aunque el concepto ha caído en desuso en las teorías contemporáneas<sup>26</sup>, sería las “minorías intermediarias” (*middleman minorities*), aquellas poblaciones especializadas en el intercambio y comercio en sociedades precapitalistas, aunque posteriormente el término se expandió para referirse a poblaciones comerciantes en todo el mundo que tienen una tradición histórica en esta actividad (Light y Gold 2000, 6-7). Armenios, chinos, parsis, judíos, marwaris de India, hausa de Nigeria, entre otros, son los ejemplos clásicos. También abarcan labores de agentes, contratistas de mano de obra, cobradores de alquileres, prestamistas, etc. por su carácter intermediario entre diferentes sectores; pero predomina su dedicación al intercambio. Se trata de poblaciones móviles con largas jornadas de trabajo, una fuerte orientación al futuro y al ahorro que los habilita para la acumulación de capital (Bonachich 1973). Históricamente esa movilidad que implicó constantes estadías fuera ha resultado en un alto grado de solidaridad interna que daría sentido a su inserción social y

---

<sup>25</sup> Otras investigaciones aluden al énfasis en la etnicidad en detrimento del factor de clase social y género, ignorando ciertos casos en los que a pesar de la discriminación racial, los empresarios de origen étnico empezaron o restablecieron sus negocios familiares apoyándose en sus fortalezas materiales o de clase (Mulholland 1997).

<sup>26</sup> Las críticas a ciertas limitaciones de las teorías de las minorías intermediarias indican su énfasis en contextos del “Tercer Mundo” implicando que las sociedades de mercado avanzado no tendrían ese capitalismo tradicional, su aplicación solo a grupos con tradiciones históricas en el comercio, y su tendencia a quedarse en la marginalidad de un “antiguo capitalismo étnico” aún no penetrado por el capitalismo moderno, sin abordar así la inserción y prosperidad de estas poblaciones en las sociedades industriales avanzadas (Light y Gold 2000).

prosperidad en la actualidad. Dicha solidaridad es vital para su posición económica porque interviene en la distribución de los recursos (capital, crédito, condiciones de compra, información, capacitación, mano de obra, empleo) y ayuda a controlar la competencia interna (1973, 586). Posteriormente Kotkin (1993) refiere como *tribus globales* a aquellos grupos étnicos caracterizados por su gran movilidad y conocimiento cosmopolita que han impactado profundamente la economía global por su historia compartida basada en una fuerte identidad étnica y dependencia mutua, redes globales ancladas en la confianza étnica que permiten al grupo funcionar colectivamente y una creencia en la innovación tecnológica y científica. En dirección similar, las llamadas *redes empresariales diaspóricas* aluden a las diásporas históricas de aquellas poblaciones que por siglos trascendieron los límites del estado-nación, llevando a cabo comercio transcultural principalmente entre Europa y Asia. Estas redes contribuyeron a la integración de la economía global, aunque su carácter actual ha sido casi únicamente atribuido a las acciones y omisiones del colonialismo e imperialismo de potencias occidentales u orientales destacadas (Baghdiantz McCabe, Harlaftis y Pepelasē Minoglou 2005). Esta perspectiva de larga duración muestra que la “diáspora comercial” fue crucial para el comercio internacional mucho antes del siglo XX y brinda un panorama de las raíces de la economía moderna, donde aun el sentido de identidad y comunidad tienen impacto en el mercado globalizado.

Es posible identificar en algunos de estos rasgos a los aymaras por la historicidad de su desempeño comercial de carácter transfronterizo, el bagaje cultural que resulta en una ventaja para sus experiencias de migración, su gusto por la innovación y apertura al mercado global. En menor medida, se asemejan también a las *tribus globales* o *redes diaspóricas*, aunque su alcance es más bien regional pero a nivel global recién empezaría a despegar y muestra su potencial empresarial, sobre todo en sus crecientes alianzas comerciales con los chinos. Estas teorías tienen limitaciones como no explicar la diferenciación social interna ni los casos ‘no exitosos’, pues no existe ninguna combinación de rasgos culturales que asegure la prosperidad económica porque siempre se interactúa con un contexto social e histórico que impacta a la gente de distinta manera. No obstante, aciertan en su mirada a la historia, los valores y las redes desarrolladas como posible fuente de beneficios económicos, más lo que agrega Kotkin para las últimas décadas, el énfasis en la adquisición de conocimientos y las perspectivas cosmopolitas en la creciente economía global. Estos aportes ayudan a historizar las experiencias de poblaciones afines y complementan nuevos enfoques que trascienden la mirada a sus

economías como meramente tradicionales y apartadas del capitalismo moderno, o por el contrario, la mirada que sitúa su incursión en el mercado solo como imperativo del capitalismo que los empujaría por la necesidad de subsistencia, ignorando la tradición comercial. Su relevancia radica en tematizar cómo estos empresarios logran insertarse en los nuevos contextos mundiales con su propia historia y fórmula empresarial, a menudo dominando áreas económicas específicas.

Por ejemplo, investigaciones sobre los judíos en Estados Unidos, que dominan ámbitos particulares como la industria del diamante, resaltan sus ventajas comparativas en eficiencia gracias a instituciones comunales que respaldan sus transacciones por su capacidad y fiabilidad en el cumplimiento de contratos crediticios. Conforman así instituciones comunitarias fundamentales que explican tanto la infraestructura del sector como los líderes del mismo (Richman 2006). Vista en la larga duración, los cambios económicos y demográficos en la historia judía como su especialización en ocupaciones urbanas y su diáspora serían consecuencias de una transformación al interior (200 a.C. – 200 d.C), cuando la religión se enfocó en la literacidad y la educación. Así se habrían trasladado a nuevos lugares en busca de oportunidades en la artesanía, el comercio y los préstamos de dinero, por un lado; y su inversión en educación les permitía dedicarse a labores calificadas que se tradujeron en una ventaja para ellos (Botticini y Eckstein 2007). Similarmente, los chinos apelan a su bagaje cultural y sus redes en espacios de migración. Familias de expatriados chinos en el sudeste asiático han creado exitosos conglomerados de negocios en base a sus fuertes y duraderas “redes de bambú” que han estimulado la transición del comunismo al capitalismo en China y han facilitado la integración de las economías en la región (Weidenbaum y Hughes 1996). Mientras tanto en diversos países aun con menor presencia como en España, las familias chinas articulan alianzas de ayuda para conseguir empleo y “mecanismos paralelos de circulación de dinero y bienes”, que sería clave para su prosperidad empresarial, reflejada en su expansión comercial y capacidad de acumulación de capital (Moraga 2010). En el caso sudamericano, destacan también los kichwa otavalo de Ecuador, con una histórica tradición de movilidad comercial y producción de artesanías textiles. Al buscar nuevos mercados se abrieron a la migración transnacional hacia espacios donde se han caracterizado por el autoempleo y su dedicación a la venta en ferias mediante una sólida organización familiar y redes de paisanos que han elevado su posición económica (Maldonado 2004; Sobczyk 2015).

En contextos de migración internacional existe el paradigma de la *Mayoría-minoría* de acuerdo al cual, las “minorías étnicas y raciales” tendrían características socioeconómicas inferiores a las poblaciones locales blancas debido a la discriminación e inequidad. Sin embargo, los asiático-americanos desafían esta visión convencional, pues al menos en promedio muestran altos niveles de éxito socioeconómico en los Estados Unidos (Sakamoto, Goyette y Kim 2009), debido en parte a sus redes sociales y ética de trabajo (Lueck 2016). Aun cuando es una afirmación gruesa que deja fuera los matices entre las varias nacionalidades asiáticas y en su interior, y considerando además las distancias nacionales y socioculturales con la población altiplánica, esta referencia sirve para ilustrar cómo este grupo específico, a pesar de la exclusión histórica, ha forjado logros excepcionales tras décadas de migración urbana en los países andinos.

En el ámbito económico mundial hoy, estas redes de migrantes también se articulan con otras de distintos orígenes, dando lugar a redes interétnicas y diaspóricas, formas de ‘economía informal’, operaciones y alianzas a pequeña escala, etc. que crean un flujo transnacional de bienes y personas visto como estrategias de la “globalización desde abajo”. La comprensión de este fenómeno implica un abordaje histórico de las comunidades, redes y nodos activos en el comercio de larga distancia, como en los estudios de la nueva conectividad interasiática (Marsden y Skvirskaja 2018). Estas redes interétnicas también descansan en la confianza, como se manifiesta en el comercio entre países andinos, favorecidos por el entrelazamiento de las relaciones sociales y comerciales de una forma semejante a las prácticas de negocio habituales en Asia; por lo que las afinidades entre ambas regiones posibilitan acuerdos comerciales (Müller 2018). Confianza y cooperación como prácticas que surgen dentro de una población del mismo origen cultural especialmente en la experiencia migratoria donde las personas se necesitan unas a otras, devuelven el foco a la cultura como impulsora de la inserción social y la prosperidad.

#### **2.4. Cultura, inserción social y éxito económico**

Las redes proveen información y contactos, pero la cultura compartida de cada grupo étnico o nacionalidad es lo que los articula en una red, les otorga pertenencia y acceso a esta. La cultura se despliega, reformula y transforma en los nuevos contextos pero también muestra cierta consistencia con el potencial de mantener al grupo unido y fomentar la inserción social o proveer beneficios económicos. Aunque no ha sido

inicialmente pensada para espacios migratorios, la perspectiva de la *economía moral* ofrece algunas luces por su interés en la interacción de las prácticas culturales -valores, normas, relaciones- con los comportamientos económicos. Resalta el énfasis de Scott (1976) en los valores cuando identifica una “ética de la subsistencia” que si bien empieza en el ámbito económico, implica el abordaje de la cultura y la religión. Weber había precedido los intentos de comprensión de las motivaciones de los actores económicos y cómo los cambios en la esfera de valores están conectados con los cambios en la economía y la sociedad, es decir, cómo se influyen mutuamente estos valores con las estructuras sociales y los modos de vida cambiantes en la historia (Weber 2011, 1959). En la línea de trabajos más recientes como el de Hann (2016), también aludo a una dimensión moral, una suerte de éticas culturales que implican una base colectiva y sistémica en valores compartidos a largo plazo, conectando esta dimensión con los cambios en la economía material, en referencia al dinero. Se ha destacado el rol que desempeñan los valores durante la migración, especialmente cuando están fuertemente ligados al origen étnico, ya que una fuerte identificación puede conducir a una preferencia por crear empresas vinculadas a las propias redes étnicas, además de una motivación para servir a su comunidad. Dana precisa esta serie de regularidades en ‘economías étnicas’ de todo el mundo:

Dichos valores se manifestarán a menudo en las prácticas empresariales del empresario, incluidas las prácticas de empleo, el endeudamiento y el enfoque del servicio al cliente, aunque también hay pruebas de que los empresarios étnicos comparten valores universales que no están relacionados con su etnia. Ejemplos de estos valores universales incluyen el individualismo, el logro, la competitividad, la asunción de riesgos y una fuerte ética del trabajo. El propio acto de emigrar puede reflejar algunos de estos valores empresariales (Dana 2007, 804).

Los valores, actitudes y creencias culturales que impulsan estas economías son transmitidos por la familia y reforzados en la comunidad de migrantes. Entre asiáticos socializados en valores y filosofía confuciana -especialmente en China, Korea, Japón- se expresa la noción de que los seres humanos son perfectibles si trabajan muy duro para lograrlo (Sakamoto, Goyette y Kim 2009). En particular, muestran una marcada ética laboral que, por un lado, exalta el valor del trabajo, y por el otro, regula el gasto, estimulando el ahorro y la frugalidad dentro de una tradición cultural forjada siglos atrás, pero que se corresponde con los rasgos propicios para la emergencia de la moderna empresa capitalista occidental (Moraga 2010, 200). Estas éticas se conjugan con la cooperación, lealtad y objetivos a largo plazo vigentes entre los chinos en diversos contextos (Boissevain y Grotenberg 1986).

Líneas investigativas similares han registrado cómo las particularidades culturales tienen consecuencias económicas en el desarrollo de sus poblaciones incluso siglos después porque se desenvuelven como motor de su historia. Por ejemplo, a menudo se considera la religión como parte de la cultura, pues ha sido también el espacio para el desarrollo de valores y experiencias específicas para sus sociedades. El caso citado sobre la transición ocupacional de los judíos de campesinos a comerciantes por transformaciones religiosas destaca además por el impacto de sus desarrollos históricos en la economía (Botticini y Eckstein 2007). También la historia de la religión islámica está llena de enseñanzas económicas que posibilitan y estimulan la actividad empresarial incluso siendo considerada como una *entrepreneurial religion* (Gümüşay 2015), mientras que actualmente diversas religiones y motivos culturales proporcionan prósperos mercados étnicos como fuentes de independencia económica para migrantes africanos en Reino Unido (Ojo 2019). Asimismo, los kichwa otavalo evangélicos en España han capitalizado su pertenencia étnica, convertida en el sello de su movilidad. Sus prácticas religiosas experimentan transformaciones vinculadas a los requerimientos de su ocupación comercial; creando nuevas festividades que aportan a la cohesión social y evidenciando la interacción entre religión y economía en el contexto migratorio (Sobczyk, Soriano y A. Caballero 2018; Sobczyk 2015).

## **2.5. Economías rituales o la articulación de fiestas y economías**

La antropología tiene una amplia tradición abordando la estrecha relación de economía y religión en sus formas rituales, sobre todo en las sociedades no occidentales, en contraste a las europeas que suelen marcar distinciones entre ambas esferas. Uno de los primeros en referirse explícitamente a la “economía ritual” fue Metcalf (1981), quien relaciona los ritos mortuorios entre los Berawan de Burneo con factores económicos. Él concibe los rituales como sistemas simbólicos de significado que no pueden ser reducidos a beneficios económicos, y muestra cómo la disponibilidad desigual de recursos influye en la variación de los ritos. Otra clave de su argumentación es que ciertos aspectos de los ritos son mejor explicados en términos económicos, mientras que otros solo pueden ser entendidos en un análisis simbólico. De ahí asume una perspectiva ecléctica que se aleja de intenciones clasificatorias *a priori* de los hechos, sin divisiones de las esferas de pensamiento e interacción social, cuya comprensión se corresponde con una lectura afín al holismo de las sociedades tradicionales. En similar dirección apuntaba

Dumont (1970, 258) con la idea de que la acción deriva su significado de determinadas relaciones y sistemas de valores, es decir, del marco de referencia cultural. Desde una perspectiva comparativa, argumentaba que los rasgos particulares no tomados en sí mismos, sino en su posición concreta dentro de un sistema, pueden tener un significado completamente diferente de acuerdo a la posición que ocupan, por lo que se requiere tomar en cuenta los valores que las sociedades han elegido para sí mismas. Aproximaciones recientes como la de Hardenberg (2017a) retoman la noción de Dumont y ante la dificultad de distinguir y precisar los conceptos de religión y economía evitan las clasificaciones para ocuparse de la economía ritual, donde el intercambio recíproco y el aprovisionamiento estarían incrustados en relaciones sociales (entre seres humanos) y/o cósmicas (humanos y no humanos) y basadas en valores culturales específicos. Se trata de un enfoque holístico que pone en relieve las conexiones entre la gente, sus acciones, relaciones y valores (2017b, 32). Es un aporte congruente con mi aproximación a las *apjatas* por sus múltiples dimensiones que demandan entender las interacciones entre economía y fiestas, en base a las relaciones y los valores culturales que las conforman.

Existe esta larga tradición de estudios de intercambio en sus formas de instituciones religiosas y rituales, donde las fiestas pueden inscribirse, pero no ha habido un interés particular en ellas y su dimensión económica, menos aún sobre su potencial como impulsores de prosperidad. Como actos colectivos, las fiestas se han conceptualizado por su función como punto de encuentro que entrañan muchas formas de sociabilidad, propician interacciones sociales y rompen con la rutina porque crean un ambiente nuevo donde se intensifica la vida y se suspende el tiempo (González 2011). Las fiestas tienen variadas dimensiones, entre las que sobresale esta capacidad de reunir y así posibilitar el estrechamiento y renovación de lazos, un rasgo resaltado numerosas veces. No obstante, las investigaciones en este punto no suelen trascender ese fortalecimiento de las relaciones y reconocimiento comunitario hacia la exploración de sus implicaciones en el desempeño económico, por ejemplo, en una población que crea estrategias colectivas para la obtención de recursos.

Desde la antigüedad romana las fiestas se constituyeron en eventos públicos consagrados a las divinidades para la realización de ofrendas o ritos que propiciaran la subsistencia y el orden social. Eran habituales y estaban asociadas a las actividades productivas pero también se realizaban como actos celebratorios de variada índole (Bringmann 1994). Los denominados ritos de iniciación o los de paso, como el

matrimonio, son también motivo de fiestas que celebran nuevas etapas en la vida de las personas, a menudo con grandes dispendios y regalos. Incluso entre campesinos alemanes de la tardía Edad Media, las bodas eran opulentas y desenfrenadas, al punto que las autoridades establecieron restricciones a los gastos y número de invitados por las deudas y ruina que podían generar (Blickle 1994). Y es que las bodas se han concebido como grandes eventos especiales, de una naturaleza distinta a las festividades recurrentes propias del calendario productivo o religioso que mantienen incluso hasta hoy su rol destacado en numerosas culturas. Este tipo de fiestas familiares, muestran las dinámicas de parentesco también importantes en los estudios de economías tradicionales y aún influyen en la vida de las nuevas poblaciones urbanas. Algunas investigaciones muestran que el énfasis ceremonial en el parentesco incrementa durante procesos de cambios sociales, modernización económica, transición e inseguridad. En Bulgaria, las fiestas y reuniones familiares fomentadas durante la época socialista para reemplazar los viejos rituales religiosos por unos seculares, continuaron y se popularizaron aún tras el término del régimen socialista en 1989 (Barova 2008). Mientras tanto, la población rural de Kyrgyzstan realiza opulentas fiestas para sus familiares que retornan de la peregrinación a la Meca, donde intercambian obsequios y comparten bendiciones y méritos religiosos como una forma de mantener buenas relaciones sociales (Bechtold 2017). Más allá de las relaciones parentales, las fiestas en general propician el fortalecimiento de las relaciones sociales ya sean comunitarias, regionales, étnicas o nacionales. Las fiestas que registra Hardenberg (2017a, 24) entre los Kyrgyz de Asia central se asemejan a las del Altiplano en su intención de renovar los lazos comunitarios, el fomento del honor y la prosperidad, su variedad, la gran inversión requerida, y su realización sobre la base del trabajo y reciprocidades dentro de una densa red de familiares, amigos, paisanos, etc.

Los cambios en las variadas festividades por la irrupción occidental también se han ilustrado en algunas investigaciones, frecuentemente como contraste a las tradicionales dinámicas rituales del don. Godelier registra la transformación del sistema de intercambios ceremoniales competitivos en Nueva Guinea tras la llegada de los europeos de la mano del desarrollo de cultivos comerciales y el trabajo asalariado. Estos decantaron en ciertos festivales de danza de carácter comercial denominados *sing sing bisnis*, que a partir de los años 60s reemplazaron a los *pig festivals*, los antiguos encuentros de carácter ritual. Se forma así una dinámica nueva que combina la economía del don con la del beneficio comercial.

Un grupo local, bajo la autoridad de un *patrocinador*, invita a otros grupos a venir a bailar a su espacio ceremonial. Cada danzante paga por bailar. El grupo anfitrión realiza dones, pero también vende cerveza, trozos de cerdo y mercancías europeas, que se han comprado para revenderlas con provecho ese día. Y, al entrar en el espacio de danza, el líder del grupo que ha aceptado organizar el próximo *sing sing bisnis* realiza un don generoso al *patrocinador* de la fiesta, un don que le será devuelto cuando este último y su grupo acudan a participar en el próximo festival.

Este ejemplo demuestra que la intrusión masiva de mercancías y de moneda (europea o de otro tipo) no destruye por sí misma la economía de dones, no arrastra al potlatch hasta sus límites ni tampoco lo hace desaparecer. Para ello son precisos otros factores, no económicos, tales como transformaciones culturales, o ideológicas, que afecten profundamente a la sociedad (Godelier 1998, 223–24)

La dinámica de estos festivales se asemeja a la de los conjuntos de “danzas mestizas” en festividades masivas del Altiplano, donde se incorporó el pago por la participación, una organización directiva y mercantil, y la lógica rotativa de reciprocidad entre los patrocinadores. Sirve para ilustrar cómo se articulan los dones y las mercancías en el espacio festivo sobre la base del mantenimiento de relaciones personales.

La complejidad contemporánea de las fiestas en los Andes, sean religiosas o seculares, ha sido escasamente relacionada con su impacto económico. El carácter ritual y performativo de las fiestas ha tenido mayor protagonismo por su capacidad de representación y creación de identidades, imaginarios, valores, distinciones y jerarquías sociales (Tito 2012; Portilla 2014; Mendoza 2001; Cánepa 1994). Además se elaboraron estudios sobre los cambios a escala local y global que generan tensiones y reconfiguraciones en las nociones de “tradición y modernidad” en los elementos de las fiestas como música y danzas (Guss 2000; Cánepa 2001; Romero 1993; Urbano 1992); así como las escenificaciones del poder y la nación (Rossells 2011; Abercrombie 1992). Entre estos cambios destacó la migración al generar adaptaciones y reformulaciones de las culturas campesinas en las urbes a través de fiestas en el espacio público, que movilizan importantes recursos sociales y económicos desde las comunidades de origen y actúan como instrumento político-cultural para un reconocimiento ciudadano en situaciones de exclusión social (Cánepa 2006). Existen notables enfoques históricos sobre los cambios y continuidades en las fiestas andinas a través de las artes y la religiosidad que muestran las interacciones de la cultura andina, europea y los distintos estamentos de la sociedad colonial (Gisbert 2016); así como la creación de tradiciones e identidades en torno a fiestas paradigmáticas como Candelaria, que en el fondo implican luchas por el ascenso social, la escenificación del poder y diversas jerarquías (Meier 2008). Se han abordado también los orígenes y desarrollo de festividades urbanas que se masifican con las

migraciones y muestran las múltiples aristas culturales, ideológicas, políticas, sociales y religiosas de la sociedad boliviana (Albó y Preiswerk 1986); y su creciente relevancia como espacios heterogéneos de construcción del poder simbólico, sentidos de comunidad y organización social (Barragán y Cárdenas 2009).

Por otro lado, dentro de los estudios sobre industrias culturales hay un campo de interés en las festividades religiosas o populares, y en los festivales de música vistos como artes y tradiciones con cierto rol en la generación de identidades e imaginarios culturales de nación (Yúdice 2002). Su vínculo con la economía responde a una lógica de mercantilización de la cultura que se ocupa de su proceso de producción y consumo, y como fuente de trabajo. Aquí sobresalieron las músicas tradicionales reinventadas por los migrantes en las ciudades, insertándolas al mercado a través de los circuitos masivos de comunicación, festividades y conciertos (Alfaro 2005). De modo similar, los estudios sobre patrimonio cultural han abordado las fiestas como eventos públicos que en las últimas décadas están siendo potenciados turísticamente por los estados para generar réditos económicos (Pizano et al. 2004). Ambas lecturas, si bien relacionan lo festivo y lo económico, no exploran el ámbito cultural de la economía de las poblaciones, sino su incursión en el espacio comercial o de turismo mediante sus productos culturales.

Una importante excepción son los estudios realizados en Bolivia sobre los comerciantes aymaras, cuya prosperidad es mostrada e impulsada a través de sus grandes festividades, sobre todo en La Paz. Tassi (2010) a través de la fiesta de El Gran Poder muestra los vínculos urbano-rurales que esta población reproduce y refuerza en la fiesta, donde se generan redes, organización y hábitos mediante dinámicas de reciprocidad, a modo de favores y regalos, que han facilitado la inserción de campesinos en la estructura económica de la ciudad. Resalta que para esta población no existe una rígida separación entre mundo espiritual y material, por lo que aborda la intersección entre la economía de mercado, la dinámica de producción e intercambio y la reproducción cosmológica del mundo aymara. Por otro lado, Tassi muestra cómo sus estructuras sociales, redes y patrones cosmoeconómicos se han reactivado y conectado con los flujos de la economía global, donde la movilidad aymara se ha convertido en una herramienta para reafirmar su “proyecto autónomo indígena” (2017, 203-4). Müller tiene un interés similar en la inserción de las economías populares aymaras en el mercado global, a partir de relaciones y redes comerciales particularmente con los chinos (2016, 2018). Ella ha ilustrado también las estrategias económicas y las transformaciones en sus dinámicas comerciales locales a través de capacidades que trascienden la extensión de

redes sociales e incluyen procesos y prácticas culturales revalorados en espacios urbanos, como las fiestas donde los comerciantes afirman su identidad como tales y su ascenso social (2015). Su trabajo más reciente articula sus aportes previos desde una perspectiva translocal y muestra el entrelazamiento del comercio y la fiesta mediante experiencias de comerciantes insertos en la economía global que han convertido su patrocinio de fiestas patronales en una inversión, cuyas ganancias son integradas en sus circuitos de capital y al mismo tiempo dependen de sus relaciones de reciprocidad (Müller 2020). Por su parte, Hinojosa y Guaygua (2015) se concentraron en los vínculos entre la migración, los circuitos festivos y el capital transnacional, donde las fiestas populares emergen como escenarios que articulan distintas trayectorias económicas, nichos laborales transnacionales y dinámicas comerciales entre migrantes. Estos estudios contribuyen a mi enfoque y en gran medida coinciden con mis hallazgos. El aporte de Müller sobre las fiestas como inversión es especialmente relevante porque es una concepción que, aun con matices locales, se repite claramente en el caso peruano. Las investigaciones bolivianas descritas son un recurso comparativo y complementario por su lectura de las relaciones económicas y festivas en el mercado global, junto a su inclinación por el complejo de las economías de los aymaras urbanos donde predomina el comercio. Asimismo, aunque los negocios y la prosperidad económica de la población altiplánica peruana no tienen la magnitud de su símil boliviano, sus aportes ofrecen una vista general de sus posibles caminos y del potencial sociopolítico de estas economías en la región sudamericana. En contraste, mi estudio se centra en las intersecciones entre fiestas y economía, donde estas no son accesorias ni explican la totalidad de las prácticas económicas de producción-intercambio-distribución, sino la expresión de formas culturales de hacer su economía.

Este panorama me permite ubicar mi perspectiva. En los Andes culturalmente la fiesta se concibe como espacio de reproducción de la vida, por su sentido original de celebración de momentos importantes en el calendario productivo y para la afirmación de los vínculos comunitarios. Ese significado evidentemente se ha ampliado y diversificado con las cambiantes relaciones y movimiento de su población. Cuando hablo de cultura festiva mi interés radica en ese entramado cultural heterogéneo que trasciende las fiestas como tales, donde circulan valores, capitales, ideas, símbolos y formas de relacionarse que articulan diversos ámbitos de acción. Es una visión de la cultura en movimiento y construcción, donde el énfasis está en las relaciones, en aquellas intersecciones de las fiestas con las prácticas económicas y sobre todo en las que influyen

en el éxito socioeconómico. En este sentido, mi trabajo no pretende abordar toda la complejidad de la cultura festiva, ni nombrarla así porque estuviera separada de otros ámbitos en la realidad, sino intenta comprender las interrelaciones que se construyen a partir de las fiestas y que tienen un impacto en la economía en la forma de capitales. Podría referirme a una “capitalización” de las *apjatas*, un ejemplo clave de reciprocidades históricas ancladas en culturas pastoriles que se han complejizado y reinventado en la actualidad urbana globalizada.

## CAPÍTULO III

### CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA: MOVILIDAD, INTERCAMBIO Y REDES SOCIALES EN LAS ECONOMÍAS DEL ALTIPLANO

#### 3.1. El Altiplano como territorio, historia y cultura

El Altiplano es más que el espacio geográfico de mi investigación. Me ocupo de esta región como un espacio donde durante siglos se han desarrollado culturas asociadas a economías de intercambio que trascienden las fronteras políticas contemporáneas entre los países surandinos. Sus singularidades dan vida a una cultura transfronteriza donde persiste un sustrato aymara con fortalezas para el crecimiento autónomo e identidad propia de su población. Distintas perspectivas desde la arqueología, la historia y la antropología han coincidido en la excepcionalidad de la región y me permiten conceptualizar sus alcances.

##### 3.1.1. Particularidades geográficas y hallazgos arqueológicos

El Altiplano andino fue incluido en la taxonomía geográfica de las investigaciones arqueológicas desde finales de la década del 70 por su relevancia en los desarrollos culturales en los Andes. Ocurrió en el Encuentro de Paracas de 1979 cuando se postuló la existencia de los Andes Centro Sur o Andes surcentrales, área que abarca actualmente 4 países: Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Lumbreras (1981) define esta zona geográfica como un área arqueológica que conforma una unidad diferenciable de otras regiones de los Andes centrales o meridionales. Tiene un gran valor ecológico, cultural e histórico que abarca el desierto dominante, los valles del norte, la puna y los valles orientales, y finalmente la región que denomina circunlacustre, ligada indirectamente al Altiplano.

Comprende esta área el llamado “extremo sur peruano”, que va desde el valle de Sihuas en Arequipa hasta Tacna, y desde el nudo de Vilcanota hasta las fronteras políticas con Bolivia y Chile: abarca así mismo todo el “norte grande” chileno, tocando los confines del desierto de Atacama; forman parte de su ámbito, igualmente las altiplanicies y valles bolivianos; y finalmente la sección norte de la “Puna argentina” y el norte de Jujuy, especialmente la famosa quebrada de Humahuaca (1981, 75).

Una característica importante en esta área es el rol verdaderamente nuclear del Altiplano del Titicaca, que se revela en el papel generador e impulsor que ha cumplido a lo largo de toda la historia. Ninguna de las áreas del extenso territorio andino depende tanto de un régimen radial como el centro-sur y probablemente ningún “núcleo” necesita tanto de su contorno como el Altiplano... (1981, 77).

Si bien los Andes surcentrales comprenden áreas muy diversas geográficamente, poseen un carácter unitario debido a las relaciones de intercambio que tenían como núcleo el Altiplano, cuyo rol fue fundamental en el desarrollo de las sociedades andinas en general. Este rasgo es observable a partir de las grandes unidades de control económico y político del área del Titicaca y su proyección hacia diversos sectores, “que todavía hoy funcionan en la dirección ‘natural’ que los pueblos imprimen a su propio desarrollo” (Lumbreras 1981, 84). Incluso historiadores que investigan otras épocas lejanas temporalmente a los estudios arqueológicos, señalan la relevancia del Altiplano en este carácter integral, cuando abordan la economía colonial de lo que también se conoce como “Subárea Circumpuneña”. La dinámica de interacción de distintos grupos étnicos y el uso de variados recursos distribuidos a través de su geografía, le otorgaría dicho carácter a la región (Sanhueza 1992, 174).

Los arqueólogos Nuñez y Dillehay con su modelo de movilidad giratoria en los Andes surcentrales explican cómo la interacción entre estas sociedades que enfrentan difíciles condiciones medioambientales conminó a sus poblaciones a una movilidad constante. Pasaron así de cazadores y recolectores a pastores, caravaneros y agricultores involucrados en la producción e intercambio de productos especializados. El Altiplano en especial por ser una zona difícil geográficamente, alcanzó un menor desarrollo urbano y agrícola, y menos conflictos grupales. Con excepción de Tiwanaku, no hubo sociedades altamente centralizadas y expansivas. Se trató más de grupos regionales que conformaron señoríos de pequeña y mediana escala, económicamente interdependientes y políticamente autónomos (Núñez y Dillehay 1995, 147-48). Estos autores destacaron la ganadería como el rasgo característico de la región altiplánica. Es la actividad fundamental porque los camélidos cumplían un rol determinante económicamente y en la movilidad poblacional. Ha sido notable la capacidad de sus poblaciones de satisfacer sus necesidades mediante la movilidad, que convirtió a la región en pieza clave para articular y complementar las economías de las regiones circundantes (Sanhueza 1992). Sus habitantes tienen una larga experiencia en relacionarse entre sí y aun cuando no se trata en lo absoluto de una historia lineal, pues se observan períodos de tensiones y disgregación, las interacciones han sido constantes.

Desde el primer milenio antes de Cristo hasta el Tawantinsuyu, los Andes surcentrales se vieron marcados por diversas tensiones que tendían a veces a unir y otras a disgregar esta área entre diferentes polos de atracción provenientes del Altiplano: Wankarani y Chiripa, Pukara Tiwanaku y Wari, los señoríos altiplánicos, y por último, el Kollasuyu Inka. Sin embargo, en estos 25 siglos, las condiciones naturales de complementariedad de este difícil y vasto territorio exigieron a las sociedades que los habitaban actuar en una

permanente interacción, a pesar de la existencia de diferencias étnicas y fronteras territoriales (Aldunate 2006, 554).

El Altiplano forma parte primordial de los andes surcentrales. Ha sido el núcleo del área y escenario de la formación de culturas que han alcanzado grandes desarrollos tecnológicos como la domesticación de camélidos, el intercambio caravanero a larga distancia, textilería entre otros.

### **3.1.2. Transformaciones, continuidades y visiones en torno al territorio**

Con la invasión española, las nuevas condiciones impuestas generaron cambios que afectaron el territorio altiplánico. Las rebeliones indígenas a finales del siglo XVIII terminan rompiendo la unidad que existía entre importantes ciudades surandinas y se descabezan las élites indígenas (Yepes 2002 en Aldunate 2006, 554). Finalmente, en este período la creación del Virreinato de Buenos Aires, al cual se adjudica la Audiencia de Charcas, separa el Altiplano de los territorios de la Audiencia de Puno, que junto a Arequipa, Tacna, Arica y Tarapacá permanecieron bajo el control del Virreinato de Lima (Aldunate 2006, 554-55). Lo que en la prehistoria constituía cierta unidad quedó fragmentada en diversas unidades administrativas y con el tiempo contribuyó a su desintegración cultural, fortalecida posteriormente por la creación de las fronteras nacionales en el siglo XIX. En la actualidad los Andes surcentrales se encuentran segregados entre cuatro estados-nación, que significa la desintegración de milenarias complementariedades regionales con considerables consecuencias.

El Altiplano perdió su vinculación con el mar Pacífico y pasó de tener una situación preponderante en los Andes surcentrales, papel que jugó en la prehistoria, a ser un hinterland aislado, dando respuesta a la pregunta de cómo una de las regiones más ricas y poderosas de América del Sur se convierte en una de las pobres y marginadas cuando es desvinculada de sus territorios complementarios (Aldunate 2006, 555).

Así se inició un proceso ideológico que, con el fin de crear un sentido unitario de nación, ha promovido estereotipos y simplificaciones negativas sobre los grupos que conforman estos países en imágenes nacionales que, indirectamente, generan tensiones entre sí. Este fue quizás el punto crucial que terminó de entorpecer la larga y fluida dinámica entre las sociedades que conforman el Altiplano. Se impusieron fronteras sobre territorios que por milenios no las necesitaron, las hicieron y deshicieron sin intervención de su gente. Con la creación de la República del Perú en 1821 y de Bolivia en 1825 se adoptaron líneas fronterizas que dividieron el territorio durante la colonia tras los

levantamientos generales de los Tupaq entre 1782-84, y no la histórica de La Raya, provocando un quiebre en la unidad aymara (Albó 2000, 45-46).

Lumbreras incluso habla de una “balcanización andina” que ha hecho de la investigación del área un proceso segmentario por países que dificulta su comprensión global (Lumbreras 1981, 77). La organización del espacio, tan arraigada en lo concreto del entorno geográfico, sufre una ruptura y contrasta con las prácticas administrativas y estatales constructoras de poder que imponen otras lógicas para la división espacial. Aun con estas rupturas introducidas desde el exterior y los cambios en el tiempo, los vínculos culturales y de interacción entre las poblaciones de la zona persisten, bajo la forma de estrategias sociales y productivas. Existen no como prácticas fragmentarias o restos de sistemas ya desestructurados, sino asociadas a la especificidad de este espacio cultural, y a la profundidad histórica de ciertas prácticas (Martínez 2006, 618-619).

Entre estas dinámicas y vínculos actuales destacan los actores económicos y las organizaciones sociales agrupados en base a intereses ecológicos, deportivos, musicales, folclóricos, etc. Particularmente los flujos económicos en las fronteras actúan de revitalizadores de esta integración propiciada por la globalización, donde los intereses regionales ganan protagonismo, y sus actores e instituciones abogan por soluciones propias al margen de las que toman sus Estados (Aldunate 2006, 557-58). Se manifiesta en el comercio transfronterizo, el turismo, el contrabando, el transporte de mercancías y personas para la dinamización de sus economías que fomentan élites aymaras entre Chile y Bolivia (Garcés y Moraga 2015), elevando a las fronteras como nodos de creación de riqueza y distribución donde se disputan demandas por el control de la circulación de bienes (Müller y Ødegaard 2021).

Estas relaciones son visibles también en espacios más allá de las fronteras, a través de vínculos multiétnicos que se reproducen en redes de colaboración y complementariedad económica y social vigentes, como en las zonas donde se han desplazado por las masivas migraciones urbanas. El universo festivo que investigo es uno de los ejemplos más sobresalientes, cuando migrantes vuelven a la fiesta patronal de su pueblo o van a bailar a las que auspician sus familiares o compadres en otros países que comparten el Altiplano; se desenvuelven en actividades comerciales como ferias itinerantes que transitan por los Andes surcentrales e incluso en peregrinaciones a antiguos lugares de culto religioso.

Existe además un arraigo cultural con el entorno geográfico. Martínez (2006) recurre a documentos coloniales en su análisis de antiguas formas de organización y

percepción del espacio en el área global de los Andes surcentrales. Describe cómo la población usaba referencias a accidentes o elementos geográficos como ríos, cerros, rocas, árboles e incluso la posición del sol con su variabilidad de luz, sombra y desplazamiento, con ese carácter de movilidad que cuestiona las concepciones actuales de lo que debería ser una frontera. Se trataría de tipos de divisiones propias del conocimiento local que no necesitan marcaciones externas, edificaciones o hitos culturales para ser conocidas (2006, 616-617). A pesar de las segmentaciones, se puede identificar que las históricas dinámicas de interacción entre su población han influido en su percepción del espacio. Entre ellos existe una concepción territorial distinta: una manera de ser diferente en el espacio y tiempo de acuerdo a sus necesidades. Se vinculan a lo largo del territorio, ampliando sus espacios de acción. Un estudio entre aymaras contemporáneos muestra estas ideas en una joven mujer dirigente profesional aymara (28 años), quien afirma en una entrevista:

“Los aymaras tenemos una concepción diferente del territorio. Y siempre ha sido así. Tenemos varias residencias que abarcan espacios de diferente amplitud. De niña dejamos nuestra casa en Chulluncane y nos fuimos a vivir a Cariquima para poder asistir a la escuela. Además, teníamos otra casa para el pastoreo. Vivíamos en distintos lugares, según lo que necesitamos hacer” (Álvarez Díaz 2017, 413).

Históricamente se ha manifestado una visión de conjunto sobre el territorio. En la famosa Visita de Garci Diez de San Miguel a territorio Lupaqa, menciona que su población consideraba zonas de la lejana costa o de la selva como partes de su propio universo, pues algunos de sus productos de subsistencia y los de uso ritual no se producían en sus núcleos, sino eran obtenidos en dichas zonas mediante el envío de colonos, colonias que fueron establecidas mucho antes del Tawantinsuyu. La concepción del libre tránsito entre los distintos territorios del Altiplano, calificada de contrabando por las instancias estatales, parece conectada así con la milenaria movilidad de intercambio que caracteriza a la región. Estos alcances hacen necesaria una perspectiva histórica en el análisis de las experiencias de esta población.

### **3.1.3. Lecturas de larga duración histórica**

Mi investigación considera una perspectiva de *longue durée* porque ayuda a comprender la magnitud y el proceso de construcción de las economías y el universo festivo de la población altiplánica. Braudel señalaba la presencia de estructuras como parte constitutiva de los problemas de la larga duración. La estructura sería cierta “organización, coherencia, relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas

sociales”, “una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar”, que se convierten en elementos estables a lo largo de muchas generaciones y puede determinar su desenvolvimiento (Braudel 1970, 70).

Mi intención es remitirme al proceso de creación cultural de la región para comprender la permanencia de algunos elementos básicos distintivos que han influido históricamente en su desempeño económico, sin prescindir de sus evidentes transformaciones. Como anota Harris (2000, 8) al hablar de los estudios etnohistóricos de Murra sobre las sociedades andinas, “la invocación de la *longue durée* no implica un rechazo al cambio; es una cuestión de énfasis”. No abordaré la historia del fenómeno en detalle, pues mi interés no está en la continuidad de un sistema económico como tal, sino en la cultura derivada de su experiencia histórica, por ser funcional a la propia reproducción y movilidad de su población.

Diversos autores se han detenido en el proceso histórico del Altiplano, con énfasis en las particularidades de su economía. Jacobsen (2013) tiene dos lecturas de su historia a partir de sus logros económicos. En la primera, anota una historia desde el poder de sus civilizaciones antiguas hasta su decadencia en el siglo XX, cuando se tornaría en una región pobre y aislada (Jacobsen 2013, 42). Se remonta hacia la época en que fue una de las áreas centrales de la civilización andina por el desarrollo de Tiwanaku y cierta hegemonía cultural sobre una gran extensión de los Andes del sur durante el primer milenio de nuestra era. Luego durante la colonia española, la región estaba en el centro de los circuitos comerciales que unían las ricas zonas argentíferas del Alto Perú y en general sus economías productivas han estado vinculadas a la industrialización y exportación en el país, para luego ser una de las primeras regiones peruanas del Perú del siglo XIX en integrarse a los mercados mundiales, mientras que su población seguía siendo mayoritariamente monolingüe quechua o aymara (2013, 42-43). Esta primera aproximación abarca hasta 1930, y resulta parcial para los fines de mi investigación porque el alcance de sus afirmaciones no llega a los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX con la emergencia de las economías migrantes como antesala a la expansión de la cultura festiva en las ciudades. Pero más adelante agrega su segunda lectura, una que denomina contradictoria y ambigua.

El Altiplano fue durante siglos un espacio abierto al tránsito de ejércitos, comercio e ideas conquistadoras. Los habitantes de la región se han adaptado a las cambiantes instituciones, relaciones de producción y estructuras estatales introducidas por poderosas fuerzas externas, respondiendo quizás con mejor disposición de lo que otros pueblos en otras partes de los Andes lo hicieron. Pero el Altiplano también fue un reducto de la resistencia andina a la colonización europea: la población española siempre escasa,

y antes del siglo XX ningún centro urbano importante se desarrolló en los aproximadamente quinientos kilómetros que hay entre Cuzco y La Paz (...) Durante el siglo y medio del que se ocupa el presente libro, este espacio estuvo a la vanguardia de la mayoría de las rebeliones y guerras civiles que convulsionaron al Perú. Una vez más tenemos la imagen de una sociedad regional que adopta el cambio pero que cuenta con un vigoroso sentido de identidad propia, a través de la cual busca moldear y suavizar los cambios introducidos desde afuera (Jacobsen 2013, 42-43).

Entonces, a pesar de la marginación y exclusión experimentada por su población en diversos momentos de su historia, el Altiplano se ha destacado también como un espacio siempre vinculado a la producción y crecimiento económico del país en términos de riqueza, resistencia cultural frente a la dominación externa y de creación de ideas liberales por su tránsito de bienes, culturas e ideas variadas. Su población se ha adentrado en estos procesos y transformaciones globales sin comprometer su cohesión e identidad colectiva, como muestran también análisis históricos a la sociedad pastoril más reciente. Del Pozo-Vergnes (2004, 242) aborda cómo esta sociedad ha tenido que crear nuevas formas sociales, adaptarse y recomponer simbiosis para entrar al mercado y la mundialización; recurriendo siempre a sus propias bases históricas y culturales como las reciprocidades que se reactualizan constantemente para reproducir al grupo ya sea en el campo o la ciudad. La autora manifiesta que son simbiosis entre formas de producción pastoril y la estructura social dominante a lo largo de su historia; donde las primeras permanecen pero cambian de función para reproducir nuevos modelos socioeconómicos. “Su apego cultural y económico a la tierra y/o a su sociedad de origen, en tanto bases de su reproducción material” también persiste y dan cuenta del peso cultural de la economía pastoril en sus trayectorias.

### **3.2. El intercambio y la economía caravanera**

La cultura económica del Altiplano, cuya principal actividad tradicionalmente ha sido el pastoreo y el intercambio, ha tenido un desarrollo muy prolijo. Durante el período prehispánico debido a la domesticación de camélidos y la baja productividad de la agricultura en la región, las poblaciones altiplánicas desarrollaron un sistema de intercambio mediante caravanas de llamas para obtener vegetales y diversos productos de otras regiones andinas. Ellos expandieron su rol como intermediarios entre el noreste de Argentina hasta la actual Colombia, donde contribuyeron principalmente con lana, textiles, cobre, bronce y herramientas hechas con estos materiales (Núñez y Dillehay 1995; Albó 2000). En este contexto de intercambio y producción generaron ideas,

conocimientos especializados, organización social y estrategias para la producción de riqueza fuera de sus territorios debido a sus actividades itinerantes. La movilidad y el intercambio, propios de sociedades de pastores (Medinacelli 2005), fueron piezas clave para la creación de una cultura que hizo posible su propia reproducción y expansión en los lugares que frecuentaban. Esta sección será un recorrido por la historia de las bases económicas de esta cultura altiplánica, pasando indistintamente por los actuales territorios de Perú, Bolivia, Chile y Argentina, donde se ha desenvuelto su gente desde mucho antes de la creación de sus fronteras nacionales. Su desarrollo expone cómo su pasado como pastores y organizadores del intercambio ha influido en su éxito socioeconómico en el tiempo, hoy en día visible en sus empresas y grandes festividades.

### **3.2.1. En principio fue la domesticación: trashumancia y pastoreo inicial**

Las características geográficas y ecológicas como aridez, baja temperatura y altitud de limitaban el acceso a ciertos recursos en esta región. Para optimizar las posibilidades de reproducción social, ya desde épocas pre-agrícolas se desarrolló un patrón de alta movilidad para el intercambio de productos esenciales como lana, carne, productos vegetales, hierbas medicinales, sal, madera, entre otros (Tarragó 1984, 94). Hay evidencias arqueológicas sobre el acceso de poblaciones surcentrales andinas a materias primas y manufacturas provenientes de otras zonas ecológicas lejanas como los valles de tierras bajas, procesos que se han explicado bajo diversas categorías como los de complementariedad ecológica y control vertical de un máximo de pisos ecológicos propuestas por John Murra (1975a) y los conceptos de movilidad giratoria (Núñez y Dillehay 1995), trashumancia y caravaneo para referirse a la itinerancia de estos pueblos. Esta movilidad implicaba el uso de animales de carga, lo que demandó la domesticación de los camélidos que habitaban la zona, llena de suelos aptos para pastizales y forraje para su alimentación. Así, la crianza de camélidos, el pastoreo y el desplazamiento en caravanas son parte medular del desarrollo de la economía en el Altiplano. La implementación del sistema de caravanas implicaba el transporte a largas distancias y la instalación en diversos lugares de sus rutas. Tempranamente se habría empezado a forjar una cultura que fortalecía los lazos e identidades entre sus miembros que se trasladaban a distintos territorios temporal o permanentemente, una cultura flexible pero acorde a un sentido de pertenencia que la sostenga para expandirse y difundir sus valores más allá de sus propios territorios.

Dransart argumenta sobre la construcción cultural de los camélidos dentro de la comunidad y el establecimiento de relaciones de interdependencia entre humanos, animales domesticados y sus entornos. La progresiva integración de los camélidos a la vida de los humanos mediante el cuidado y el aprovechamiento de sus recursos implicó cambios en la organización social, económica y territorial. En el actual Altiplano chileno se han hallado evidencias arqueológicas de una economía mixta que incluía actividades de caza y recolección, además del pastoreo de llamas desde el Arcaico Tardío y el Formativo temprano, y la presencia de camélidos ya domesticados data de hace más de 4000 años en Puripica 1 (Dransart 1999, 127).

Existe cierto consenso en que las evidencias arqueológicas más antiguas sobre la domesticación de camélidos sudamericanos se ubican en los Andes centrales del Perú, en la actual Puna de la región Junín. De acuerdo a esto, la alpaca habría sido domesticada ahí aproximadamente hace 4000-5000 a. C., en el período pre-cerámico, dando lugar al desarrollo de economías de pastoreo (Wheeler 1999; Wheeler, Pires Ferreira y Kaulicke 1977). Sin embargo, investigaciones más recientes señalan relaciones de protección y domesticación de camélidos en los Andes surcentrales –que engloban al Altiplano–, como un proceso independiente al ocurrido en los Andes centrales ocurrido como consecuencia de transformaciones sociales profundas en la sociedad de cazadores y recolectores durante el período Holoceno medio (Yacobaccio 2003). Entonces, hasta el momento la evidencia muestra que la domesticación de la llama tuvo lugar en muchos lugares del actual territorio altiplánico, mientras que la domesticación de la alpaca se habría dado solo en la Puna de Junín. Pero fueron justamente las caravanas de llamas el principal vehículo responsable del intercambio como había sugerido el modelo de movilidad giratoria, referido a una temprana sociedad móvil de pastores-caravaneros, “centrada en circuitos de tráfico que se contraen y expanden, conectados por comunidades agrícolas de apoyo en un contexto interecológico” (Núñez y Dillehay 1995, 148). Yacobaccio lo confirma con sus hallazgos arqueológicos sobre aprovisionamiento y distribución de obsidiana en el Altiplano (Yacobaccio 2012, 44). Esta movilidad era una forma de circulación circular organizada a través de asentamientos ejes conectados por rutas fijas que ya se vislumbran desde antes de nuestra era y se afianzaron posteriormente con la cultura Pukará. También tendría razón el geógrafo alemán Carl Troll (1931), quien fue uno de los primeros en sugerir que el pastoreo se originó en el Altiplano del Titicaca, porque ahí se encuentra la mayor concentración de camélidos y las poblaciones más especializadas del pasado y del presente (Flores Ochoa 1983). Sus

argumentaciones también destacan la importancia del pastoreo para el desarrollo de la civilización andina en general.

La domesticación de camélidos en el Altiplano fue parte de un contexto de creciente complejidad social entre los grupos de cazadores-recolectores en el Holoceno medio. Las investigaciones de Yacobaccio señalan que en este período se experimentaron fuertes cambios ambientales, caracterizados por una gran aridez y calidez del entorno. Esto habría inducido a las poblaciones humanas y animales a la búsqueda de humedales y pastos remanentes donde concentrarse. Entonces los grupos humanos empezaron a habitar estos lugares reiteradamente para aprovechar la regular y predecible presencia de camélidos silvestres. Al ser menos móviles que en épocas anteriores, establecieron una estrecha relación con los camélidos, que permitió conocer su comportamiento, ritmo reproductivo y distribución espacial. Ello derivó en un proceso local de domesticación. De este modo, se produjeron cambios importantes en las sociedades de cazadores y recolectores como las primeras viviendas hechas con estructuras de piedras, que sugieren una mayor estabilidad de uso; nuevas formas de enterramiento con ricos ajuares y tecnologías de producción de objetos de prestigio, que sugieren una diferenciación social interna; además de redes de intercambio nunca antes vistas. Estas transformaciones y el aumento visible de la complejidad social van de la mano con la intensificación del uso de camélidos (Yacobaccio 2003, 2006), dando lugar a una mayor productividad mediante estrategias de especialización y diversificación en el acceso a recursos animales y vegetales. Se generaron nuevas especies para el consumo humano y el establecimiento de redes de intercambio a larga distancia. Surgieron sociedades relativamente complejas, con cierta jerarquización social y especialización laboral. Por lo tanto, la especialización en el uso de los camélidos sería un rasgo característico que marcó la economía de los cazadores-recolectores de la puna, inducida por estos cambios ocurridos a partir del año 6450 a.C.<sup>27</sup>, en una compleja interrelación de procesos ambientales, económicos y sociales en el desarrollo de la domesticación (Yacobaccio 2006, 311).

El cambio en las relaciones entre camélidos y los grupos humanos fue fundamental para la constitución de las sociedades que los sucedieron porque esta

---

<sup>27</sup> La datación brindada por el autor es literalmente 8400 a.p. (antes del presente), que es la medida de tiempo utilizada en la arqueología y geología mediante sus cálculos con la técnica del radiocarbono. En este y otros casos citados en el texto, hago la conversión al calendario gregoriano para un mejor entendimiento. El cálculo consiste en restar la fecha mencionada al año 1950, que es la fecha establecida para esa escala temporal.

integración entre ambos intersectaba las esferas económica, social y simbólica de la sociedad. “Los cazadores-recolectores domesticaron los camélidos, pero al mismo tiempo y desde el principio, los camélidos domésticos cambiaron la base estructural de la sociedad de cazadores” (Yacobaccio 2004, 245). El paso de cazadores a pastores fue la base para la alta movilidad de estas sociedades. Si ubicamos en perspectiva global estos desarrollos, debemos comprender que como en el pastoralismo de Asia y África, esta movilidad fue el resultado de economías pastoriles especializadas donde el nomadismo representaría una alternativa de evolución diferente al sedentarismo en la historia de la humanidad (Medinacelli 2005, 467). He ahí su importancia en el desarrollo de esta civilización, pues permite reconocer la diversidad y las posibilidades de la organización social en el contexto andino donde tanto los estudios como las políticas se han centrado en sociedades agrícolas, de carácter sedentario, y subestiman o ignoran su movilidad.

### **3.2.2. El pastoreo en la expansión de los estados tempranos**

El uso de camélidos en el Altiplano, en interacción con los otros factores mencionados, fomentó un desarrollo excepcional de sus sociedades. Los camélidos fueron el principal vehículo para las economías y vida social andinas, y tuvieron un rol clave en la expansión de los estados tempranos, empezando con Tiwanaku. La importancia de Tiwanaku responde a su eficiente manejo de la economía caravanera, y ofrece una lectura diferente de la historia andina. Considerando la interpretación alternativa de Golte, basada en la intensificación o desintensificación de procesos de intercambio entre sociedades regionales con formas diversas de ordenamiento social, se entiende la alternancia de las culturas andinas prehispánicas entre períodos de una relativa homogeneización de los artefactos y el surgimiento de estilos que acentúan la diversidad regional. Así, Tiwanaku representaría un proceso de articulación y concentración de un manejo multicéntrico de la circulación caravanera (Golte 2001, 12).

El pastoreo generó avances sociales vinculados al urbanismo, la complementariedad entre diferentes zonas ecológicas y la posterior formación del Tawantinsuyu (Flores Ochoa 1983). Puestas las bases de una economía en torno a los camélidos, el sistema de intercambio que se estableció con el tiempo entre poblaciones de la Meseta del Collao como los pukarás, collas, lupaqas, tiwanakotas y aymaras marcan un cambio sin precedente en su organización, favoreciendo una mayor obtención de riquezas en comparación a sociedades de otras regiones.

Pero ¿cómo? Siguiendo a Karl Polanyi, Yacobaccio (2012) afirma que el intercambio solo es posible dentro de una estructura social que garantiza su efectividad y continuidad, llevado a cabo por acciones colectivas en situaciones estructuradas. Es decir, las modalidades de movilidad requieren de una compleja estructuración de relaciones: con quién intercambiar, el establecimiento de lugares de asentamiento y estadia, y la creación de relaciones de parentesco para sostener estas dinámicas (González 2015). Por lo tanto, los sistemas de intercambio desarrollados a partir de la domesticación de camélidos son un factor clave en la formación de sociedades complejas como las que tienen lugar en el Altiplano.

La sociedad compleja más temprana de la cuenca norte del Titicaca fue Pukará, entre los años 250 a.C. y 380 d.C. Su esfera de influencia llegó a valles del Cusco por el norte, el sur de Tiawanaku, por la costa Pacífico a los valles de Moquegua en el sur peruano y Azapa en el norte chileno. A decir de Mujica (1997, 3): “Por primera vez en el desarrollo histórico altiplánico se encuentra una sociedad que abarca tanto zonas de altura, recursos agrícolas en los valles, acceso a zonas selváticas, control de las orillas e islas del Lago Titicaca, así como establece una primera integración regional en toda la cuenca norte del Altiplano”. Esta cultura sintetiza la organización social y económica de las poblaciones altiplánicas que la precedieron, sobre la base de una complementariedad económica mediante el manejo de nichos ecológicos diversos. El patrón de integración regional y el uso simultáneo de múltiples ecozonas que emergió con Pukará contrasta marcadamente con las formas de adaptación previas, por la presencia de sus asentamientos fuera de su territorio nuclear. Se reflejan el acceso a distintos recursos mediante intercambio y a través de asentamientos permanentes. La economía caravanera a gran escala se abría paso en territorio altiplánico.

Como indicaba antes, la movilidad propia de la economía caravanera implicó el desarrollo de sistemas y organización social para la obtención de riqueza fuera de su medio, en lo que las sociedades altiplánicas fueron particularmente eficientes. Sacaron un máximo provecho de los camélidos, no solo como animales de carga, sino como recurso primordial en su vida material y social<sup>28</sup>. Los usos y beneficios obtenidos de estos animales son numerosos: como bestias de carga; para la elaboración de vestimenta y abrigo; para consumo de carne, en elaboración de herramientas con sus huesos, en utilización del cuero para tambores y calzado; como abono para fertilizar la tierra, etc.

---

<sup>28</sup> Para más información véase los trabajos y compilaciones de Flores Ochoa (1977c, 1988).

Todos los productos de los camélidos son destinados al intercambio, en bruto o elaborados. Aprenden a dar valor agregado a las materias primas que serán objetos de intercambio: seleccionan tipos específicos de llamas y alpacas para la producción de lana, elaboran textiles y ropa con ella, producen herramientas con diversos materiales, etc. Forjaron prácticas que contribuyeron al aumento de su riqueza en el entramado comercial caravanero.

Según Murra, antes de la conquista inca sobre los territorios collas, éstos controlaban sus hatos y pastizales en la puna. El control sobre estos recursos era motivo de disputas y guerras entre los señoríos vecinos, conflictos que los incas aprovecharon para expandir su dominio (1978, 94). A su vez esta expansión se vio favorecida por la disposición de la energía de carga de la llama para el transporte de alimentos y vituallas de las huestes incas en campaña; y mantuvieron el contacto de la sierra con la costa en el occidente y la región amazónica en el oriente. Posteriormente los pastores fueron incorporados al sistema colonial y jugaron un importante rol en la economía. Sus rebaños fueron utilizados para comunicar las nuevas minas como Potosí con los centros abastecedores de gente, maíz y del mercurio necesario para la amalgama y la obtención de plata (Tapia y Flores Ochoa 1984, 22-23).

Pero la importancia de los camélidos dista de ser solo económica. Su valoración durante el Incanato y aun entrada la Colonia era tal que además del máximo provecho de los recursos obtenidos y su uso en el transporte de carga, desempeñaban un rol fundamental en la vida ceremonial, con incluso algunos grupos étnicos que incluían a la alpaca en calidad de antecesor en su red de parentesco (Murra 1978, 85).

### **3.2.3. Las crónicas coloniales y las riquezas del Altiplano**

Crónicas coloniales afirman que a la llegada de los españoles el Altiplano era la zona más rica del antiguo Perú, con mayor concentración de camélidos y una de las regiones más pobladas, probablemente por su protagonismo en la organización del intercambio caravanero. Como dijera Cieza de León (2005 [1550], 253) sobre el territorio de los collas: “la mayor comarca a mi ver de todo el Perú, y la más poblada”. Murra prosigue con la importancia de los rebaños de camélidos como lo muestra la pesquisa de documentos coloniales. Alude a cómo el Virrey Toledo pensaba que, junto al maíz, estos animales constituían la fuente principal de la riqueza andina, mientras Polo de Ondegardo afirmaba que los pastores de habla aymara eran los más ricos y numerosos entre todas

las poblaciones andinas. Polo consideraba además que “en todo el Collao [...] sino fuese por el ganado la podrían juzgar por ynavitable” (Murra 1978, 85). Citando a Damián de la Bandera en un informe de 1557, Murra sustenta que entre los más prósperos personajes de la época se hallaban quienes durante el Incanato habían sido pastores, porque lograron conservar algunos animales estatales a la caída del Tawantinsuyu.

El testimonio más revelador de la temprana era colonial es sin duda el informe de la Visita del funcionario español Garci Diez de San Miguel a la provincia de Chucuito en el año 1567. Ahí muestra con detalle la trascendencia económica de la ganadería de camélidos en las sociedades del Altiplano, como los lupaqa, el pueblo descrito en el documento. El territorio de los lupaqa no fue incorporado al régimen de encomienda, tributaba directamente al Rey, lo cual constituía un privilegio por sobre las otras comunidades. La razón eran las decenas de miles de cabezas de “ganado de la tierra” (llamas y alpacas) que pastaban en el Altiplano, a pesar de la disminución ocasionada por el proceso colonial. Esto les permitía pagar sus tributos en efectivo por la conversión de los recursos brindados por la crianza de su ganado, que los eximía de los efectos del trabajo mal remunerado en las minas. Ya desde épocas preincaicas el ganado era usado como “bancos” o reservas para épocas de sequía, heladas u otras calamidades, y lo fue también durante la colonia para cumplir con las exigencias tributarias de la Corona, pues los recursos extraídos del ganado como carne, piel, energía y lana eran económicamente convertibles, mientras los otros recursos agrícolas o lacustres de los lupaqa no lo eran (Murra 1964, 473). Incluso el Corregidor de la provincia, citado en la Visita, señala explícitamente que la base de su economía era la “cosecha de pacos”, de la que obtenían la lana. Ésta era comercializada y procesada para elaborar ropa considerada como la “mejor de todo el Reino porque vale un peso más por pieza”. Los españoles incluso se referían a este ganado como “haciendas”, por los recursos que les ofrecía a las poblaciones altiplánicas y a estas como “indios ricos”. Según el testigo, tan numerosos eran los camélidos, que en Acora y Juli “los indios que lo guardan y los dueños de ellos no saben el número que tienen” (Mosquera 2000, 206-7).

No solo se trató de la obtención de riqueza material por su hábil manejo de materias primas y manufacturas, se requirieron también valores y capacidades que permitieran un manejo adecuado de su rol intermediario. Estas fortalezas son varias, pero sobresale la capacidad de creación de redes sociales y alianzas en los diferentes territorios visitados, donde incluso podían formarse ciertos sentidos de pertenencia y una visión de dominio integral del territorio, como muestra la Visita a Chucuito.

Según Murra, en una sociedad como la lupaca, donde no existía moneda de valor universal, con escasez de mercado y la creación de nuevas reciprocidades como única forma de inversión; la riqueza de sus autoridades (los *mallkus*) provenía de su capacidad de exteriorizar su “generosidad” ofreciendo constante “hospitalidad” institucionalizada. Entonces, estos *mallkus* necesitaban grandes cantidades de comida, chicha y lana que serían repartidos entre “sus” cultivadores, esposas y soldados para aumentar su poder extendiendo esta red de obligaciones mutuas que le permitirían a su vez aumentar sus recursos (1975b, 35–36). Además, las relaciones interfamiliares dentro de la comunidad fueron fundamentales, pues hay una dependencia del trabajo conjunto, de la cooperación entre sus miembros por las dificultades del entorno, el reducido número de integrantes y la dispersión relativa de las sociedades pastoriles.

#### **3.2.4. El régimen colonial y la inserción al mercado**

Esta cultura y el sistema económico que constituía el tráfico caravanero fueron de gran interés para las autoridades coloniales. La importancia de los caminos caravaneros y la abundancia del ganado estaban en el centro de los intereses españoles en la zona para aumentar sus recursos. La especial ubicación y la riqueza de productos de la zona, necesarios para el “trajín” -las rutas comerciales coloniales- eran ampliamente reconocidas en la provincia de Chucuito. Como señala Glave (1989, 42), el Altiplano ribereño, constituido por “pueblos de naturales” donde no se fundaron ciudades españolas y que fue un escenario medular al funcionamiento de la circulación e integración del mercado colonial, fue un “espacio indígena”.

Así, elementos de una cultura económica construida históricamente por las poblaciones del Altiplano fueron vitales para la circulación en el nuevo régimen colonial. Desde épocas coloniales tempranas, los españoles movilizaron tropas de camélidos, usaron el sistema de *tambos* y caminos pre-incaicos que sirvieron a los “trajinantes” y paulatinamente abastecieron a los nuevos comerciantes. De hecho, la consolidación de los primeros circuitos mercantiles dependió de las llamas para el transporte de carga, por ejemplo, en los años posteriores a la fundación de San Salvador de Jujuy, cuando no eran suficientes los animales europeos (Conti y Sica 2011).

Con el avance del período colonial se impone el sistema mercantil y la minería adquiere un rol preponderante. Hay una gran demanda de mano de obra indígena y por ende una alta concentración de estas poblaciones en los centros mineros como Potosí,

que al mismo tiempo requieren de diversos productos e insumos. Surge la arriería, definida por Sanhueza (1992, 178) como la actividad de flete o transporte de productos y/o animales en el marco mercantil colonial. La autora logra caracterizar un período de transición en el siglo XVI entre el tráfico caravanero tradicional y la arriería colonial en Atacama. Señala que la inserción de los arrieros en este nuevo sistema mercantil estaba mediada por los españoles, quienes controlaban parte importante de los excedentes del mercado, si bien ya en ese entonces los nativos atacamas empezaban a participar en los centros mercantiles combinando sus antiguos circuitos de intercambio con los nuevos ejes. El medio de carga y transporte utilizado en este período siguió siendo el camélido. Los encomenderos y en general los comerciantes españoles se apropiaban de las llamas de los indígenas para el transporte de su mercadería, si bien ya se habían introducido las mulas en algunos circuitos en el siglo XVI. En contraste con el ganado europeo, las llamas estaban mejor adaptadas a la altura y aridez de la puna, se alimentaban de forraje natural y no necesitaban de muchas personas que las guíen. Por ello se requería una fuerte presencia de indígenas en la actividad, que se mantuvo a lo largo de la etapa colonial. Con el tiempo la cría de mulas fue reemplazando a los camélidos porque las primeras tenían mayor capacidad de carga y podían ser vendidas en pie en las zonas mineras (Conti y Sica 2011). La mayor introducción de mulas implicó la participación de otros grupos no altiplánicos en el tráfico caravanero, diversificando la actividad y las relaciones sociales.

Lo que destaca para mi estudio es que la arriería colonial fue un mecanismo de la población indígena para insertarse en la nueva estructura económica, funcionó como un elemento integrador que contribuyó a mantener y reproducir los vínculos históricos de los diversos grupos étnicos (Sanhueza 1992, 173). La propiedad de sus rebaños de camélidos que no perdieron tras la conquista les permitió desenvolverse como fleteros y permitió su adquisición de mulas y ganado europeo posteriormente. Junto con su trabajo como arrieros pudieron vender su propia producción en los mercados mineros y así conseguir metálico para pagar el tributo en efectivo, como lo hicieron los lupacas descritos por Garci Diez. De este modo, se posicionaban ventajosamente frente a las presiones de los encomenderos (Conti y Sica 2011).

Sin embargo, en ciertas zonas del Altiplano como la parte norteña del Titicaca, tanto la posesión ganadera como su ubicación geoeconómica estratégica en los circuitos mercantiles significaron no sólo oportunidades, sino también cargas adicionales para los campesinos, como lo muestra Jacobsen en su estudio sobre Azángaro entre el siglo XVIII-

XX. Según el autor, el trajín se convirtió en una forma de explotación de los campesinos del Altiplano septentrional pues eran obligados a abandonar sus comunidades regularmente para movilizar las recuas de mulas o llamas hacia Potosí, Arequipa o Lima; mientras las regulaciones coloniales sobre las condiciones de trabajo indígena eran prácticamente ignoradas y la población debía usar su propio ganado. Asimismo, las autoridades se negaban a compensar las pérdidas de sus animales, la paga era insuficiente y se responsabilizaba a los campesinos por la pérdida o deterioro de los bienes transportados (Jacobsen 2013, 82-83).

Aun así, la arriería mercantil se desarrolló de acuerdo a pautas socioeconómicas andinas, si bien el aparato colonial constituyó un mecanismo de presión para mercantilizar la producción y circulación de productos locales y adquirir mano de obra indígena. El régimen colonial impuso un determinado ordenamiento administrativo y económico del espacio; no obstante, el Altiplano como espacio social, siguió funcionando para la población indígena, pues sus patrones de movilidad caravanera y circuitos de intercambio interregional se mantenían vigentes. En suma, el desempeño económico con base en el intercambio fue clave para la integración de su población al nuevo contexto.

Además de ser un mecanismo de reproducción social interna, la arriería constituyó una forma de interrelación con diversos grupos étnicos y sociales. Era una actividad importante y especializada en Jujuy, zona directamente relacionada con el Alto Perú, que involucraba desde las élites mercantiles hasta los sectores populares campesinos e indígenas. Movilizaba animales y mercancías, unía ciudades y circuitos económicos, generando relaciones múltiples entre diversos sectores (Conti y Sica 2011). Ello hasta finales del siglo XIX, cuando el ferrocarril empieza a competir seriamente con la arriería hasta su desaparición a inicios del siglo XX.

En todo este período, la arriería se desarrolló como una actividad muy especializada con distintos grados de aprendizaje, vinculada tanto al conocimiento en el manejo de los animales y cargas, como de los caminos adecuados y los lugares de paradas para abastecimiento. Después de la transición de la movilidad caravanera prehispánica a la consolidación de la arriería colonial, esta actividad dejó de ser de predominio indígena, en ella participaron mestizos y otras castas durante la Colonia y la República. En perspectiva histórica, el arrieraje significó una continuidad del uso de los conocimientos y prácticas caravaneras de las poblaciones prehispánicas y se podría incluso concebir como transición de la economía pastoril que va de intermediarios de bienes hacia una economía mercantil.

### 3.2.5. Economía lanera, ferias y pastores en la temprana República

Durante las primeras décadas de la República la economía peruana se insertó en el circuito comercial mundial dominado por el imperio británico, que requería nuevas fuentes de aprovisionamiento de materias primas para su industria textil y puso su atención en la lana altiplánica. La economía del Altiplano entonces se volcó a una mayor explotación de lana de camélidos y oveja para la exportación desde alrededor de 1850 hasta 1930, y representó una fuente importante de la riqueza nacional. El “boom lanero” benefició a varios sectores de la sociedad altiplánica, desde nuevos propietarios de fincas pequeñas hasta campesinos y agricultores relativamente pudientes en las comunidades que, aun con la incorporación de la región al mercado mundial, no vieron destruidos los sistemas regionales de comercio; como los de productos artesanales y agropecuarios, que se habrían intensificado en conexión con el naciente comercio de exportación (Jacobsen 2013, 19). Se conformó una sociedad donde la producción y comercialización lanera creó y recreó las características propias de la vida y relaciones sociales de esta zona geográfica, también con conflictos diversos entre las comunidades productoras directas, comercializadores y terratenientes por la posesión de tierra y el control de redes comerciales regionales que abastecían la demanda internacional (Carcelén y Morán 2021).

En este contexto se evidencia el potencial productivo y comercial de la región, acompañado de una inclinación por la innovación técnica y mejora en las condiciones de comercio, como muestra Nureña (s/f) en un trabajo inédito. La tendencia de algunos pocos productores puneños que trataban de modernizar la producción, incluso siendo calificados de excéntricos, refleja la diferencia entre la mayoría de terratenientes, en general reacios al cambio, y los primeros, quienes también buscaban comerciar directamente con los compradores extranjeros para evitar a los intermediarios arequipeños. Estos se agruparon en 1919 en la Sociedad de Agricultores y Ganaderos de Puno, y emprendieron esfuerzos para establecer sus propios lavaderos de lana -que solo tenían las casas comerciales. Si bien dicho potencial fue un factor importante del despegue económico de la región en tal contexto, para Jacobsen (2013, 31), el persistente legado del colonialismo fue el factor crucial que impidió la transición al capitalismo, es decir, aquella tendencia de la mayoría de los grupos sociales en el Altiplano a emplear visiones polarizadas de la sociedad (españoles/indios, notables civilizados/campesinos

bárbaros, etc.), para construir, definir y fortalecer su propio poder e identidad social que les permita defender su acceso a los recursos económicos.

Los abusos contra el campesinado y la defensa de sus intereses económicos tomarían el camino de la rebelión frente a los gamonales en Azángaro y Huancané en 1866-1868, liderada por Juan Bustamante, un personaje interesante por sus demandas e ideales liberales que condensarían una parte importante de las economías del Altiplano. El mismo que “como comerciante creía que ‘el comercio es lo que da sangre y vida a las ciudades’, y que el libre comercio y la empresa eran cruciales para el avance de las naciones” (Jacobsen 2011, 51). Fue comerciante de lanas, diputado, activista político liberal, fundador de la Sociedad Amiga de los Indios y conocido también como “Mundo Purijuk”, que significa viajero del mundo. Con el rápido incremento de las exportaciones laneras, sus negocios crecieron y ganó mucho dinero, algo que se correspondía con su ideario, pues consideraba que ganar dinero era “algo bueno”, siempre que las ganancias fueran resultado de un trabajo honesto. Esta bonanza tiene un trasfondo sociohistórico muy importante como define Jacobsen (2011, 43):

El éxito comercial en el Sur del Perú a mediados del siglo XIX era impensable sin el establecimiento de una extensa red de lazos personales de confianza y obligaciones mutuas con socios mercantiles, empresarios transportistas, autoridades locales y provinciales, y campesinos indígenas. El exitoso negocio lanero de Bustamante puede, entonces, entenderse como la medida del respeto personal que se ganó en la región.

Bustamante nació en Vilque, pueblo cerca a la ciudad de Puno, donde tenía lugar la principal feria del sur andino desde 1840. La feria anual se realizaba por varias semanas durante la celebración de Pentecostés, entre mayo y junio. Se habría producido por la peregrinación original al Señor de Vilque, que entre fines del siglo XVIII e inicios del XX -período sin información precisa- habría derivado en un evento básicamente comercial (Urrutia s/f). Fue el principal mercado de lana, una gran tablada de mulas de Tucumán y espacio de comercio de productos variados desde oro y plata; coca, café y cacao, hasta artículos ingleses y franceses como textiles, joyería y licores. Se movían grandes cantidades de dinero entre alrededor de diez mil asistentes de diversos orígenes, sobre todo de las provincias del Sur como Arequipa, Cusco y Moquegua, y también de parte de Argentina y Bolivia, el antiguo Virreinato de la Plata. El lugar pasó del culto religioso a plaza de comercio, y de éste a centro de juegos de azar, apuestas y excesos que provocaban a varios la pérdida de fortunas (Urrutia s/f).

Langer (2004, 10) afirma que el comercio indígena fue crucial para las economías de la región andina, pues tanto la economía interna como la de exportación en el

Altiplano peruano y boliviano en la primera mitad del siglo XIX dependían en gran medida de lo que se denominaría economías étnicas de las comunidades indígenas. Se detiene en lo que considera la dimensión moral de las economías por su mantenimiento de lazos personales entre quienes participan en el comercio. Las ferias eran escenarios de ello, aunque los tipos de cambio fluctuaban mucho más que en el intercambio itinerante, ahí los indígenas también intentaban establecer relaciones personales para crear cierto equilibrio de precios (2004, 20-21). Asimismo, las dinámicas comerciales estaban impregnadas del ciclo festivo-ritual de los campesinos:

(...) el comercio interétnico, entre los indios y los comerciantes locales, también mantenía fragmentos de esta cualidad moral, al menos como un ideal. Los comerciantes locales participaban intensamente en el ciclo ritual de los indios. Acudían a los carnavales y a otras fiestas, y a menudo asumían el papel de patrocinadores en determinadas ocasiones rituales, cuando proporcionaban a la comunidad comida, bebida y otras necesidades para la celebración. Es de suponer que los comerciantes participaban en esta actividad como una forma de mantener buenas relaciones con las comunidades y con los socios comerciales individuales (Langer 2004, 21).

Con el tiempo el dinamismo comercial de las ferias surandinas fue cambiando y empezó a disminuir en las últimas décadas del siglo XIX, a medida que el ferrocarril de Juliaca penetraba el Altiplano hasta su inauguración en 1874. Las grandes ferias se redujeron o desaparecieron por completo, como la feria de Vilque a principios del siglo XX. En su lugar, la estación del ferrocarril de Juliaca se convirtió en el principal lugar de intercambio comercial hasta hoy en día. Pero a pesar de que la nueva vía de transporte reemplazaría al de llamas y mulas, no pasó de la noche a la mañana porque los animales eran necesarios para llevar la lana y otros productos de las haciendas a centros urbanos no conectados con la línea del tren. Aún en la década de 1920, casi el 20% a 25% de la lana exportada del Altiplano era transportada hasta Arequipa en recuas de llamas o mulas (Jacobsen 2013, 300).

En la actualidad, pero en mucha menor magnitud, sobrevive el sistema de intercambio interregional a través de caravanas de llamas bajo los patrones precolombinos del Altiplano en su área de influencia. Custred (1994, 252-53) observa el intercambio de recursos primarios entre campesinos de zonas altas de Chumbivilcas en Cusco y Castilla en Arequipa, y lo considera una continuidad cultural con el pasado por tres factores que lo ilustran: "1) el movimiento de recursos tradicionales andinos, de acuerdo con antiguas estructuras de oferta y demanda ecológicamente determinadas, 2) el transporte por medio de la llama, bestia de carga de los Andes y 3) un sistema de intercambio que depende sólo parcialmente del uso de dinero". Describe una estructura

tradicional interzonal mediante la perspectiva de estos campesinos dando cuenta no de una continuidad arcaica sobreviviente, sino de una respuesta racional y una adaptación viable a las condiciones ecológicas de su medio; tales como la necesidad de alimentos como el maíz y la papa para la preservación del modo de vida campesino, la distribución de estos productos en diferentes zonas ecológicas dispuestos verticalmente en los Andes, la alta estratificación social y la debilidad de la distribución por el sistema de mercado nacional (1994, 288). Gabelmann (2015) por su parte acompañó en 2011 a una caravana de llamas en Bolivia por su viaje desde la cordillera al este del lago Poopó hasta los valles occidentales de Sucre y observó también la existencia de otros grupos pastoriles en la cordillera entre Oruro y Potosí. Principalmente transportaban sal, pero también productos animales como lanas, pieles y *charqui* (carne seca y salada) para intercambiarlos por maíz, papa u otros alimentos agrícolas almacenables.

Considerando otros ejemplos como la comunidad Cerrillos en Potosí investigada por Nielsen (2002, 138), habría que agregar que la interdependencia de las sociedades pastorales de sus relaciones con otros sistemas productivos como el agrícola no es solo resultado de factores ecológicos adaptativos, sino también responde a características de estas sociedades, que ven en la articulación con otros grupos, vías para resolver ciertas tensiones sociales internas. El autor se refiere, por ejemplo, a los límites del crecimiento económico individual debido a la propiedad comunal de los pastos y la fragilidad de la riqueza pastoril que conmina a sus miembros más exitosos a buscar formas más seguras de invertir su capital acumulado.

Aunque los modos de vida de las sociedades pastorales que han durado milenios, sucumben hoy en el siglo XXI, subsisten elementos fragmentados de su modo de concebir y construir historia (Medinacelli 2005, 464). Persisten algunas visiones del mundo, valores culturales y prácticas específicas asociados a su ocupación histórica en el intercambio, que constituyen ciertas fortalezas en su desempeño. Aun bajo distintas circunstancias que otras sociedades andinas primordialmente agrícolas, los pastores se manejan bajo una lógica de planificación en el largo plazo. Para sus actividades comerciales son necesarios el cálculo, la acumulación y el aprovisionamiento de recursos que serán objeto de intercambio. Los caravaneros y pastores poseen grandes conocimientos de diversos entornos, pero además la vida itinerante exige otras estrategias y capacidades de adaptación a contextos y culturas diversas. Como señala Nielsen (1998, 144) “la sociedad pastoril no es rígida, tradicionalista ni aislada, sino flexible, pragmática e intensamente vinculada a un extenso ámbito social y territorial”.

Los caravaneros del Altiplano debían hacer frente a una amplia gama de posibilidades de articulación con otros grupos y poseer la flexibilidad adecuada para manejarlas estratégicamente de acuerdo a las fluctuaciones del entorno.

El intercambio que organizaban trascendía el carácter económico del acceso a recursos de diversos pisos ecológicos. El sistema de caravanas es además un sistema de intercambio cultural e interétnico. Sobre todo en épocas prehispánicas y probablemente hasta la construcción de los estados nacionales en el siglo XIX, los caravaneros y pastores habrían sido históricamente considerados como personas de prestigio por su cualidad de empresarios de transporte y comerciantes de bienes exóticos. Aún entrada la Colonia se distinguían los *indios* ricos en el siglo XVII y XVIII, como en el padrón de los lupacas a mediados del XVI por su actividad en el comercio y control del transporte: “eran los que lograron acumular ganado y a partir de éste, otros bienes, como tierras en los valles, casas y acceso a mano de obra” (Medinacelli 2005, 467). Actualmente los reducidos grupos de pastores que prosiguen con sus actividades son vistos como empobrecidos y por ende con un estatus social inferior. Se ha producido un giro en las representaciones a lo largo de la historia, de riqueza y prestigio a pobreza y marginalidad. En parte se debe a que comúnmente han sido percibidos en aislamiento, pero se trata de una idea equivocada, pues como su historia muestra los descendientes de estas sociedades pueden haber cambiado el carácter de su movilidad, el pastoreo, pero no la movilidad ni el intercambio, que persisten en sus actividades de subsistencia. Habrían cambiado su ganado por camiones.

Históricamente actuaron como intermediarios entre diversos grupos étnicos, como “transmisores de interculturalidad e ideología”. Hasta ahora, como lo comprueban investigaciones sobre caravanas actuales, tienen conocimientos de hierbas medicinales y de geografía, debido a sus desplazamientos por distintos territorios (Gabelmann 2015, 51). Ese carácter intermediario persiste en su historia posterior con su dedicación a los negocios, como empresarios que establecen contactos entre culturas y como afirmaría Barth (1963), siendo agentes activos en la transformación de su comunidad, para finalmente estimular cambios sociales.

Los diversos saberes adquiridos por su itinerancia les brindaron un rol de difusores. Las caravanas de llamas habrían cumplido una función educativa tanto como la satisfacción de una necesidad económica. Nuevas ideas y noticias de eventos actuales habrían sido llevadas de una comunidad a otra con el comercio de bienes (Browman 1975, 325). Y en esta difusión además de haber sido mediadores culturales entre uno y

otro grupo étnico; característica sustancial de su origen pastoril que se distingue de las sociedades agrícolas (Medinacelli 2005), habrían sido difusores de su propia cultura en territorios nuevos. Es lo que puede colegirse de su movilidad a lo largo de los Andes surcentrales hacia otras regiones que desde el siglo XX son centro de migraciones urbanas y que han sido puntos importantes en sus rutas de intercambio caravanero.

La experiencia de libertad de tránsito entre diversos territorios y culturas por siglos previos a la República es más cercana al desarrollo de un ideario liberal que al cumplimiento de los controles estatales. Ya a inicios del siglo XX con la continuación irregular de la arriería en manos de pastores que realizaban viajes de trueque y de comercio se ejemplifica este ideario. Cipolleti ilustra las experiencias de Calixto Llampá, arriero de Jujuy que combina el intercambio de productos tradicionales de otras zonas - como coca de Bolivia y chaniar y el algarrobo de Chile- con otros productos como las primeras radios portátiles introducidas en la puna y máquinas de coser.

Que esto fuera calificado como contrabando era paradójico para Calixto, acostumbrado a la normalidad del intenso tráfico existente entre todas estas regiones: y en efecto, es el decomiso de la mercadería, realizado en dos oportunidades por Gendarmería, el que le produce grandes pérdidas y lo induce a abandonar estas tareas (Cipolleti 1984, 528).

La construcción de redes sociales en los nodos de intercambio ya mencionado en esta revisión histórica no está ausente en épocas recientes. Actualmente las redes se crean en distintos ámbitos sociales, culturales y políticos del Altiplano, con sus hitos iniciales en el espacio ritual y la creación de parentesco espiritual. En ciertos casos los viajes de los altiplánicos constituyeron además de relaciones comerciales, alianzas y matrimonios, como lo muestra el testimonio del arriero de Jujuy previamente citado. Relata los matrimonios de hombres de Jujuy con mujeres del Altiplano boliviano, y de éstas con individuos de la región de Atacama a inicios del siglo XX (Cipolleti 1984). El establecimiento de alianzas matrimoniales entre grupos de pastores y de agricultores, no obstante, es limitado sobre todo en tiempos contemporáneos con los cambios en las representaciones de los pastores en el último siglo. Tomoeda (1988, 229) precisa que las relaciones de amistad y parentesco tienen un límite. En la mayoría de casos, no se realizan matrimonios entre pastores y agricultores -que en términos económicos serían ventajosos porque la familia accedería a los recursos de ambos pisos ecológicos-, pues prevalece la imagen del estilo de vida de los pastores como aislado y pobre. En su investigación con pastores de la puna apurimeña, el autor concluye que el intercambio de productos sin matrimonios de por medio resulta en dos sociedades obligadas a la interdependencia. Entre grupos de diversas zonas ecológicas lo predominante son las

relaciones de compadrazgo. El trabajo de Custred (1994, 275) muestra que algunos campesinos de la puna tienen relaciones de compadrazgo con campesinos de la zona quechua, lo que les da preferencia en el trueque, pero este tipo de arreglo no forma parte primordial del intercambio interzonal.

El trabajo pionero y con más detalle referido a grupos pastores del Altiplano peruano es de Flores Ochoa, quien muestra las bases de esta relación vital entre lazos sociales, fiesta y ritual para entender su desenvolvimiento en el presente. El antropólogo cusqueño describe el universo de los pastores de Paratía en la región Puno. Entre diversos hallazgos, analiza cómo el espacio ritual crea el parentesco espiritual del compadrazgo y propicia el fortalecimiento de lazos sociales. En el rito de corte de cabello o *Chujcharutuchi*, que se da a los 7 años de edad, el padrino obsequia alpacas que serán parte del futuro rebaño del niño. Así estará en condiciones de buscar esposa y criar a sus hijos. Este rito se festeja con una gran fiesta de abundante comida y bebida, que establecen vinculaciones amistosas (1968, 69). Los lazos establecidos entre padrinos, ahijados y compadres son muy sólidos, similares al parentesco consanguíneo. Para ello se buscan, por lo general, personas de prestigio y de bienes. La fiesta ya desde su sentido primario en las sociedades de pastores funciona como espacio de creación y afianzamiento de vínculos sociales. El espacio festivo, en suma, constituye y renueva estos lazos.

El siguiente fragmento ilustra la relación entre el intercambio y la institucionalización de los lazos mediante el compadrazgo, e indica cómo esas relaciones tienen derechos y deberes que se inscriben en un marco de convivencia que da factibilidad a las actividades de los grupos.

Cada comunidad y cada familia posee rutas preferidas, que son, parece, seguidas por generaciones. Esta continuidad y persistencia en los contactos con determinados grupos de agricultores ha llegado a institucionalizarse a través de uniones basadas en el parentesco espiritual (compadrazgo), con todas las obligaciones y deberes que nacen de esta clase de relaciones entre los que se pueden citar la concesión de ciertas facilidades, como alojamiento, reserva de buenos productos y la posibilidad de obtenerlos en tiempos malos, por cosechas reducidas, sequías, pestes o carestía. Por supuesto que las ventajas que obtiene el agricultor son recíprocas y semejantes. El comercio, en esta dimensión, en sí es también una relación entre amigos y conocidos que tal vez lo fueron desde niños, cuando el pastor acompañando a su padre bajó de la cordillera para ir conociendo los caminos, personas y lugares que luego frecuentaría. Por tanto, la transacción comercial escapa de una fría y calculada relación mercantil, para adquirir las características de intercambio de bienes entre amigos y relacionados. Cada uno necesita del otro, pero rodean el negocio de un ambiente de amigabilidad que hace muy agradable cada visita y queda siempre la expectativa de que habrá una nueva oportunidad para volverse a ver (Flores Ochoa 1968, 135-36).

La creación de obligaciones recíprocas es fundamental para el mantenimiento del sistema. Diversos estudios en el Altiplano, también en regiones como Arequipa, muestran cómo se establecen estos favores entre los pastores por alojamiento, transporte de productos e intercambio de alimentos. Inamura, quien estudió estas relaciones en Puica, entre zonas de puna y quebrada, afirma: “Los pastores están obligados a mantener relaciones sociales estables, para asegurar la obtención de productos agrícolas (mediante trueque). Paradójicamente la relación estable con los agricultores, ha sido el factor más importante para mantener la sociedad pastoril altoandina y su identidad” (Inamura 1988, 213).

Volviendo al pasado más lejano encontramos una situación similar derivada del caravaneo de larga distancia. Bandy compara algunas culturas geográfica e históricamente distintas y realiza una argumentación transcultural sobre cómo los comerciantes consideran necesario cultivar relaciones con la gente en las rutas por las cuales viajan regularmente. Sus hallazgos en la cuenca sur del Titicaca en el período Formativo son similares a las descentralizadas comunidades de tránsito en el contexto de intercambio regional en África occidental, como al sureste de Nigeria en los siglos XVIII y XIX. Estas relaciones se cultivaban mediante la entrega de regalos y bienes de prestigio simbólico para crear cercanía y favores, que en última instancia significaría reciprocidad. Lo medular de su argumentación es que la riqueza creada por estos comerciantes viajeros puede ser el motor de una variedad de ciclos de crecimiento político y económico, fundamentalmente, al convertir la riqueza económica y los bienes de prestigio en capital simbólico y, a su vez, utilizar el capital simbólico para generar más riqueza que redundaría en el poder social del grupo (Bandy 2005, 107). La relación entre redes, riqueza y poder social atraviesa toda mi investigación y volveré a ella en más ocasiones.

De ese modo se han conjugado históricamente las relaciones económicas de intercambio con los lazos de parentesco espiritual. Se trata de la ritualización de la interdependencia económica de grupos de distintos entornos ecológicos y culturales, pero también dentro del mismo grupo cultural, como abordaré luego. El espacio ritual o celebratorio permite crear compromisos de reciprocidad y generar la cohesión social necesaria para el funcionamiento de sus economías.

### **3.3. Manufactura, especialización textil y economías migrantes**

La historia del intercambio de productos y la textilería en el Altiplano es indesligable de su economía pastoril. La textilería fue una de las principales actividades derivada del intercambio y la manufactura de materias obtenidas de los camélidos andinos. Los altiplánicos aprovecharon los recursos de sus animales y su entorno, dándoles valor agregado y llevando a cabo procesos de transformación de materias primas disponibles para dinamizar su economía. Por un lado, crearon herramientas con metales de su medio geográfico para transformar y elaborar más productos, y, por otro lado, desarrollaron la textilería con las fibras y lanas de su ganado.

Con la difusión de la domesticación de camélidos en la región, se desarrolló la producción de herramientas sencillas de piedra y madera para esquilar a los animales, cortar la carne y trabajar las pieles. Se avanzó a la elaboración de tejidos, que implicó la fabricación de otras herramientas para la textilería. Análisis arqueológicos realizados a través de instrumentos textiles, -cuchillos de materiales líticos o fragmentos filados de cerámica y otros usados para el hilado y ovillado, agujas de huesos de camélidos, etc.-, están presentes ya en el período Formativo (2000 años a. C. – 200 a. C. aprox.) y muestran una larga presencia de las tecnologías del tejido (Rivera 2012). Esta autora señala, además, que las poblaciones de los valles de Cochabamba, vinculadas a grupos diversos del Altiplano mediante el intercambio, crecieron y desarrollaron nuevas formas de organización y estratificación social, así como la propagación de ideas y prácticas textiles similares. En este contexto, actividades especializadas como la metalurgia alcanzaron un desarrollo notable, pues los objetos producidos, como hachas y ornamentos se convirtieron en objetos de valor simbólico y de prestigio, por lo que circularon en las rutas de intercambio en diversas regiones. De modo similar, los textiles parecen haber destacado como bienes de estatus, adscripción étnica y portadores de cosmovisiones diversas (Rivera 2012, 148).

Posteriormente las poblaciones altiplánicas produjeron una serie de objetos más elaborados como cinceles, cuchillas, varillas, husos, bobinas, piruros, agujas, tijeras y afines, para los cuales requerían metales muy sólidos y duros. Para ello inventaron amalgamas, de éstas quizás la más importante es el bronce arsenical, cuyo origen se remonta al Horizonte Medio, época de presencia Tiwanaku (Hether Lechtman y Macfarlane 2005). Los objetos de esta amalgama se usaron como herramientas y fueron intercambiados a lo largo de sus rutas caravaneras. Las herramientas se fueron

mejorando con el tiempo hasta llegar a crear otras estructuras más complejas como los telares, que igualmente fueron evolucionando hacia formas más sofisticadas, usando los materiales ya señalados. A la par crearon diversos tintes con recursos minerales y vegetales para lana como la chilca, mullaca, añil, aliso, etc. Entretanto la creación de técnicas e instrumentos para la producción constituyeron innovaciones en la tecnología textil que diversificaron la economía del Altiplano, produjeron un aumento de los excedentes y de la población, y con ello el fortalecimiento del poder político, por ejemplo, en sociedades como Tiwanaku, donde la economía textil fue notable, con antecedentes en las culturas previas de la región (Nureña s/f).

La relación relativamente privilegiada de los pastores del Altiplano, abordada previamente, no duró mucho tiempo durante la Colonia, pues su ganado mermó al tener que convertirlo en dinero para pagar las obligaciones tributarias exigidas por la corona española, y por otros factores como las enfermedades (Flores Ochoa 1977c). Además, los españoles pusieron en el centro una economía basada en la minería, subordinando las manufacturas y el comercio interregional. Las actividades textiles se redujeron a los obrajes -fábricas textiles de producción masiva- para el pago de tributos, mientras no afectase el modelo monopólico de importación y comercialización de telas y prendas traídas de España. Hubo introducción de técnicas, insumos y herramientas occidentales como telares europeos, materiales de teñido, lana de ovinos, etc. La producción textil entonces, siguió, pero bajo el esquema colonial basado en la segregación étnica, explotación y subordinación de la población nativa (Nureña s/f).

Con el tiempo y los cambios del orden económico entre la Colonia y la República, el comercio de lana alcanzó niveles internacionales. La relación con el mercado europeo de lanas se remonta a alrededor de 1830, poco después de la declaración de independencia. La fibra de alpaca fue la primera en exportarse a Europa, principalmente a Inglaterra. Desde ese momento, los pastores altoandinos han estado vinculados con el sistema monetario, y sometidos a las variaciones de oferta y demanda internacional, sobre todo porque esta exportación provenía principalmente de los pequeños productores (Flores Ochoa 1977b, 40). El Altiplano ha sido así un espacio siempre relacionado a la producción y crecimiento económico del país en su conjunto y de su población en particular, siendo una de las primeras regiones incorporadas al mercado mundial (Jacobsen 2013).

El territorio altioplánico tiene una larga tradición textil que recién a partir del siglo XIX alcanzó fama mundial con el “boom” de la lana exportada al imperio británico. La

calidad de los textiles confeccionados en el Altiplano peruano era ampliamente reconocida por los importadores británicos en un contexto de importantes intentos de industrialización en el rubro textil, donde la producción altiplánica tuvo un claro protagonismo (Nureña s/f). La confección de tejidos implicaba el mejoramiento, selección e hibridación de las especies domesticadas para obtener la diversidad de lanas que se conocen hasta hoy. La textilería diversifica y complementa la economía familiar de los pastores porque proporciona vestimenta y diversas prendas, bienes de intercambio y aperos para el comercio. Por lo general, en esta actividad están involucrados todos los integrantes de las familias, en diferentes etapas. El hilado previo es una labor que implica mucha dedicación de tiempo, tanto de hombres como de mujeres. La realizan continuamente, al caminar, pastorear, conversar, etc. cualquier momento es propicio para hilar (Flores Ochoa 1977a). En suma, la creación y transformación de productos para diversificar sus actividades y aumentar su riqueza, ha estado continuamente en la base de su economía. Como señala Flores Ochoa (1977a, 133), en torno al pastoreo existe una red de actividades económicas entre las que sobresalen el intercambio, como relación complementaria básica, y el tejido como actividad derivada.

### **3.3.1. Textiles, rituales e identidades**

En las sociedades andinas los tejidos expresaban sus cosmovisiones y sistemas culturales mediante símbolos e imágenes. Los diseños y las técnicas para plasmar estos motivos se transmiten también mediante la tradición oral de generación en generación, forjando tradiciones artesanales familiares aun hasta el presente (Tedesqui 2010). La textilería tiene en sus orígenes una profunda relación con lo ritual y lo social: los motivos, los colores, las técnicas eran marcadores de identidad y diferenciación cultural. Durante el período prehispánico los dioses, y en el mismo sentido, el origen y linaje eran representados en los textiles y en la ropa. Se plasmaban así, seres míticos zoomorfos y antropomorfos (Gisbert, Arze y Cajías 2015).

Durante el Estado inca se ve más en detalle la importancia que alcanzó el rubro textil, más allá de fines utilitarios u ornamentales. Los tejidos se utilizaban en ofrendas para sacrificios, como símbolos de estatus social y poder, como ajuar funerario, etc. “Ningún acontecimiento político, militar, social, ni religioso estaba completo sin el ofrecimiento o la cesión de tejidos, quemados, sacrificados o intercambiados” (Murra

1978, 107). Después de la conquista cuzqueña todos los camélidos fueron declarados propiedad del estado, al menos en teoría y se crearon rebaños estatales en varias provincias. La relevancia ritual de los tejidos era tal que en este período alcanza una gran especialización artesanal y su presencia en las ofrendas, las ceremonias y las festividades es solo comparable con los sacrificios de camélidos (Murra 1962). Dos elementos, camélidos y tejidos, que fueron el centro de la economía altiplánica, confirman su importancia por su presencia en el mundo ritual, pues solo los bienes más preciados eran objeto de sacrificios.

La asociación entre la vestimenta y la identidad subsiste incluso en la actualidad, aunque en mucha menor medida, a pesar del decaimiento de la actividad textil. Como Gisbert y colegas (2015) afirman, esta asociación existe desde épocas muy tempranas y aparece tanto en versiones míticas como en documentos orales e históricos de distintas épocas. Aún es posible reconocer la zona de origen de una persona de acuerdo al tejido con que está vestida, e incluso una mirada más fina y sutil podría distinguir a sus habitantes según su ayllu, comunidad y parcialidad por las variantes del tejido (Arze 1988, 24). Esto es cierto para las sociedades andinas en general, cuyos dioses y referencias religiosas están ancladas en el entorno geográfico próximo, que luego plasmarían en sus textiles. Sin embargo, el desarrollo sobresaliente de la textilería en el Altiplano más allá de sus economías, se deba quizás a la puesta en marcha de estrategias de reforzamiento de la identificación grupal fuera de sus territorios, siendo la movilidad uno de sus rasgos más saltantes. En este contexto, los textiles “funcionaban como potentes medios de conservación y transmisión de la identidad y de una visión del mundo representada en las imágenes de divinidades, plasmadas en los diseños de tapices, telas y prendas, incluyendo a deidades específicamente asociadas con la textilería” (Nureña s/f).

Durante la Colonia con el establecimiento de los obrajes, que funcionaban con mano de obra indígena cuyos productos eran destinados a la comercialización, los textiles fueron perdiendo su especificidad simbólica o identitaria. De este modo los obrajes coloniales marcaron el paso del valor de uso de las telas a su valor de cambio (Arieth de Vidas 2002). Con el pasar del tiempo, desde las conquistas incaicas, la colonización española hasta la república, diversos elementos han desaparecido, cambiado y nuevos se han incorporado, relativizando el contenido y los significados de los textiles en las identidades culturales de las poblaciones creadoras. Aun así, en la actualidad el Altiplano sigue destacando en la producción textil tanto en las comunidades rurales que conservan ciertas tradiciones en su elaboración, como en la

producción masiva de ropa o “artesanías” con fines comerciales. Poseen otros motivos estilísticos, referentes identitarios diversos y un flujo comercial distinto, aún materia de estudio (Arnold, Espejo y Yapita 2007; Arieth de Vidas 2002; Fischer 2008).

Los cambios, la especialización y la sofisticación de la actividad textil conforman un espectro amplio dentro del cual el bordado conserva aún ese vínculo explícito con el mundo ritual y festivo que es de interés para mi estudio. De algún modo, el tejido se decanta en bordado desde la influencia colonial religiosa, y surge un nuevo espacio donde se plasman imágenes de la cosmovisión y cultura propia, no sin nuevos símbolos de la vida urbana y globalizada, para usarse y representarse en contextos rituales como las fiestas patronales. El bordado se amplía y diversifica, se mercantiliza y pasa a ser elemento vital de las imágenes de la festividad en los vestuarios de los bailarines que dan vida a la fiesta. Nuevamente las actividades productivas económicas se vinculan con el espacio festivo, y es posible volver a su relación con las identidades culturales-regionales del Altiplano, como se manifiesta en el trabajo de los bordadores de trajes de danzas en la región hoy en día. Los motivos y figuras de sus creaciones han estado persistentemente ligadas a elementos de la naturaleza, la historia y culturas andinas.

### **3.3.2. Pastores, tejedores y comerciantes<sup>29</sup>**

La interrelación de las principales actividades económicas en el Altiplano -pastoreo, textilera y comercio- no consiste en una continuidad o proceso evolutivo como si una siguiera a la otra, sino es de complementariedad. Flores Ochoa (1968, 121) precisa esta relación: “La textilera tiene por finalidad básica transformar las materias primas que proporciona la ganadería en diversidad de tejidos que servirán para comerciar con los agricultores y en segundo término para confeccionar los vestidos y otros tejidos que ellos usan en su vida diaria. Por tanto, ganadería y textilera, hasta el momento, son dos temas que van juntos o correlacionados y ligados íntimamente con el comercio”.

Nureña (s/f) aborda la industrialización en el Perú desde una perspectiva comparativa y de larga duración, donde destaca la producción y comercio textil entre las poblaciones altiplánicas. Identifica la conexión entre logros industriales en la actualidad y antecedentes en su historia por el alto nivel de desarrollo en la elaboración

---

<sup>29</sup> Tomé el mismo título de una sección del trabajo de Flores Ochoa “*Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*” (1968), porque refleja adecuadamente el vínculo y la continuidad de estas actividades en la vida de una parte importante de la población del Altiplano.

de instrumentos para la producción y organización fabril, así como el establecimiento de redes de intercambio de manufacturas, sobre todo textiles, que decantarían en rasgos de industrialismo y vocación empresarial. El caso paradigmático de iniciativa industrial sería Gamarra en Lima, el conglomerado comercial textil más grande del Perú. Aquí sobresalen los migrantes, como los asileños, cuya inserción laboral en el rubro de confecciones en Lima respondía a sus conocimientos de textilería obtenidos en sus pueblos en la provincia lanera de Azángaro (Golte y Adams 1987); los aymaras de Ollaraya, reconocidos confeccionistas con numerosas galerías en Gamarra y los comerciantes textiles de Calapuja ubicados en la zona de Grau en el centro de Lima. Hoy en día su producción y actividad comercial es más diversificada también en los servicios, pero destacan por sobre otras poblaciones andinas migrantes. Sus logros no podrían entenderse sin abordar las experiencias de migración y la intersección con sus antiguas dinámicas de movilidad.

Desde sus orígenes, las economías en los Andes se han desarrollado en función de movimientos migratorios estacionales entre distintos pisos ecológicos para la obtención de recursos de subsistencia. Más aún, como he presentado hasta ahora, la población del Altiplano ha sobresalido en la organización del intercambio a larga distancia, articulando distintas regiones y poblaciones. En ese sentido, las migraciones del siglo XX se inscriben en dinámicas históricas de movilidad en la larga duración, pero fueron vistas con mayor atención y preocupación porque los traslados masivos de la población rural a las ciudades habitadas por los grupos de poder nacional desafiaron los límites culturales y sociales (Golte 2012), reconfigurando el ordenamiento social del país.

La crisis del agro, la reforma agraria, el conflicto armado interno, la expansión del capitalismo desde la década del 50, además de la pobreza y variadas formas de exclusión movilizaron a la población campesina hacia las urbes en un contexto global de transformación económica marcado por el aumento de la productividad y el crecimiento demográfico. Estas migraciones se producen principalmente hacia la capital, que hoy concentra a un tercio de la población nacional, y además en diversas ciudades surandinas como Puno, donde se inició el paso de una matriz sociocultural predominantemente rural hasta la década de 1960 a una recomposición demográfica de más del 68% de población urbana (Núñez 2014).

Las migraciones en Perú se han concebido como un proceso colectivo, de grupos que actúan en redes y preparan a las generaciones posteriores en la comunidad de origen para emprender el mismo camino de sus antecesores. La base productiva de las culturas

andinas que desarrollaron complejas formas de organización y especialización del trabajo, fue un factor clave para su inserción socioeconómica. Constituyó un activo que les permitió ingresar al mundo laboral urbano no solo como mano de obra dependiente, sino sobre todo como organizadores de la producción (Golte y Adams 1987; Adams y Valdivia 1991). Se forjó una suerte de “capitalismo andino” (Golte 1997), que abarca una serie de formaciones sociales históricas en los Andes previas al colonialismo y que conviven actualmente con formas de producción e intermediación capitalista. Su comprensión es posible leyendo la historia cultural andina manifestada en las capacidades, éticas y organización de su población. Un capitalismo donde “las redes étnicas no solo son perfectamente compatibles con la economía de mercado, sino que constituyen mecanismos que permiten competir con éxito en ella, y en ciertas circunstancias aventajar a las economías presuntamente más ‘racionales’” (Huber 1997, 19). Su éxito responde, asimismo, a un contexto propicio para su desarrollo desde los años 80 por una demanda local desatendida, ausencia de competidores y productos necesarios, el aislamiento parcial del mercado mundial, las restricciones a la importación y la fuga de capitales debido a la guerra interna, cuya brecha resultante fue cubierta por la producción de los migrantes con cierta independencia de la ciudad criolla (Golte 1995). Fue, además, la respuesta de los migrantes para generar sus propias fuentes de trabajo, ante la incapacidad estatal para organizar un proceso de industrialización que absorba la mano de obra afluente a las ciudades desde las migraciones de los años 40.

La reciprocidad, elevada ética de trabajo, planificación, relaciones personalistas, actuación en redes étnico-familiares y la flexibilidad para adaptarse al mercado han sido también rasgos culturales de las poblaciones rurales que contribuyeron a su relativo éxito en la creación de autoempleo y negocios variados (Huber y Steinhilber 1997; Huber 1997). Estos rasgos, si bien generalizables a la población campesina andina, encuentran en la del Altiplano una mayor presencia por su especialización en la larga duración: su histórica movilidad en el intercambio económico ha estimulado la construcción de sólidas redes y una vocación empresarial, pero además sus habilidades conjugan la producción y el comercio. Las redes implican la creación de una identidad cultural que mantiene la cohesión a pesar de las largas ausencias requeridas por la movilidad, y la empresarialidad sería una consecuencia de su experiencia en el intercambio. Por tanto, las economías del Altiplano se potencian y reconfiguran en las ciudades debido a las masivas migraciones y al contexto capitalista global, pero no pueden comprenderse solo como producto de estas.

### 3.3.3. Vocación empresarial y redes migrantes urbanas

Los casos de los asileños de Azángaro (Golte y Adams 1987), los aymaras de Ollaraya (Huber y Steinhauß 1997; Mamani 2010), los de Unicachi (Suxo 2008; La Cruz 2010), los de Ichu (León 1994; Aspilcueta 2007) y los migrantes rurales de Juliaca (Quiñones 1989; Tapia 1996), son ejemplos específicos del dinamismo económico del Altiplano y la reafirmación de su cultura de origen durante las primeras experiencias urbanas. Los conocimientos y nexos previos con actividades productivas; el parentesco y lazos sociales tanto en la comunidad como en las distintas ciudades donde residen; la migración estacional campo-ciudad o sus frecuentes desplazamientos por actividades comerciales; la orientación a la acumulación de capital vinculada al ahorro y austeridad en el consumo; y la maximización de todos los recursos disponibles para la inversión en el negocio son sus estrategias más reconocibles. En conjunto, desde su anclaje en economías campesinas, sus prácticas emergen como estrategias de supervivencia, pero además como parte de un proyecto de movilidad social intergeneracional (Pereyra 2003). La meta en el horizonte, desde que empezaban a trabajar para familiares y paisanos, de quienes aprendían el oficio y el negocio, era su independización. En este proceso había una búsqueda constante de autonomía económica, potenciada por las relaciones personales de ayuda mutua que posibilitaron iniciativas empresariales. “Así somos los aymaras, nos prepararon para depender de nosotros mismos”, manifiesta el reconocido empresario ollaraíno Antonio Velásquez (Cornejo, Biondi y Zapata 2016, 44).

En Lima los tres rubros principales de la población del Altiplano son la confección y venta de ropa, comercio en mercados de abastos, producción y venta de insumos de calzado. Son oficios relacionados a actividades en las que tenían cierta experiencia desde sus comunidades como la producción textil-lanera, la venta de alimentos y la elaboración de ojotas (sandalias de jebe). Actualmente con su crecimiento económico poseen empresas en rubros afines o más amplios como textiles, financieras e inmobiliarias. Dado que el principal motivo de la migración aymara a Lima fue laboral, es difícil separar su experiencia de migración, de sus prácticas económicas y empresariales. Los siguientes testimonios de empresarios e investigadores aymaras sobre los inicios de sus actividades económicas en Lima son ilustrativos de lo que referiré como una vocación empresarial, concebida también por ellos como algo que los identifica.

Suxo (2008) registra la historia de los primeros migrantes de Unicachi, que llegaron a Lima en la década de 1940 como comerciantes de *charqui* y *chalonga* (carnes secas). Distribuían sus productos en el naciente Mercado Minorista de la Parada (1946), donde fueron los primeros en obtener puestos de venta. En principio venían eventualmente y retornaban a su pueblo pero ya a finales de los 50 y en toda la década del 60, un grupo mayor de unicachinos se estableció como obreros de las fábricas pesqueras del Callao. Por su parte, sus vecinos de la comunidad de Ollaraya llegarían por primera vez a Lima en 1950, algunos también como comerciantes de *charqui* que abastecían al mercado minorista de la Parada; mientras otros trabajaban como ayudantes de albañilería en las diferentes construcciones privadas y públicas de la época. El testimonio de Mamani (2010), empresario textil de Gamarra y testigo de parte en la formación del emporio, ubica sus inicios alrededor de 1969, cuando cerca a la Parada un grupo de migrantes de varias regiones empezaron como vendedores ambulantes de “saldos o retazos de telas” que compraban a las grandes fábricas textiles.

“... por entonces algunos ollaraínos que siempre retornaban a su natal Ollaraya habían comprado sus prendas de vestir como casacas, buzos, pantalones en lado boliviano como Copacabana, Kasani y Desagüadero para temporadas de invierno y ya habían observado este incipiente fenómeno del negocio, pues las familias Yapuchura, Condori, Nina y Morales, que se habían comprado sus máquinas de coser marca “Singer” de segundo uso, optaron por desatar sus prendas usadas para sacar moldes en cartones y papel periódico y confeccionarse ellos mismos con los “saldos” de tela que compraban en la calle gamarra, el preferido eran los polypimas, polystel y Barrington, todo en el afán de ahorro, las primeras prendas por su puesto les salieron un poco “anecdóticos” mangas cortas o largas, fallas en el hombro, etc. pero no se hacían problemas, pues eran para uso personal y familiar, cada vez mejoraron en confeccionar una prenda mejor, ya que, por entonces en la calle gamarra se habían asentado algunos pequeños confeccionistas provenientes de otras provincias de Perú, vendían chompas huancaínas, ayacuchanas, etc., y también se vendían casacas en temporadas de invierno, y así surgió la iniciativa de confeccionar casacas para vender por docenas y muy pronto, llegaban los “pedidos” de mayor cantidad para centros mineros de la sierra central y ya faltaba mano de obra más especializada, como costureros, ayudantes, etc., se requería de máquinas más grandes y de mayor capacidad de producción, varios paisanos ya había prácticamente dejado el oficio de la construcción civil y poco a poco fueron cambiando su actividad cotidiana y comenzó el fenómeno del “compadrazgo” y “padrinazgo” familiar y paisanaje y esto significaba mayor unidad familiar y fortaleza para iniciar nuevos retos, pues la calle gamarra ya no era lo de antaño, un espacio apacible y netamente de viviendas familiares, a comienzos del año 1970 se habían instalado ya un conjunto de tiendas diversas, se convirtió en un “importante” escenario del Distrito de La Victoria (sic) (2010, 412-13).

Posteriormente un grupo de 18 ollaraínos se reúne y da su primer paso empresarial a lo grande en Gamarra al comprar un terreno en la avenida Sebastián Barranca, donde construyen su propia galería con ocho pisos y un promedio de 17 tiendas en cada piso - en *minkas* y aprovechando conocimientos adquiridos cuando trabajaron en construcción civil (Huber y Steinhauf 1997, 137). Sería la Galería San

Miguel, actualmente una de las aproximadamente 20 galerías comerciales de ollaraínos en Gamarra<sup>30</sup>. Mientras tanto, los unicachinos hicieron lo propio con su primera empresa colectiva (Inversiones Unicachi S.A.) en 1996 en la zona comercial de Caquetá, hoy en día una de varias sociedades empresariales con decenas de mercados y centros comerciales en la capital, e incluso entidades financieras como “Ayni Corporation” compuesta no solo por unicachinos, sino además otros aymaras de la provincia de Yunguyo (Suxo 2008). También en los 90 los migrantes de Ichu, dedicados al comercio de insumos para calzado compraron un terreno en Caquetá, zona cercana al centro de Lima, por casi dos millones de dólares, superando con creces la oferta de sus competidores de 300 mil dólares (Huber 1997).

Alrededor de 50 años de migración aymara a Lima muestran su clara inclinación a los negocios. La podría llamar vocación empresarial, desarrollada por experiencias culturales e históricas favorecidas por el contexto nacional y global del pasado siglo. Esta vocación se derivaría también del deseo de independencia y la habituación a la autonomía en la organización de la producción, como refiere Mamani (2010, 407) sobre sus paisanos ollaraínos al llegar a la capital: “bajo la filosofía andina que en el campo el hombre debe tener casa y chacra propia, y en la ciudad casa y negocio propios, aunque sea de cinco esteras, pero preferían lo propio y así garantizar y sostener a su familia, mirando siempre adelante...”. Su inclinación a la empresa se forja en el entorno familiar y cultural, hecho reconocible por la propia población altiplánica como su bagaje cultural aymara o puneño<sup>31</sup>. En algunas historias de vida de exitosos empresarios, como el ya mencionado Velásquez, propietario único de algunas de las galerías comerciales más grandes y modernas de Gamarra, se presenta su incursión independiente en el comercio desde la niñez, como algo que le era muy natural y orientado a la construcción de negocios propios. Tal inclinación al trabajo en general tiene asidero en la participación de todo el núcleo familiar en actividades productivas en las culturas andinas. Historias similares se manifiestan en mis entrevistas.

Mis papás son unas personas muy emprendedoras, y mi papá dijo “nos vamos allá”. Así que agarró a toda su familia... claro que el vino primero solo con mi tío, si no me equivoco, vieron qué negocio hacer acá en Lima y regresó y nos llevó a todos. Nosotros somos 4, con mi mamá y mi hermano. Nos vinimos sin tener casa, sin tener nada

---

<sup>30</sup> Mamani (2010) afirma una cifra de 18 galerías y alrededor de 3000 migrantes ollarainos en Gamarra para el 2009.

<sup>31</sup> Dicha inclinación es fuerte particularmente entre migrantes de las primeras generaciones por su socialización campesina, pero varía entre la generación de hijos nacidos en las ciudades que tienen otra socialización y mayor acceso a la educación, por lo que algunos optan por carreras de negocios frente a un porcentaje menor dedicado a profesiones distintas.

absolutamente. Incluso vivíamos en el carro en el que llegamos. Teníamos un camión, mi papá tenía un camión porque ahí hacía trabajo de transporte de pasajeros y también de carga (Luz, 40).

Me dedico al rubro de la confección. Eso viene de cuna prácticamente porque yo crecí, yo desperté en la confección, ya que mis papás en un inicio cuando migraron acá a Lima, se dedicaron a lo que es confección. En un inicio traían tela (...) fue bien en un inicio y ya pues, siempre hay caídas, y mi papá se dedicó a otro rubro, la confección. La mayoría de mis paisanos se dedicó a la confección, después ingresaron a bordados, la mayoría. Fue de escalera, escalera. Luego de los bordados, se dedicaron a bienes raíces, compra de terrenos aquí en Lima, en Gamarra, sobre todo. Compraban propiedades y construían galerías, eso es lo que hace poco ya con ese negocio están ahora mis paisanos (...) Es algo así como un patrimonio, que yo desperté en ese tipo de negocio. Sí, mi hermana, con ella hemos continuado ese trabajo. Ella ya trabaja aparte con mi papá y yo trabajo por mi lado con mi esposo, después de formar mi familia, en Gamarra también (Nancy, 42).

Es que eso viene de allá. Todo puneño es trabajador y no quiere estar... [¿dependiente?], así eran más los antiguos, ahora quizás con los hijos es diferente. Pero los que han venido de allá, así como yo, acá en Gamarra los que son empresarios no tienen estudios completos pero tienen empresas grandes (Julio, 55).

En casos como Unicachi, incluso sus asociaciones de migrantes serían el germen de sus sociedades empresariales en los 90, porque se pensaron también como proyectos comerciales a largo plazo. En el acta de fundación de la asociación se menciona el interés en crear una cooperativa para el crecimiento económico de sus asociados: "(...) en donde los unicachinos necesitan una organización que tenga un común denominador de perseguir incremento económico ya sea para el bienestar de nuestro pueblo o para beneficio de todos sus asociados, así mismo se alagó mucho para formar una asociación o una cooperativa de Ahorro y Crédito (sic)" (Suxo 2008, 44).

En la misma dirección, las redes de migrantes del Altiplano son reflejo de la solidez de los lazos culturales, las lealtades personales y las obligaciones mutuas entre sus miembros. Para Huber y Steinhaufl (1997) las redes étnicas en Perú serían el factor económico más importante para iniciar empresas y superar las deficiencias en el acceso a capital económico, al canalizar el intercambio de recursos y facilitar la acción colectiva. Proveen a los migrantes de la solidez y previsibilidad de las relaciones sociales basadas en la confianza y valores culturales compartidos para conseguir un empleo, aprender un oficio, y compartir información, mercadería y fuerza de trabajo. Su potencial es importante principalmente en las primeras etapas de la migración y la ampliación del negocio, pero tienen límites en etapas avanzadas del desarrollo empresarial y pueden ser reemplazadas o ampliadas por otras fuera del entorno familiar y de paisanaje (1997, 138). En el transcurso de formación y desarrollo de las empresas de migrantes, las redes

brindan también apoyo monetario mediante actividades como las juntas o “panderos”<sup>32</sup>, donde grupos de familias comerciantes se unen para aportar mensualmente un monto fijo que se recolecta y sirve luego como préstamos a una tasa de interés bajo. Las juntas proveen el capital necesario para invertir en sus negocios en campañas o pedidos particulares y contribuyen a la confraternización entre familias y paisanos de confianza. Según una de mis entrevistadas, usualmente son grupos medianos de 15 a 18 personas, y es una réplica de una costumbre de la generación previa. Son estrategias económicas en torno a lógicas de reciprocidad, rotación y confianza, afines a otras instituciones como las *apjatas*. Estas estrategias de redes, sin embargo, no implican el reemplazo total del crédito bancario u otras entidades financieras, a las que se recurre en distintas ocasiones.

Siendo la movilidad un rasgo muy marcado en sus actividades comerciales, lo es más para quienes se dedican al comercio en ferias artesanales itinerantes a lo largo del país que varían de acuerdo al calendario festivo-religioso (Golte y León Gabriel 2014). En general, conforman sus redes en distintas regiones del país, o incluso países altioplánicos, por lo que no se limita a relaciones pueblo de origen-ciudad, sino engloba personas en diversos lugares. De ahí se desprenden cadenas empresariales que fortalecen sus economías por el acceso a recursos sociales y económicos variados. Articulan sus economías en distintos niveles en su desenvolvimiento capitalista en el mercado y el uso permanente de redes de apoyo colectivista recíproco.

Lo que pasa es que ellos se han asociado para comprar eso [Mercados Unicachi]. Pero en sí cada triunfo es individual, lo que pasa es que ellos quieren trabajar, quieren luchar. Por ejemplo, un niño llega y trabaja conmigo. Yo he venido primerio que todos mis hermanos...bueno, ellos llegaron antes pero yo fui el primero que empezó con confecciones y ahora todos mis hermanos tienen sus talleres, todos. (...) De mí nomás se ha desatado toda una red, pero no sólo de mí. De mí han aprendido mis 7 hermanos, ellos también han enseñado a sus familiares. Mi cuñado también igualito, tiene su taller. De ahí nomás yo me saco la cuenta ¿de mí cuántos habrán salido? Yo me siento orgulloso de eso (...) Yo ahorita tengo una sobrina a mi cargo, recién ha venido, no conoce. Le digo, “tienes que aprender bien, de acá a 5 a 10 años trabajarás como yo”. Ya está metido su idea (Julio, 55).

#### **3.3.4. Visión y prácticas económicas**

Su vocación empresarial se expresa además en una visión o pensamiento económico orientado principalmente al movimiento, la flexibilidad y la innovación para generar un

---

<sup>32</sup> Práctica comúnmente conocida como *pasanaku* entre los comerciantes aymaras de Bolivia por su denominación en aymara-quechua.

crecimiento ilimitado de sus negocios. Acumulación y circulación de capitales para la producción constante son nociones reiterativas en los discursos de estos comerciantes.

(...) para mí el mejor trabajo que puede haber es el negocio. Es que no tiene límites, depende de la capacidad de uno. Uy, si yo te contara hasta dónde se puede llegar. En un mes se puede hacer para todo el año tu ganancia. En un mes puedes hacer todo, hay un momento en que llega la campaña y no sabes ni cómo vendes, es vender, vender, vender... y en un mes puedes hacer lo que en todo un año no has hecho (Julio, 55).

Mi hija me está apoyando acá, mis otros hijos están estudiando. Pero algún día tendrán que seguir pues, yo tengo mercado, ya formé un mercado. Por ejemplo, podrá pasarme cualquier cosa pero tengo mi mercado, sé cuidar mi mercadería. Sí, tengo público, clientes. Plata puede no haber, pero lo que uno tiene que asegurar es de donde te va entrar diario. La plata puede variar, puede perderse, se desaparece; pero la plata que va entrar diario, eso es lo que vale. Eso es lo que siempre tienes que asegurarte en la vida. De nada sirve guardar plata, tampoco. La plata se puede perder... (Julio, 55).

Como empresarios su foco está en la continua inversión y reinversión, poniendo recursos en movimiento para multiplicarlos y hacer crecer sus negocios. Tassi halló la misma dinámica entre comerciantes aymaras de La Paz. Sus prácticas de ahorro y compra reflejan su inclinación por “reconvertir inmediatamente la ganancia y el dinero en bienes materiales, ya sea a través de la inversión o el consumo, evitando así una acumulación estática de los medios monetarios”. Conciben la reinversión como urgencia moral “al crear movimiento, al inyectar nuevos productos y recursos en la economía local volviendo a socializar la ganancia” (2010, 135–36). Algo similar será visible en las dinámicas festivas donde circulan continuamente diversos capitales que son re-puestos en movimiento en las fiestas y sus empresas.

Entre sus prácticas económicas se destacan además la diversificación de productos y actividades, la planificación y el aprendizaje por experiencia, este último valorado mucho en su desenvolvimiento y éxito empresarial. La representación en el discurso público es similar, como en el referido caso de Velásquez y otros negociantes sin formación profesional pero con grandes logros económicos: “Solo estudió hasta cuarto de secundaria y jamás ha leído un libro sobre finanzas o negocios, pero posee cerca de 35 mil m<sup>2</sup> en propiedades inmobiliarias. Casi todas en Gamarra” (Cornejo, Biondi y Zapata 2016, 19).

A veces, tú te metes en un negocio y no vendes. Primero tienes que darte cuenta por qué no vendes, si el otro está vendiendo. De repente no sabes vender. O sabes vender pero no sabes tratar al cliente, o no estás vendiendo el producto adecuado. De repente es tu acabado o el precio. Hay varios factores. Entonces, todo eso tienes que saber. A la larga he llegado a este negocio por necesidad, por querer tener trabajo. Yo quería tener trabajo, por eso he iniciado ese negocio de ser ambulante. A la larga con los años, había aprendido sin darme cuenta. Yo he venido diciendo, ya voy a ser negociante. No he venido a eso, he venido para trabajar pero así se aprende y en el terreno he aprendido. A veces los mismos bancos vienen, los asesores, y yo les converso. Ellos ni asesorar saben, en cambio yo sé la

práctica. Ellos me están preguntando a cuánto sale una prenda, yo les madrugó (...) Eso es lo que vale, la experiencia. Y a mí me vienen a decir, por ejemplo, un muchacho de Senati: "Señor, quiero trabajar, acá tengo mis papeles". Pero yo digo: demuéstreme, a ver, qué vas a trabajar. No puede, se hace en la práctica, no de la teoría. Es trabajar y punto (Julio, 55).

La valoración de ese conocimiento práctico y autodidacta se sostiene en la visión de estos empresarios como gestores de su propia economía mediante diversas estrategias colectivas e individuales. Sus formas primarias de hacer economía se asientan en la organización colectiva, a veces incluso intrafamiliar, y en relaciones personales, pero al mismo tiempo se han articulado con prácticas de acumulación e interés individual para una adecuada inserción al mercado. Toman lo que necesitan de ambas tradiciones culturales.

En un trabajo previo con Jürgen Golte (2014), nos referíamos a un "liberalismo aymara-altiplánico" para sintetizar ese ideario derivado de las prácticas económicas y rituales que se propagaban con facilidad entre migrantes de otras regiones andinas. Nuestro foco estaba en la población del Altiplano por sus contundentes muestras de desempeño empresarial y su difusión de este ideario mediante objetos rituales. Al mismo tiempo nuestro trabajo se inscribía en una interpretación comparativa con la ética protestante analizada por Weber, presente en estudios previos sobre economías de migrantes andinos (Golte y Adams 1987, Adams y Valdivia 1991). Nuestro aporte, que pretendo ampliar en esta investigación bajo otras aristas, fue la atención a la particularidad histórica altiplánica que la hace sobresaliente. En perspectiva global, este caso tiene algunas semejanzas con otras poblaciones de intermediarios en Asia y Europa, cuyo comportamiento económico se equipara a un capitalismo preindustrial (Bonacich 1973, 588). La vida itinerante hasta aquí esbozada ha coadyuvado a la difusión de un pensamiento económico equiparable al liberal, porque este favorece la libre circulación y la creación de manufacturas entre grupos de comerciantes con una larga tradición de intercambio que son afines a una naciente "burguesía nacional". Un pensamiento compatible con la integración al mercado y que podría explicar parcialmente el actual vínculo de un sector de la población comerciante del Altiplano con el contrabando o la "informalidad" para una lógica económica fuera de los límites de los estados nacionales. Anteriormente referí el testimonio de un arriero de Jujuy, quien acostumbrado a la normalidad del intenso tráfico entre las regiones del Altiplano, no entendía que se calificara de contrabando el comercio de ciertos productos. De opinión similar acerca de los controles estatales es el empresario Velásquez cuando afirma su acuerdo con la

libertad de mercado (“la economía debe caminar sola, fluir sola”), sin oponerse totalmente al Estado o querer trabajar al margen de este. Su reclamo es que lo “dejen trabajar”, como se titula el libro basado en su trabajo, para contribuir a la productividad del país y reconocer el rol de los empresarios en la riqueza nacional. Dice confiar más en los bancos que en el Estado y que todo debe estar orientado a una mejor productividad y competitividad en el mercado, al punto que no cree en los sindicatos porque afectan tal productividad con sus huelgas. Pero es en el siguiente testimonio donde muestra que su visión tiene un correlato con su socialización y cultura aymara<sup>33</sup>.

“Creo en la Pachamama, los apus, los ancestros. No es algo simbólico para nosotros los aymaras, es real. En nuestra cultura, por ejemplo, no existe la contribución al Estado. Nos sentimos libres y hasta sentimos que no somos parte del Estado. Hacemos ceremonias de pago a la tierra y pago a Dios: esas son nuestras contribuciones. Creo en la Pachamama, pero sobre todo en mí mismo. La tierra, los apus y los santos son solo mediadores” (Cornejo, Biondi y Zapata 2016, 45).

Sus palabras rememoran la utilidad de la analogía con el protestantismo porque aluden a la relación directa entre el individuo y la divinidad, opuesta a la jerarquía estamental feudal, por la cual se premia el buen desempeño con el logro de las metas de comerciantes y productores, es decir, la población principal desde donde emergió este pensamiento. Se logra la riqueza y el bienestar de su gente y con ello el protestantismo se convirtió en el pensamiento preponderante de una naciente burguesía capitalista. Las alasitas - miniaturas rituales que representan los deseos de la gente-, las festividades religiosas como grandes ofrendas, los pagos a la tierra, entre otra serie de rituales andinos muestran que sus prácticas económicas y religiosas se dirigen al logro de la riqueza material. Para ello interceden las divinidades y se les debe agradecimiento. No obstante, esta realización no reposa simplemente en la intervención divina, cual milagro a la usanza católica ortodoxa, sino en su conjunción con el trabajo humano. Es ahí, en la relación entre trabajo y divinidad para la realización de los deseos de bienestar, donde yacen las similitudes con el desarrollo del protestantismo europeo. Subrayo estas similitudes para comprender mejor el fenómeno y ubicarlo en un entendimiento universal de los fenómenos culturales, y no para determinar su origen.

El ideal de libre tránsito, la flexibilidad y la apuesta por el crecimiento ilimitado

---

<sup>33</sup> Entiendo que explicar estas prácticas a partir de referentes culturales genera suspicacias y puede entenderse como mera justificación para la “informalidad”. Mi intención es ofrecer evidencias y diversas conexiones entre las prácticas económicas actuales y la cultura de más larga duración, no con la pretensión de explicar el fenómeno en su totalidad o determinar sus orígenes, sino mostrar el rol que tiene dicha cultura, al lado de otros factores.

es compatible con el liberalismo económico. No es de extrañar que los aymaras se hayan insertado con relativa facilidad en los flujos de capital global en las últimas décadas, habida cuenta de los antecedentes de la economía textil-lanera del siglo XIX. Las alianzas entre comerciantes aymaras bolivianos y corporaciones asiáticas están auge, mientras en Perú ocurre algo similar con chinos y pakistaníes aunque en menor magnitud, pero no existen estudios detallados como en el vecino país, solo obtuve referencias de conocidos sobre experiencias de aymaras que viajan a China para comprar directamente la mercadería y pactar negocios. Estudios bolivianos muestran la magnitud y asiduidad de dichos vínculos comerciales transnacionales al menos desde la década del 90 (Tassi 2017, 2012; Müller 2016, 2018). Müller ha evidenciado que la interacción entre estos comerciantes y sus proveedores despliega el núcleo de las relaciones personalizadas que implican lazos de confianza y lealtad incluso alimentados por regalos, variadas muestras de atención y participación en fiestas locales, generando relaciones comerciales a largo plazo. Asimismo, se establecen cómodas opciones crediticias fundamentales para estas redes transnacionales e interétnicas, pues constituyen un sistema de préstamos sin intereses para grandes compras, que ha ayudado a ambas partes a crecer (Müller 2018, 26). Se trataría de una economía intersticial que reconcilia vínculos económicos cosmopolitas con modos de organización y acumulación culturalmente específicos, como se manifiesta en “el comercio de mercaderías chinas, producidas a gran escala, con circuitos étnicos y locales y dinámicas de intercambio arraigadas en fuertes lazos de parentesco” (Tassi et al. 2012, 104).

También las éticas, las relaciones personalistas y organización familiar son rasgos afines entre chinos y aymaras, cuyo rol ha sido relevante en su despegue comercial y las formas de cosmopolitismo derivados de sus tradiciones de intermediarios. Sus rasgos culturales los acercan y posibilitan las actuales relaciones en beneficio mutuo. Aún faltaría ver el impacto de estas economías a escala global para la población del Altiplano peruano, su relación con el resto del país y los cambios que podría generar en la reconfiguración de las relaciones sociales, políticas y económicas como lo hicieron durante las migraciones urbanas del siglo XX, que expusieron en principio y masivamente el potencial cultural altiplánico.

## CAPÍTULO IV

### FIESTAS, MIGRACIONES Y ORGANIZACIÓN ENTRE CAMPO Y CIUDAD

Las fiestas en los Andes pueden entenderse como espacios de encuentro entre su gente y las divinidades, donde se celebran y establecen relaciones que contribuyen al orden cósmico y social. Me refiero a aquellas calificadas como tradicionales, y aunque el término es impreciso y discutible, es útil para resaltar su origen en tradiciones colectivas productos de la historia y culturas andinas, pero sin descartar sus transformaciones y las constantes influencias externas. Festividades, fiestas patronales o simplemente 'fiestas andinas' aluden a celebraciones de momentos importantes del calendario productivo, ritual o religioso de las poblaciones campesinas, tanto en sus comunidades como en las ciudades a las que se trasladaron con los movimientos migratorios.

Existen, por otro lado, fiestas que emergen de los ritos de parentesco espiritual, que establecen nuevas relaciones entre familias para asegurar su interdependencia económica. Estos eventos no tienen la envergadura ni periodicidad de las festividades que involucran a toda la comunidad, pero ambas están íntimamente relacionadas porque los compromisos y reciprocidades creados por el parentesco articulan redes mayores de apoyo que posibilitan la organización de los distintos tipos de fiestas. Ambas son importantes para comprender la imbricación de la economía en las prácticas festivas, desde sus formas rituales básicas de reciprocidad en el entorno familiar y comunal hasta sus formas urbanas y masivas.

Estas fiestas engloban múltiples dimensiones pero solo destacaré algunas para mi posterior análisis: a) su carácter celebratorio de encuentro y afirmación de los lazos sociales e identitarios b) su particularidad andina en el despliegue de reciprocidades y formas de organización colectiva c) su historicidad como producto de tradiciones prehispánicas, la imposición católica colonial y las influencias urbanas y globales del último siglo d) su dimensión económica que posibilita su organización y expansión. Estas consideraciones guiarán mis reflexiones sobre las fiestas para mostrar su arraigo en culturas productivas y su dinamismo urbano-rural como fuentes configuradoras de una cultura festiva con el potencial de contribuir al éxito socioeconómico.

#### 4.1. Parentesco espiritual y reciprocidades: antesala de la cultura festiva

El parentesco entre los pastores andinos establece niveles de integración y regulación de diferentes relaciones especialmente aquellas que implican prestaciones de energía complementaria en las distintas labores productivas (Flores Ochoa y Nájjar 1980, 483). En una sección previa desarrollé cómo se han articulado históricamente las relaciones económicas de intercambio mediante parentesco matrimonial pero sobre todo por el parentesco espiritual en las sociedades de pastores, de donde se deriva el sustrato cultural predominante en el Altiplano andino. En ese sentido, las fiestas se expresaron como la ritualización de la interdependencia económica de grupos de distintos entornos ecológicos y culturales dentro del sistema de intercambio caravanero con la finalidad de crear lazos de reciprocidad y generar la cohesión social necesaria para el funcionamiento de sus economías. Sin embargo, el parentesco espiritual no se limita a alianzas entre grupos distintos para asegurar el suministro económico, sino también funciona dentro del mismo grupo cultural que depende de distintas formas de reciprocidad. En las sociedades de pastores, las fiestas familiares, los carnavales y otras ceremonias propiciatorias del ganado son formas de manifestar la solidaridad familiar y comunal, dada la dispersión poblacional (Flores Ochoa 1977a, 140), pero en general estas celebraciones cumplen el mismo rol en toda la región andina.

Las investigaciones etnográficas básicamente muestran que los pastores aprovechan cualquier momento para afianzar sus relaciones. Volviendo a Puica, zona de pastores de altura en Arequipa, las fiestas religiosas son ocasiones especiales en esta dinámica. El sistema de cargos que estructura las fiestas requiere de la interacción y participación de los diversos grupos en las actividades de celebración y preparación de los banquetes. Se realizan obsequios de alimentos a los *carguyoq* (autoridades) para afianzar las amistades y actualizar la red del sistema de *ayni*. Este término que por lo general significa ayuda mutua en diversas ocasiones de trabajo, implica la reciprocidad también en el contexto de las fiestas. Las relaciones se mantienen por el intercambio de regalos y ayudas recíprocas y se conservan aún en la generación de los hijos (Inamura 1988, 210-11). Albó precisa que, si bien con diversos nombres y modalidades, el *ayni* existe en todo el mundo andino, entre los aymaras toma una forma muy estricta de intercambio en muchas esferas de actividad entre familiares y allegados.

Intercambio en jornales de trabajo, en techado de casas, en el desempeño de algún cargo secundario (por ejemplo un secretario general puede pedir a alguien que sea alcalde escolar para que cuando éste sea a su vez secretario general le nombre a él alcalde escolar), en la provisión de animales o bebida para alguna fiesta, en prender plata a

novios o pasantes de fiesta, en el intercambio de músicos o danzantes entre dos comunidades, en peleas o venganzas, etc. En cualquier caso se lleva cuenta estricta, incluso por escrito, sobre quién debe qué a quién. En el caso del intercambio de objetos o animales en fiestas o celebraciones, al devolver el *ayni*, debe hacerse con interés entregando más de lo que se había recibido (Albó 2016a, 568).

Esta particularidad aymara sobresale por sus reciprocidades económicas en el ámbito festivo, reformuladas también posteriormente en las ciudades. El establecimiento de relaciones de parentesco impactará en el tipo de ayuda brindada entre la gente, siendo que a medida que aumenta la cercanía del vínculo, más importante o mayor es dicha ayuda. Los lazos de parentesco y sus ritos asociados han sido retratados en las etnografías del Altiplano peruano desde la segunda mitad del siglo XX que referiré a continuación.

#### **4.1.1. Padrinos, compadres y ahijados: lazos de interdependencia económica**

El matrimonio es una institución esencial en la cosmovisión aymara porque confiere reconocimiento en la sociedad como *jaq'i*, persona social o adulta, para asumir derechos y responsabilidades dentro de la familia y la comunidad. Su valía social también responde a la creación de alianzas entre familias dentro de la comunidad y entre comunidades. El otro vínculo institucional que aglutina a las familias es el sistema de compadrazgo, un tipo de parentesco espiritual que forja relaciones interfamiliares principalmente a través del matrimonio y el bautizo (Albó 2016a). Gudeman ha resaltado la conexión entre el compadrazgo, la familia y la organización doméstica, caracterizada por su flexibilidad. A su vez, el compadrazgo es un conjunto de relaciones que puede tomar forma como un grupo discreto de personas o como un conjunto de vínculos<sup>34</sup> (1971, 64), mediante los cuales se establecen normas de cooperación que, en el fondo encierran motivaciones y posteriores consecuencias socioeconómicas para ambas partes.

En los bautizos y 'corte de pelo', las relaciones más importantes son las que se crean entre los compadres, es decir, entre padrinos y padres del niño o niña; mientras que en el matrimonio las relaciones predominantes son entre los padrinos y ahijados, esto es, la nueva pareja. En general, se distinguen tres tipos de padrinos: de matrimonio,

---

<sup>34</sup> El autor centra su argumentación en la ideología del compadrazgo, que entiende como las distinciones conceptuales del ser natural y espiritual, que articularían sus variaciones temporales y espaciales en las diversas culturas, donde si bien este estaría "incrustado" , e incluso en algunas hay evidencias de la noción de patrocinio o conceptos similares en tiempos precoloniales; prevalecería esa dualidad humana en la mayoría, sino en todas.

de hijos y objetos. El último solo relaciona a dos personas con el motivo específico de que el padrino o madrina regale el objeto concreto para lo cual fue escogido, y por lo tanto no es fuente de lazos firmes y estables entre familias, en contraste con los dos primeros (Albó 2016). Los padrinos son una figura importante porque además de cubrir gran parte de los gastos de estas ceremonias, tienen la responsabilidad de ser apoyo y guía para la nueva familia, siendo incluso considerados como segundos padres (Mamani 1989). Dada su importancia, la elección de padrinos gira en torno a rasgos de honestidad y laboriosidad como ejemplo para la nueva pareja, pero además a la mayor capacidad económica, poder y prestigio. Martínez ya en 1963 encuentra que en conjunto las relaciones de padrino-compadrado funcionan como institución para el acceso a favores, poder, trabajo, justicia, educación, etc. que ofrecen cierta estabilidad social sin estar exentas de conflictos y dominación.

El compadrazgo, que tiene también un componente religioso que le permite ser percibido como un vínculo sagrado, funciona como un mecanismo de ayuda mutua frente al debilitamiento del ayne, que en el pasado se practicaba principalmente dentro de la familia extensa; dentro del compadrazgo el individuo adquiere significación en sus relaciones con otra gente, en la medida que puede llamar a otras familias o personas que lo respaldarán de varias maneras y le permitirán anular ciertas fuerzas indiferentes o enemigas, y asimismo extender la protección de tipo familiar en áreas donde no hay parientes.

(...) el compadrazgo juega un rol muy importante en la estabilidad social y como tal funciona como una fuerza cohesionadora, integradora; pero al mismo tiempo, como cualquier sistema o mecanismo social, es autogenerador de tensiones propias, de conflictos, de inseguridad, de descontentos, hace posible la perpetuación del paternalismo y la sumisión de los ahijados por las obligaciones que contraen, aún cuando sea de otra parte para conseguir el apoyo de los padrinos en situaciones que inevitablemente emergen por el hecho de vivir en sociedad (Martínez 2014, 76-77).

En las zonas rurales, los padrinos eran nombrados por lo general entre miembros de la misma comunidad y en menor medida, se buscaba a alguien de otro sector social superior como los *mistis* (mestizos), sobre todo para los bautizos, con la intención de obtener alguna ventaja (auxilio, defensa, recomendaciones) o prestigio. Entonces, aunque el parentesco espiritual establece relaciones de reciprocidad, estas pueden ser asimétricas, de dependencia y paternalistas como las de patrón-cliente (Sayritupa 1981; Sosa 1992). Los padrinos de matrimonio de distinto estatus, procedencia urbana o *misti*, en contraste con los de la misma comunidad, no solían participar de los gastos de las ceremonias matrimoniales, más bien se ofrecían a ser “padrinos de nombre”, es decir, en el registro civil o la iglesia; mientras los ahijados de bautizo estaban obligados a prestar servicios diversos al padrino, desde labores del hogar y pastoreo cuando niños, y al crecer participaban del trabajo en sus tierras en calidad de sirvientes (Sayritupa 1981).

Para los años 80, Sayritupa presentaba estas dinámicas de elección de padrinos fuera de la comunidad y del origen cultural como cambios recientes entre los aymaras en Puno, que ubica en general como parte de las transformaciones por influencia de las migraciones y la educación.

Antiguamente los aymaras se atendían a la moral de la comunidad antes de escoger a los padrinos; sabían ir donde el *Surtiyiri* (el que arroja suerte) o donde el *Yatiri* (sabio, ministro aymara) para averiguar el futuro que tendrá el bebé con tal persona de padrino, y lo mismo en el matrimonio.

(...)

En el nombramiento de los padrinos, sea en el matrimonio, en el bautizo, en el primer corte de pelo, hoy en día los consejos del *Yatiri* no son tomados en cuenta. La elección de padrinos se realiza al azar sin tener en cuenta las características de persona (...) Hoy en día la gente se guía por intereses personales. Generalmente todos desean tener padrinos que gozan de mucho prestigio, que posean muchos bienes, que tengan ganado o terrenos o que tenga trabajo en las instituciones para que por intermedio de estas, puedan conseguir recomendaciones en el trabajo, defensa, ayudas económicas (1981, 8-9).

Estas etnografías evidencian el trasfondo económico del establecimiento de relaciones de compadrazgo-padrinazgo desde su origen, además de cómo esta institución se ha acentuado con las migraciones y el proceso de urbanización de la última mitad del siglo pasado. En la experiencia urbana las relaciones de parentesco han funcionado como mecanismo de apoyo y adaptación, especialmente por su alcance económico. Altamirano (1987) alude al parentesco junto a las asociaciones y clubes de migrantes como estrategias de supervivencia entre aymaras, que proporcionan posibilidades de encontrar empleo, pareja, vivienda, etc.; en suma, de resolver problemas. El parentesco entre migrantes andinos tiende a reproducirse en la ciudad, y en algunos casos diluye los conflictos interfamiliares e intercomunales previos a la migración, principalmente en torno a herencias y tierras, porque las condiciones y necesidades urbanas son distintas, mientras los problemas que experimentan en la ciudad son los mismos y por ello requieren respuestas en común (Altamirano 1992, 408). Por tanto, el parentesco se convierte en la base social y organizativa para el desarrollo de actividades productivas urbanas (1992, 410). En el caso boliviano, Albó (2016) agrega que la experiencia de los aymaras en La Paz muestra que si bien las relaciones de consanguinidad, afinidad y parentesco espiritual siguen jugando un papel muy importante, lo hacen sobre todo en actividades económicamente muy diversas y dentro de una red que fomenta el rápido ascenso social.

Sosa (1992) muestra detalladamente las relaciones de parentesco espiritual entre comerciantes aymaras de Juliaca, ciudad completamente dinamizada por la migración. Manifiesta que los comerciantes tienen vínculos más estrechos y de apoyo mutuo entre

padrinos y compadres que con sus parientes sanguíneos o afines. Identifica tres prácticas inscritas en un sistema de reciprocidad e íntimamente relacionadas con el parentesco espiritual. Estas son palabras derivadas del quechua y aymara: 1) *Yanapa*, significa ayuda y en la práctica implica “cooperación recíproca de interacción colectiva e irrenunciable”. Se realiza en principio entre parientes espirituales y luego con los consanguíneos. Las familias dedicadas al comercio urbano la ponen en práctica cotidianamente en su trabajo, centros comunales, compromisos vecinales, actividades comerciales y en todo acto que requiera participación de la comunidad organizada 2) *Ayni*, significa deuda a pagarse, el deber de prestar asistencia entre las familias y sus miembros mediante bienes y servicios recíprocos. Tiene carácter de obligación moral por la presión social y memoria colectiva que establece cooperar en cualquier compromiso, sin recibir ningún pago monetario, sino la devolución del mismo servicio o bien prestado en el futuro. A partir del *ayni* es posible ampliar la red de amigos que posteriormente pueden convertirse en padrinos y compadres, cuya relación permite un apoyo permanente no solo en lo económico, sino ante cualquier dificultad 3) *Apxata*, acción de donar, que implica la prestación recíproca de bienes entre miembros de la familia real, afin, espiritual o de la comunidad en general (Sosa 1992, 7-10).

Estas prácticas son sumamente importantes porque refuerzan los vínculos entre familiares y parientes espirituales, además de ellas se obtienen los recursos económicos que constituyen el primer capital que servirá para iniciar cualquier actividad o negocio. Por ello, el autor las concibe como estrategias de supervivencia y alternativa económica, o incluso de resistencia cultural en las urbes (1992, 10-11). Los aportes de Sosa son valiosos por su vigencia para los aymaras urbanos de hoy en día que obtienen diversos capitales de sus vínculos de parentesco y paisanaje en sus espacios festivos.

Este tipo de compadrazgo horizontal, es decir, entre miembros de una misma comunidad de origen y entorno que comparten además la dedicación al comercio, muestra su mayor potencial como sistema de apoyo colectivo económico. Este sistema se alimenta también de una serie de valores vistos como requerimientos para establecer los vínculos de compadrazgo, cuya finalidad es mantener su funcionamiento y en general la sobrevivencia y el éxito de los migrantes en la ciudad. Como en el campo, se busca entre los padrinos y compadres valores de honestidad, lealtad y laboriosidad. Ser trabajador es primordial, pero ahora importan sobre todo los resultados para satisfacer las necesidades, lo que implica poseer bienes y propiedades que otorguen cierto estatus económico a la familia (Sosa 1992, 25-26). La búsqueda se hace en principio entre

parientes, luego paisanos y amigos del entorno que se han conocido por la actividad comercial. Por ejemplo, previamente un empresario aymara de Ollaraya comentó cómo se activaron los lazos de compadrazgo, padrinzago y paisanaje ante la mayor demanda de confecciones que requerían más mano de obra y maquinaria especializada, forjando “mayor unidad familiar y fortaleza para iniciar nuevos retos” (Mamani 2010, 412).

Por tanto, los vínculos de parentesco ya desde sus orígenes rurales funcionan como un “sistema de seguros” para las diversas necesidades de la familia, mediante relaciones que configuran micro niveles jerárquicos dentro de la comunidad. En esta se incorporan la persona y las familias, ascienden en posición y aumentan progresivamente su prestigio desempeñando ciertos cargos y servicios, y rodeándose de conjuntos de parientes variados (Albó 2016a, 573-74). Las relaciones de compadrazgo y padrinzago son vitales como mecanismo para que las familias o la persona no enfrente el mundo social solo, sino en conjuntos mediante alianzas familiares. Este parentesco marca el ingreso a una red de relaciones proveedora de mutuos beneficios sociales y económicos entre sus miembros. Dado que el parentesco espiritual es un fenómeno que une familias y no simplemente dos individuos, hay que ubicar la magnitud de su impacto en la migración vista como un proceso colectivo, un fenómeno grupal basado en redes de apoyo y estrategias de sobrevivencia. Entonces, el parentesco en todas sus formas ha sido primordial para viabilizar la comunicación y cooperación en la experiencia migratoria, unido a la procedencia ya sea de la misma región, provincia, pueblo o incluso de las grandes regiones naturales culturales como costa y sierra, pues establece un vínculo que facilita la relación entre los migrantes.

#### **4.1.2. Fiestas familiares y ritualización de reciprocidades**

La consagración del parentesco espiritual está rodeada de intercambios rituales durante la ceremonia y es el inicio de variadas reciprocidades que trascienden las celebraciones. Las *apjatas* tienen su origen en dicho espacio ritual y posteriormente se extienden a diversas formas festivas. Su presencia original en las comunidades rurales aymaras se inscribe en ritos muy detallados, llenos de simbolismos de abundancia, prosperidad y dualidad para la celebración del matrimonio<sup>35</sup>, como lo muestra Gallegos en su trabajo de campo en Capachica en 1968.

---

<sup>35</sup> Esto se expresa incluso en la temporalidad de la fiesta, pues las bodas se realizan principalmente en año par y son preferidas en el mes de agosto en la misma región Puno, por ser

Una vez instalados los novios en la mesa, comienzan a desfilan los amigos y parientes, cada uno de los cuales viene trayendo los regalos consistentes en un par de “istallas” que entregan al padrino. Este acto lo reconocen como la “apqhata”, que también puede ser dinero, en cuyo caso se hace en billetes de cinco, diez, cincuenta, hasta quinientos soles, dinero que prenden en la solapa de los recién casados; el que lleva su “apqhata” debe presentar siempre su par, por eso si el hombre da una “istalla” la mujer debe hacer otro tanto, o si le prenden un billete de cincuenta soles en el pecho del varón, el hombre debe hacer igual con la mujer, la “apqhata” se puede dar en cualquiera de los tres días que duran los festejos del matrimonio.

(...)

Una vez que han ingresado todos los parientes, los hacen poner de pie a los novios para llevarlos a la “ramada” situada al lado izquierdo del patio, cuyo rincón es el sitio ceremonial donde se hace sentar a las personas de más prestigio, en especial a los agasajados. En seguida todos los parientes empiezan a darles a los novios el parabién, diciéndoles “vaya en buena hora kachun”. Este parabién también se hace extensivo a los padres y a los padrinos. Los parientes que recién llegan vienen trayendo la “apqhata” que entregan ya sea en forma de dinero o bebidas alcohólicas y coca. Los padres hacen una relación de los amigos y parientes que traen sus “apqhatas”, para que el novio en otra oportunidad pueda retribuir de igual modo (Gallegos 2014, 51-53).

Tras más de cinco décadas y algunas transformaciones, estudios recientes muestran la persistencia de las *apjatas* en las zonas rurales en los matrimonios aymaras (Quispe 2019) y también en el contexto urbano boliviano, donde este tipo de regalos recibe el nombre de *aynis* e incluso “herencia” (Fernández 2018). El rito del ‘corte de pelo’ es otra forma de establecer vínculos entre familias que inaugurarán y asegurarán el patrimonio económico del niño o niña.

A cambio cuando un padrino corta el cabello, da un aporte económico que es a gusto y aprecio de la persona hacia el pequeño. El aporte debe compensar el valor del cabello, justificar el valor del cabello. Con el aporte se compra una oveja con el fin de que los pelos del animal puedan igualar con el cabello del niño. Aparte del aporte que equivale al valor del cabello, mayormente se entrega una oveja hembra (esto puede ser al momento o más bien después de la ceremonia) para que esta pueda procrear con el tiempo y así el ahijado pueda tener los primeros aportes económicos. O sea, que desde ese momento empieza el ciclo productivo del niño o de la niña aymara. Por eso un muchacho o muchacha de edad joven a menudo tiene sus propias ovejas y dispone de ellas a su voluntad (sic) (Sayritupa 1981, 16).

Esta práctica se sigue realizando en las ciudades pero menos frecuentemente que los otros ritos de parentesco y con la diferencia de que el dinero obtenido ya no se invierte en ganado o labores agrícolas como en el campo, sino en las actividades comerciales de la familia. Ahí se afianza el criterio de elección de padrinos como buena posición económica y prestigio social dentro del grupo para hacerse cargo de esa nueva responsabilidad. En su estudio de migrantes puneños en Huancayo, Condori subraya

---

el mes de la Pachamama, un tiempo donde “la tierra se abre” para iniciar un nuevo ciclo de vida. Esta época está asociada con la prosperidad y la abundancia, por lo que es el momento propicio para que los matrimonios a realizarse posean también estas características.

que el 'corte de pelo' tiene fines netamente económicos para formar e incrementar el capital del negocio familiar y cita un testimonio: "Entre paisanos siempre hemos tenido esa costumbre de hacer el corta pelo de nuestros hijos. Y haciendo esa ceremonia nos ayudamos. Esa ayuda es un incentivo económico que nosotros sabemos valorar bastante, porque sirve para comprar mercadería" (2011, 185). Registré en mis entrevistas un caso muy similar de una familia aymara de confeccionistas, quienes pensaron el bautizo y 'corte de pelo' conjunto de tres de sus hijos como una inversión, cuyo dinero recaudado fue usado para la compra de maquinaria industrial.

En las ciudades estos ritos conservan su dinámica y sentido básico pero los bienes ofrecidos y su magnitud han crecido y se expresan principalmente en dinero y la conversión de este en capital empresarial. Se conservan ciertas atenciones previas con los padrinos para que acepten serlo y se inicie una serie de vínculos recíprocos consagrados en los ritos de parentesco. Sosa (1992) describe diversos ritos de padrinzago en Juliaca, donde el padrino es quien hace los mejores presentes y es el primero en aportar la *apjata*, marcando un precedente para la magnitud del monto de dinero que se esperará del resto de invitados. Asimismo, como en el espacio rural, se lleva un registro detallado de las *apjatas* para ser devueltas. Ya en los años 90 cuando el autor investigó en Juliaca, estas fiestas familiares recaudaban en promedio de 4 a 10 mil dólares entre los grandes comerciantes y algo menos entre los otros grupos (1992, 31), quedaba claro que se trataba de una gran inversión que rendía sus frutos y cuyo éxito es observable hasta hoy en día.

La ocupación de comerciantes urbanos ha ampliado y diversificado el alcance de las relaciones de parentesco, con un viraje a una muy estrecha relación entre sus actividades comerciales y sus ritos. Han surgido nuevas formas de padrinzago de bienes y propiedades, por ejemplo en casos de adquisición de terreno, tienda comercial, vehículo u otros bienes ligados a su ocupación empresarial. El sentido de estos padrinzagos estaría en la celebración de que con estas acciones se logra progresivamente la independización de las familias de ambos cónyuges. En la misma línea estarían los padrinos de negocios, que inauguran puestos de ventas y tiendas, o se encargan de la *ch'alla*<sup>36</sup> de mercaderías, *ch'alla* del inicio de la actividad de transporte, etc. Para ello, se buscan padrinos con buenas habilidades en los negocios (Sosa 1992), como una de las

---

<sup>36</sup> La *ch'alla* es el acto de rociar el suelo u otros objetos con alcohol como una ceremonia de reciprocidad a la Pachamama por los bienes obtenidos u ofrecidos. Se refiere frecuentemente como el verbo *ch'allar*.

permanencias culturales de las prácticas de parentesco espiritual en el campo, por la cual se cree que los padrinos transmiten sus rasgos a los ahijados. No obstante, estas prácticas parecen haber experimentado un cambio de significado, ya que ahora tienen más relevancia y recurrencia que en sus pueblos, donde el padrino o madrina tenía la sola tarea de comprar el objeto para el que se le había elegido, en contraste a la actualidad en la ciudad, donde no son ellos quienes compran bienes o propiedades tan caros como tiendas o vehículos; sino este padrinzago tiene la finalidad de crear un escenario ritualizado donde quien apadrine lo haga para irradiar buenos deseos de prosperidad y que la nueva adquisición tenga larga duración.

La variedad de padrinzagos se realizan en última instancia para obtener el apoyo económico, social e incluso moral en la realización de estas ceremonias y en adelante, así en conjunto se convierte en un soporte para las familias. Desde su origen campesino, hay un entrelazamiento constante entre familias consanguíneas, afines y espirituales que se proveen ayuda mutua en niveles diferenciados de compromiso, y conforman grupos emotivamente comprometidos a través de intercambios ritualizados en una red mayor que también incluye al mundo sobrenatural de las diversas divinidades (Albó 2016a, 569). Estas alianzas familiares y de compadrazgo se actualizan en las fiestas mediante las variadas prestaciones recíprocas descritas con múltiples posibilidades de ampliación, ya que hay muchas situaciones que requieren de padrinos, se incorporan nuevos miembros a la red de apoyo y las hacen crecer. Ocurren además otras pequeñas formas de ayuda con el resto del entorno, antes de menor relevancia, que han intensificado su rol con la mayor densidad de las redes urbanas y el mantenimiento de las del lugar de origen. La sumatoria de estas antes pequeñas ayudas marca la diferencia ahora. La complejidad derivada del traslado a las ciudades, ha ampliado y diversificado las redes de relaciones e incorporado nuevos intercambios y capitales desplegados en sus fiestas.

Las *apjatas* en las ciudades o en las fiestas de retorno de sus migrantes a sus comunidades son de mayor magnitud e involucran a gente mucho más allá de las redes familiares y parientes espirituales. Estas reciprocidades integran a colectividades de migrantes que comparten su origen en la misma comunidad, provincia o región. Los niveles de cercanía se reformulan de acuerdo al contexto. Las ocasiones para celebrar sus vínculos y construir otros nuevos han trascendido también los espacios de parentesco, se extienden a variados tipos de festividades, aniversarios, eventos sociales y comerciales, entre otros, pues prácticamente todo tipo de celebración o conmemoración es una oportunidad para poner en movimiento estas reciprocidades y generar capitales.

## 4.2. Fiestas patronales y ciclos productivos

Desde su arraigo en tradiciones campesinas, las festividades constituyen ritos de permiso, petición y agradecimiento mediante ofrendas a la Pachamama y los *apus* tutelares de acuerdo al calendario agropecuario. Las celebraciones demandan que los miembros de la comunidad asuman compromisos en la organización mediante los llamados sistemas de cargos de carácter rotativo y anual. La fiesta religiosa católica, iniciada en los Andes desde el período colonial se superpuso a las celebraciones andinas preexistentes con la pretensión de cambiar el culto a los *apus* por los calvarios o santos, cuya oficialización se hizo mediante relatos de apariciones milagrosas en lugares sagrados para la cosmovisión andina y la construcción de iglesias sobre antiguos adoratorios incaicos. Desde entonces los ritos andinos anclados en la producción de la vida y la sociedad se conjugan en las fiestas patronales que festejan vírgenes y santos católicos a través de ritos y espectáculos europeos como las procesiones, autosacramentales, mascaradas, entre otros, conformando nuevas dinámicas. En conjunto estas fiestas ponen en movimiento la estructuración social, religiosa y política de las colectividades que las realizan. Las mezclas y transformaciones son más intensas en las festividades urbanas de la población altiplánica que, aunque aparentemente se alejan de sus significaciones cosmotelúricas por la presencia mercantil, la escolarización o el mero afán de diversión; mantienen sus ritos como parte importante de su realización. Esta ritualidad conformaría un modelo social para la construcción de redes de cooperación y entendimiento intercultural que establecen pautas de identidad con el cosmos, la historia y las tradiciones socioculturales andinas (Alcántara 2000b, 20).

Solo con fines expositivos, eventualmente me referiré por separado a las fiestas o manifestaciones asociadas al ciclo productivo agropecuario y a las fiestas patronales, aunque en la práctica ambas se entrelazan, para resaltar los rasgos predominantes en ellas y los cambios en su historia. Usaré como ejemplo paradigmático de estas superposiciones, cambios y expansión del mundo festivo a la fiesta Candelaria de Puno, sobre todo como fenómeno urbano, pero articulado al mismo tiempo con la presencia de las poblaciones rurales en las ciudades, sus prácticas festivas y las que desarrollaron desde su arribo. La importancia de retratar el vínculo de estas fiestas y el ciclo productivo radica en su rol original en la subsistencia de la comunidad, y con eso, en la vida material. Esta concepción del espacio-tiempo permite apreciar que las fiestas expresan los cambios en la naturaleza y marcan el tránsito de una temporada a otra a

través del culto a sus deidades y antepasados, orientándose a celebrar la fertilidad como deseo de bienestar y abundancia en un calendario anual concebido de modo circular (Gavilán y Carrasco 2009). Aunque las formas y dinámicas sociales cambian y se actualizan, persiste la ritualidad y el mundo festivo como una expresión suya que sigue teniendo un trasfondo económico, si antes más asociado al trabajo agrícola y ganadero en las comunidades, ahora más al comercio y empresa en las ciudades.

Candelaria se ha convertido en la celebración más importante y motivo de una creciente identificación regional en Puno, el Altiplano peruano. El simbolismo de Candelaria muestra el entrelazamiento de diversas prácticas culturales y religiosas como la equiparación de las divinidades por su rol en la vida colectiva y la subsistencia material. Según Van Kessel, entre otros autores, existe una identificación entre la Virgen María y la Pachamama, la principal divinidad de los aymaras, cuyos orígenes pueden rastrearse en la iconografía andina colonial, donde la virgen es constantemente identificada con el cerro de Potosí, Pucarani y Sabaya, símbolos de culto autóctono aymara desde épocas preincas. De la identificación de María como cerro se pasaría a su asociación con la Pachamama en un proceso ocurrido paralelamente tanto a nivel rural y popular como a nivel eclesiástico. Así se equipara el culto a las diversas advocaciones de la Virgen María en los Andes con la Pachamama, a quien se venera con danzas, cantos y símbolos que rememoran su fertilidad y abundancia (van Kessel 1982, 272-73). Este símil se ejemplifica en Candelaria, pues en especial para la población campesina se festeja tanto a la “Mamita Candelaria” como a la Pachamama, aunque ambas puedan no ser la misma entidad, se asemejan en proveer protección y amparo (Alcántara 2000b, 19).

Asimismo, existen asociaciones entre Candelaria y la *Anata*, fiesta prehispánica caracterizada como un tiempo de alegría, juego y ritual por el período de florecimiento de los cultivos. Las familias aymaras realizan las *ch'allas* para agradecer por los primeros frutos de la siembra, manifestación de la estrecha relación entre seres humanos, naturaleza y divinidades andinas (Flores 2015, 33). Es tiempo de carnavales o “floreo de la gente” que marca el pasaje a la temporada fría y seca, y se entiende también como el espacio de reproducción social de la comunidad, por lo que se propicia la fertilidad humana, los intercambios sexuales entre mujeres y hombres (Gavilán y Carrasco 2009). Los ritos de este momento de cambios se muestran en el inicio oficial de Candelaria con la “entrada de qhampus” realizada por poblaciones de las comunidades rurales próximas a la ciudad de Puno y convocada por las autoridades. El momento central del rito es la quema de *qhampus* (leña de distintas plantas como thula, queñua, cariwa, saliwa o totora)

que empieza con un pago a la Pachamama ofrecido a la Virgen Candelaria en la puerta principal de su santuario<sup>37</sup>. Alcántara muestra el significado de este rito mediante el testimonio de un campesino:

“La Mamita Candelaria participa del ritual con la finalidad de interceder, que este año haya buenas cosechas y reproducción del ganado, que haya bienestar para toda la población, que ese día no haya heladas y caiga la lluvia que es la bendición, para que nuestras chacritas y ganaditos no sufran y den buenos frutos...” nuestros padres nos han contado que la Mamita Candelaria es muy milagrosa y que cuando no llueve, esa tarde de “quema de qhapus”, el cielo se arma de un momento a otro y caen las primeras gotas para el gozo de la población, porque nosotros vivimos esperando la lluvia” (2000b, 22).

El autor vincula el rito con el ciclo productivo, siendo febrero la época de maduración de los cultivos y el robustecimiento de la crianza del ganado, cuyo inicio está acompañado de adversos fenómenos climáticos como heladas, sequías e inundaciones. Por ello, hay que ofrendar a la tierra en ritos propiciatorios para un buen tiempo y evitar los desastres naturales. Ritos similares de pagos a la tierra y los *apus* durante las fiestas patronales se observan en todo el Altiplano como la *wilancha* (sacrificio de llamas, ovejas o cerdos), la *ch'alla* y las *missas*, junto a altares, procesiones y entradas folclóricas también en Bolivia (Jiménez 2013; Araujo 2013) y Chile (Gavilán y Carrasco 2009).

La danza y la música forman parte de la ritualidad y racionalidad de la organización productiva. Ambas tienen un rol en los ritos campesinos para posibilitar la maduración de los cultivos “porque alegran a la madre tierra y a sus hijos que son las plantas y animales”, son parte de relaciones cosmotelúricas y sociales que ritualizan las tecnologías andinas<sup>38</sup> de producción durante la siembra, cosecha, cuidado del ganado, chaco, etc. (Alcántara 2000a, 45). Además, las danzas rurales expresan la antigua cosmovisión andina en sus estructuras coreográficas mediante la simetría bilateral (dos filas), de acuerdo a los principios básicos de organización social, política y económica aymara; compuesta por dos mitades fundamentales en oposición y complementariedad para un equilibrio y concepción de la totalidad (van Kessel 1982, 260).

De este modo, las fiestas andinas manifiestan principios organizadores de las relaciones sociales que las trascienden y son parte de las cosmovisiones, valores y formas de organización en los Andes. En las ofrendas a las divinidades y el despliegue de las

---

<sup>37</sup> Sobre la historia y significado del rito, véase el artículo de Pino, Ana María. 2014. “A propósito de la “entrada de Qhapu”.” *Los Andes*, 9 de febrero. 24551. Accedido el 6 de marzo de 2022. <http://www.losandes.com.pe/oweb/Regional/20140209/78337.html>.

<sup>38</sup> Sobre los saberes técnicos asociados a la producción, conservación, innovación y ritualización del mundo aymara en particular véase van Kessel (1998).

festividades que las engloban se expresa claramente el vínculo de reciprocidades entre humanos y deidades necesario para el mantenimiento de la vida. Son formas de reciprocidad ritual que, a un nivel particular y más complejo, se expresan también en aquellos ritos donde se pide explícitamente un buen desempeño económico. Estos adquieren formas diversas como muestran las investigaciones sobre las *mesas andinas* (Tassi 2010) o pagos a la *Pachamama*, el culto a las ñatitas en Bolivia (Guaygua y Castillo 2008), las alasitas (Golte y León Gabriel 2014), y las festividades mismas vistas como grandes ofrendas a las divinidades locales.

#### **4.3. Organización festiva y transformaciones sociales: de sistemas de cargo a conjuntos de danzas**

Las festividades requieren formas de organización en distintos niveles, básicamente colectiva e interdependiente, que ponen en marcha relaciones de reciprocidad. Las festividades funcionan originalmente mediante el sistema de cargos, cuando la comunidad encomienda a una persona o familia que organice y presida la fiesta. De modo rotativo, se esperaba que todos los miembros de la comunidad asuman el cargo alguna vez en sus vidas, pero la dinámica cambiaría por las masivas migraciones que ocasionaron la reducción de la población rural. Mientras tanto, la rotación no es estricta entre las asociaciones y grupos de migrantes en las ciudades, todo el complejo festivo se diversificó con los retornos a los pueblos durante las fiestas y su recreación urbana. Quienes asumen esta responsabilidad en el Altiplano peruano son llamados alferados o mayordomos<sup>39</sup>, por lo general una pareja de casados. Los alferados obtienen reconocimiento social y dependiendo de la magnitud de la fiesta pueden incurrir en grandes inversiones de dinero. El mayor gasto conduce a incrementar el prestigio individual pero antiguamente en las comunidades habría tenido además un efecto de nivelación económica. Estudios en pueblos de la región Puno mostraron que los ancianos que habían cumplido todas sus responsabilidades con la comunidad ganaban mucho respeto y prestigio en las reuniones de toma de decisiones y en otros contextos; no obstante, el control de la gente en el mismo puesto y los de la comunidad en general evitaban que el patrocinio de las fiestas se convirtiera en una base de poder social

---

<sup>39</sup> Un par de veces también oí el término pasante, más usado en el Altiplano boliviano junto a los *prestes*. El término mayordomo también se usó eventualmente, por ser el extendido en otras regiones de los Andes peruanos.

individual (Turino 1993, 65). Estudios en pueblos de Bolivia, indican que asumir el cargo de una fiesta más que un nivelador económico sería un motivador para la creación de recursos y el ahorro, ya que una vez aceptado, el futuro *preste* empieza a planificar, intensificar sus actividades productivas, reducir su consumo familiar y sobre todo involucrarse en la economía ritual de su entorno, es decir, a participar en más fiestas y dar mayores *aynis*<sup>40</sup> para asegurarse su devolución cuando lo necesite (Buechler 1980, 231-32). Entonces, a pesar de que algunos alferados incurrieran en grandes gastos, la mayoría no se consideraba una ruina financiera, pues los costos eran lo suficientemente altos para reducir el número de potenciales pasantes y asegurar su prestigio, pero no tan altos para alterar sustancialmente su posición económica en la comunidad.

Los alferados tradicionalmente no cargan con la responsabilidad completa de la fiesta por sí solos, cuentan con redes de apoyo, especialmente la familia extensa y espiritual, para financiar los costos de la fiesta. A veces nombran padrinos de objetos o momentos específicos como la decoración, fuegos artificiales, local de celebración, orquesta, etc., y cuentan con la entrega de comida, cerveza y dinero de las *apjatas*. La magnitud de estos dones y el acceso a redes más amplias o sólidas varía, pero tiende a ser mayor en las fiestas urbanas o entre los alferados retornantes al pueblo.

Actualmente, las fiestas en comunidades pueden tener dos o más alferados, quienes se organizan por separado. Ocurre principalmente entre residentes de las ciudades o incluso de otros países que vuelven para asumir el cargo<sup>41</sup>. De ahí surge una competencia por mayor reconocimiento entre los distintos alferados al intentar brindar una mejor celebración mediante elevados gastos. No obstante, en ocasiones no hay personas dispuestas a asumir el cargo y es difícil para los alferados actuales encontrar un sustituto para el año siguiente, como lo observé en los carnavales de Ollaraya el 2019, donde la pareja de alferados eran residentes de Lima. Al principio sus paisanos rechazaban la propuesta, hasta que finalmente la pareja logró convencer a un familiar.

---

<sup>40</sup> En el caso de las fiestas en Bolivia, lo que refieren como *aynis* serían las *apjatas* en el caso peruano. Ambos conceptos están íntimamente vinculados bajo la lógica subyacente de la reciprocidad. Buechler (1980) en su estudio sobre fiestas en comunidades y la ciudad de La Paz, con datos entre los años 60 y 70, señala que los regalos iniciales se denominan *apjata* o *huayños* cuando adoptan la forma de coronas de pan y fruta, mientras que los regalos con los que se retribuyen las *apjatas* y *huayños* se denominan *ayni* (36). Este último término designa también al donante, o más precisamente como en Perú, al vínculo que se tiene con ese donante. Se habla de “tener *aynis*” para referirse a las personas y sus respectivos compromisos de reciprocidad para con ellas.

<sup>41</sup> Existen algunos casos de alferados que se unen para asumir el cargo juntos, cuando son muy jóvenes y prefieren compartir la organización y los gastos, particularmente entre migrantes en Lima.

Por otro lado, migrantes del mismo distrito me comentaron que para la próxima fiesta patronal de San Miguel tampoco había quien quisiera asumir porque ese año el alferado sería un joven y exitoso empresario de Gamarra, conocido por sus logros y dinero, lo cual hacía intimidante estar a la altura de sus celebraciones. Entonces, entran en tensión la potencial función integradora de la fiesta donde sus participantes activan un sistema de reciprocidades que alimenta la cohesión grupal; y la búsqueda de reconocimiento y rivalidades generadas por poder social.

En las ciudades, los sistemas de cargo se han desenvuelto de manera similar pero se han complejizado y han abierto nuevas posibilidades para los migrantes. Guaygua y Castillo ven a las fiestas religiosas en Bolivia como un factor determinante de la reproducción social, cuya organización descansa en las asociaciones donde participan variados gremios y ciertos barrios de la ciudad que representan a sus familias y se turnan para encargarse de la realización de la fiesta. Ellos afirman que:

El sistema de las fiestas religiosas ha sido la base y la causa de la estabilidad social y cultural de los sectores indígenas urbanos. La participación en los prestes asegura la integración comunitaria y el acceso a oportunidades sociales y económicas. De hecho, este tipo de festividades, es asumido por una élite económica, los indígenas más prósperos. De esta manera, la fiesta genera a través del proceso de consumo y quema del excedente, los procesos de movilidad social no sólo simbólica sino la consolidación de constitución de redes de prestigio y acumulación económica (Guaygua y Castillo 2008, 125-26).

En el caso peruano también se observa que los distintos niveles organizativos, como las asociaciones de migrantes, el sistema de cargos, los conjuntos de danzas y en el fondo las propias fiestas proveen oportunidades de integración y movilidad social. Meier (2007) indica que a finales del siglo XIX los migrantes rurales llegados a la ciudad de Puno debido a las grandes transformaciones económicas y tecnológicas entonces ocurridas en el Altiplano, se organizaron en su nuevo entorno alrededor del culto a la Virgen de la Candelaria. Así, en las primeras décadas del siglo XX los protagonistas de la fiesta fueron principalmente trabajadores organizados en gremios, pequeños comerciantes y artesanos que lograron cierto arraigo social en la ciudad a través de su rol activo en la fiesta de Candelaria.

Los desarrollos posteriores en el Altiplano boliviano y peruano muestran más diferencias que en sus inicios. En Bolivia surgirían las llamadas fraternidades religiosas, con un rol destacado en el crecimiento y consolidación de festividades icónicas como la Fiesta de El Gran Poder o el Carnaval de Oruro, que sería un paralelo de los actuales conjuntos de “danzas mestizas” en torno a Candelaria. Las fraternidades de El Gran Poder se formaron generalmente en base a los sindicatos de bordadores, carniceros,

transportistas, comerciantes, entre otros, y a los pueblos de origen de los migrantes (Albó y Preiswerk 1986; Tassi 2010). Por ello, subsistía la referencia de sus miembros como familias, además de su estructura similar a las comunales con su lógica rotativa de funciones. Al mismo tiempo, las actuales se relacionarían con las fraternidades coloniales del siglo XVIII, aquellas células religiosas y económicas, principalmente con fines religiosos pero también con actividades profanas como festivales, almuerzos, música, etc., que recibían donaciones y estaban asociadas a los gremios urbanos (Tassi 2010, 101-2). En Candelaria, para mediados del siglo pasado se destacaban comparsas de sectores populares urbanos agrupados por barrios y oficios, así como por divisiones sociales y étnicas variadas; mientras por otro lado, la mayoría de los indígenas que llegaban a la ciudad en épocas de fiestas traían consigo diversos productos para intercambiar durante los días de festejos (La Serna 2016), configurando a la fiesta también como espacio de intercambio y comercio. La presencia o alcance de los gremios en la estructura organizativa es escasa actualmente en contraste con la experiencia boliviana. Persisten aún formas de organización por criterios ocupacionales básicamente al interior de conjuntos de morenada divididos en bloques, pero prevalece hoy en día la agrupación por afinidad y familiaridad.

Las migraciones a las ciudades de Puno y Juliaca, y las regiones vecinas reconfiguraron el complejo festivo. Las festividades urbanas presentaron nuevos escenarios, estéticas, simbolismos y prácticas diferentes a los de sus orígenes rurales. Entre estas, Candelaria experimentó las transformaciones más marcadas, en un crecimiento que ha fragmentado la gestión de la fiesta y reformulado su organización bajo muchos agentes. Su masividad hace posible referirse a ella como un conglomerado de diversas fiestas ocurriendo al mismo tiempo, donde habría que diferenciar entre las celebraciones litúrgicas católicas y las asociadas a los conjuntos de danzas y música.

Por un lado, la parte litúrgica es organizada por los alferados, encargados de una serie de tareas vinculadas a la iglesia como misas, procesiones, rezos, arreglos florales, indumentaria de la Virgen, fuegos artificiales, costos de la verbena, entre otros, principalmente en los dos momentos en que se divide la celebración según el santoral católico: el día central 2 de febrero y la octava, realizada una semana después. Se presentan alferados para estos distintos momentos de la celebración, parejas de casados por religioso, quienes a menudo deben registrarse en listas de espera que pueden durar entre 10 a 12 años para asumir el cargo. Por otro lado, el ciclo festivo de Candelaria incluye la participación de numerosos conjuntos de baile y música, divididos en “danzas

mestizas”, principalmente representadas por asociaciones de la ciudad de Puno, y “danzas autóctonas”, de bailarines provenientes de las comunidades rurales de la región<sup>42</sup>. Los conjuntos de “danzas mestizas” son manejados por los denominados presidentes o directivos encargados de la parte administrativa, como los preparativos de vestuario, banda, locales, entre otros. Persisten los conjuntos formados en los barrios de la ciudad pero con el tiempo, al volverse más numerosos, se dividieron en bloques y crearon filiales en las principales ciudades donde residen migrantes puneños. La organización interna es variada, su dirección y administración son establecidas por cada cual. Los conjuntos pueden elegir a sus directivos mediante lista de candidatos, designarlos a criterio de los directivos salientes o autopropoñerse a falta de otros candidatos, lo cual ocurre tanto en Puno como en sus filiales en Lima. Los directivos ya no asumen necesariamente los gastos<sup>43</sup>, sino se encargan de organizar actividades para recaudar dinero y/o cobran cuotas de participación a los integrantes. Como Candelaria constituye todo un ciclo de celebraciones distribuidas en varios días y recepciones que implican gastos de alimentación, bebida y alquiler de locales, se pueden proponer alferados para eventos específicos como el día de la víspera, la fiesta luego de los concursos de danzas y el *kacharpari* (fiesta de despedida), entre otros. Sin embargo, hoy en día el manejo predominante es el pago de cuotas, aun cuando los alferados asumen costos específicos o parciales de las celebraciones.

Para el caso boliviano, Romero considera que ciertos cambios dentro de las fraternidades en el Carnaval de Oruro en los años 70 se producen por el ingreso de las clases medias urbanas que incorporan la lógica mercantil mediante el pago de cuotas de participación, reemplazando poco a poco las prácticas de reciprocidad de los *aynis* y trastocando la dinámica festiva. Esta figura permitió la participación de cualquier persona que pudiera costearlo, mientras se pasaba de la organización familiar del conjunto con su lógica rotativa y de administración del poder como servicio, a las elecciones de las directivas motivadas por el nuevo manejo de estos fondos (Romero 2007, 96). Si se compara con Candelaria, pienso que podría haber ocurrido algo similar,

---

<sup>42</sup> Me ocupo solo de ciertas dinámicas en torno a las “danzas mestizas” que, por su carácter urbano, tienen una fuerte presencia en la cultura festiva y economías comerciales de la población.

<sup>43</sup> Una de las entrevistadas de un conjunto antiguo de Puno manifestó que al menos hasta hace una década (alrededor del 2012), lo predominante era que los presidentes de los conjuntos asumieran la mayor parte de los gastos, a la usanza de los alferados de festividades patronales, pero la dinámica cambió con el crecimiento de la fiesta y el aumento de participantes que derivó en la fragmentación en bloques autofinanciados. Aún quedarían conjuntos de menor magnitud que dependen sobre todo del aporte de su presidente y sus redes de reciprocidad, grupos que no han adoptado la lógica cuasi empresarial como los más amplios de morenada.

en tanto, efectivamente, la incorporación de personas ajenas a la base comunitaria de las prácticas festivas cambiaría su configuración. Sin embargo, la presencia de las clases medias y élites tradicionales en Candelaria es más antigua, ya participaban de las celebraciones desde el temprano siglo XX en sus propios conjuntos de los que se distinguían de la población campesina y migrante, quienes tenían también su propia organización y festejos con sus danzas populares<sup>44</sup>. Pero sobre todo, sería impreciso responsabilizar solo a agentes externos de la mercantilización de la fiesta y la introducción del dinero, ya que existen evidencias de la monetarización de los *aynis* en las fiestas comunales en Bolivia por lo menos desde mediados de los años 60 y 70 (Buechler 1980), mientras lo mismo sucede en Perú con la presencia de las *apjatas* en los ritos de matrimonio (Gallegos 2014), bautizo y ‘corte de pelo’ (Sayritupa 1981) que incluyen dinero, cuya lógica de ayuda mutua entre familia, parientes espirituales y miembros de la comunidad es la misma de las fiestas patronales. La incorporación del dinero en las celebraciones no suprimió las relaciones de reciprocidad, ni la lógica rotativa del sistema de cargos en las comunidades. Incluso hasta hoy en Candelaria, donde predomina la existencia de numerosos conjuntos de danzas administrados por cuotas, aún permanecen reciprocidades en distintos niveles para apoyar a parientes con los gastos derivados de la directiva del conjunto o en sus cargos de alferado, mediante la entrega de *apjatas*.

#### **4.4. Expansión del mundo festivo: discursos identitarios y migraciones**

Candelaria condensa algunos de los cambios más significativos que experimentaron las fiestas del Altiplano en sus pueblos y ciudades, además de su extensión hacia otros centros urbanos como Lima. Todo el ciclo de celebraciones que envuelve Candelaria es, en términos generales, una combinación de fiesta católica, carnavales andinos, concurso de danzas, espectáculo de turismo y competencia entre conjuntos que parcialmente funcionan como empresas. Sin duda, Candelaria difiere también en diversas características con otras fiestas de la región, más allá de su magnitud. Ninguna otra ha

---

<sup>44</sup>La Serna (2016) indica que ya en el siglo XX la fiesta creció y se reprodujeron ciertos elementos festivos centrales como la participación de grupos de baile que se hizo central en las celebraciones. Había una especial predilección por los sikuris y la morenada entre los bailes populares, mientras en paralelo los sectores urbanos tradicionales puneños tenían su propia fiesta de carácter señorial con la participación de *pandillas* y estudiantinas con los “vecinos” de la ciudad, comparsas de carros alegóricos y recepciones de baile en clubes.

tenido tanta atención e involucramiento de las élites intelectuales y las autoridades civiles en sus inicios y posteriores desarrollos. Desde hace más de dos décadas, por sus declaratorias como patrimonio cultural a nivel nacional e internacional<sup>45</sup>, ha habido una mayor intervención del gobierno local en los asuntos de la fiesta. Candelaria es organizada por la Federación Regional de Folklore y Cultura de Puno, institución conformada por los presidentes de los conjuntos participantes, quienes coordinan con el Estado mediante el Gobierno Regional y la Municipalidad Provincial de Puno, además del Obispado de Puno. Estos factores, entre otros, han contribuido a su crecimiento reciente. Pero la historia es más larga.

La Serna (2016, 26) remarca que ya incluso décadas después de iniciado el proceso de evangelización propio de la colonización, los nobles indígenas participaban en el sistema de cargos y donaciones para el mantenimiento de las imágenes y celebraciones católicas en el Altiplano. La fiesta era definida también como un tiempo sagrado para el reencuentro y la manifestación del prestigio social obtenido entre los organizadores por asumir los sistemas de cargo. Sin embargo, la fiesta no ha sido siempre un espacio de reconocimiento positivo para todos, ha sido reflejo de las estratificaciones sociales y diferencias étnico-culturales.

Las percepciones sobre las manifestaciones festivas de origen rural se transformaron en el tiempo y adquirieron otro estatus, pasaron de ser marginadas por su vínculo con indígenas y pobres, a ser ampliamente aceptadas e incluso cultivadas fuera de estos sectores. Existen dos procesos generales que explicarían estos cambios y aportarían a la expansión de la cultura festiva.

En primer lugar, las élites tradicionales empiezan a interpretar las danzas y músicas de los aún entonces denominados indígenas y clases populares en las festividades religiosas de la ciudad de Puno, incluso en Lima cuando migraban, como una especie de apropiación de estas costumbres. Este proceso se vincula a un relativo cambio de percepciones que se remonta a la primera mitad del siglo XX. En esta época se produce un “descubrimiento” de las artes y costumbres ‘autóctonas’, que conformaron lo que se denominó folclore (La Serna 2016). Aquello fue principalmente un bagaje selectivo y estilizado por las élites de lo que consideraban auténtico y representativo de una región o incluso de lo nacional, atribuyéndole un carácter de

---

<sup>45</sup> La patrimonialización también condujo a la difusión mediática de la fiesta, que se transmite todos los años por el canal de Estado, Tv Perú, lo cual contribuyó a su popularidad entre poblaciones diversas.

continuidad con el pasado ancestral, como en la lógica de invención de tradiciones (Hobsbawm y Ranger 2002).

La Serna da cuenta de estos cambios y refiere el paso del desprecio de las élites urbanas por las costumbres indígenas en las fiestas de Candelaria en el siglo XIX -que tildaban de comportamientos excesivos, supersticiosos y pecaminosos-, a volverse parte de la propia celebración. El historiador remarca que hasta principios del siglo XX las descripciones de los festejos de Candelaria y los carnavales se componían de espacios claramente diferenciados entre indígenas, mestizos y ‘notables criollos’. No obstante, alrededor de la década de 1920, emerge entre la intelectualidad puneña un interés por la riqueza folclórica de la región que fomentó “la puesta en valor del patrimonio musical, los bailes y la indumentaria festiva” (La Serna 2016, 113). Esto daría lugar posteriormente a acciones de registro y salvaguarda de las prácticas dancísticas y musicales de la región, como la realización de concursos folclóricos de música, baile y trajes tradicionales que serían los antecedentes de los actuales festejos de Candelaria en Puno. En este contexto es importante destacar que:

El “despertar” del interés por el folklore indígena y la cultura vernácula por parte del mundo letrado puneño estuvo asociado al proceso de construcción de un discurso identitario regional -que buscaba destacar a Puno frente a los demás departamentos del país- y a la emergencia de una clase media profesional -abogados, maestros, periodistas- que fue cuestionando los patrones culturales y las prácticas políticas asociadas al tradicional predominio latifundista en la región (La Serna 2016, 114).

Este proceso no es exclusivo de las élites puneñas, se inscribe en un momento de reflexión sobre la “esencia de la cultura nacional” transversal a los distintos escenarios intelectuales del Perú. Fue la primera vez que se resaltó “la importancia de la tradición indígena como un elemento fundamental en la construcción del proyecto nacional” (2016, 114), fenómeno claramente vinculado al surgimiento del indigenismo. Además, en la segunda mitad del mismo siglo, la sociedad puneña experimentó profundos cambios que transformaron la fiesta: la migración interna que amplió el espacio urbano, el *mestizaje* y la incorporación del Altiplano en los circuitos del consumo cultural, las demandas del mercado y el turismo que provocaron la estilización de las danzas y música, y la incorporación de elementos foráneos. En este escenario, surgió una corriente académica “purista” que denunciaba tal estilización, vista con temor por los intelectuales como una posible pérdida del acervo cultural puneño (La Serna 2016, 17).

El caso boliviano tiene algunas similitudes con las clases altas puneñas. Abercrombie (1992) y Tassi (2010) afirman que las élites blancas bolivianas han intentado

apropiarse del capital simbólico indígena expresado en las festividades para crear un sentido de pertenencia a una “tierra ancestral” y construir un relato de identidad nacional. Abercrombie, refiriéndose al Carnaval de Oruro entre los años 80 y 90, sostiene que quienes más se lucían y participaban representándose con elementos indígenas eran los mismos blancos criollos. Las élites intelectuales puneñas también se apropiaron, pero además dieron forma a lo que veían como autóctono mediante la selección, “rescate” y fomento de festivales de danzas para construir una propuesta folclórica oficial con algunas expresiones artísticas indígenas más apreciadas por el público urbano en la fiesta de Candelaria. Meier (2008) incluso señala una instrumentalización y apropiación de la fiesta por parte de las élites puneñas a lo largo de su historia, mediante cambios en los símbolos, leyendas y danzas indígenas que en el fondo sirvieron para legitimar y consolidar su poder, además de la construcción de una historia regional.

En segundo lugar, otro factor generador del cambio de estatus es la agencia misma de los cultores de este mundo festivo al fomentar sus danzas y músicas en sus nuevos lugares de residencia, convirtiéndolas en expresión de poder en un contexto social propicio para ello. Meier (2007) sostiene que desde finales del siglo XIX Candelaria empezó a ganar centralidad cultural en el Altiplano peruano a través de una serie de cambios sociopolíticos que alcanzarían su cúspide en las últimas décadas del siglo XX<sup>46</sup> y favorecerían la acción de los sectores marginados históricamente para forjar su ascenso social en el nuevo entorno urbano.

La razón central del enorme crecimiento y transformación de la Fiesta de la Candelaria en *el* evento cultural dominante de todo el sur peruano fue, por tanto, el deseo de los cholos con crecientes recursos económicos de escapar a la exclusión y discriminación étnica a través de una participación llamativa y ostentosa en la fiesta. Este proceso se vio acelerado por los cambios fundamentales de la estructura poblacional. La reforma agraria y la expropiación de los hacendados por parte del gobierno del General Velasco supuso a principios de los setenta la retirada de la oligarquía rural y de las antiguas élites de Puno. Los mestizos y los cholos más acomodados supieron aprovechar esa coyuntura y comenzaron a llenar el vacío de poder existente. Para consolidar su éxito a largo plazo tenían que cimentar también en el plano simbólico ese incipiente poder político, económico y social. Para ello, los cholos y mestizos descubrieron en la fiesta el escenario idóneo de su puesta en escena (2007, 139).

---

<sup>46</sup> Meier (2011) incluso compara el fenómeno de Candelaria con su análogo boliviano, el Carnaval de Oruro, siendo ambas hasta la segunda mitad del siglo XIX pequeñas fiestas marginadas por las élites urbanas por la presencia campesina e indígena de sus protagonistas, quienes junto a los grandes cambios sociales de la revolución boliviana de 1952 y las reformas del gobierno de Velasco en Perú transformarían la fiesta para establecerse como grupo social con una identidad nueva y positiva en un medio urbano hostil.

En la misma línea reflexiona Alcántara (2000a) sobre el desplazamiento de los poderes locales hacia la sociedad rural desde las décadas del 60 y 70, cuando los campesinos y las clases medias profesionales asumirían un nuevo rol. Estos cambios tienen en su base los procesos migratorios dentro de la región Puno y las regiones vecinas, tanto como hacia Lima. Las capitales provinciales y regionales se convertirían en los nuevos centros de un dinamismo social y económico gestado por la población campesina. A partir de entonces ha conformado una nueva sociedad urbana y estimulado el comercio, la industria artesanal, los servicios y las actividades de capacitación profesional y técnica, en paralelo a la reproducción de su variado bagaje cultural. A través de Candelaria se manifiesta que el fortalecimiento y valoración del denominado ‘folclore puneño’ mediante sus fiestas y todo su entramado cultural responden además al papel de sus migrantes fuera de la región Puno. César Suaña, comunicador y promotor de la cultura puneña, señala que el arraigo y la expansión de ésta se gestaría principalmente con la migración a Lima, donde los puneños recrean sus danzas y músicas campesinas, pero también las crecientes expresiones urbanas conocidas como “danzas mestizas” bailadas por *indios* y *cholos*, y que serían eventualmente interpretadas por las élites. Su reflexión parte de su experiencia en conjuntos de *sikuris* en el contexto político de los años 70 y las transformaciones de las tradiciones festivas del campo a la luz de la influencia urbana, como Candelaria, la que considera una expresión moderna del culto a la Pachamama y los Achachillas.

Nosotros creemos que en Lima se produce una reapropiación de los puneños de nuestra cultura, para empezar. No creemos que el fenómeno haya sido solo de Puno, sino que ha venido de Lima a acá. Nosotros somos el más grande ejemplo porque se empezaron a crear grupos (de sikuris) en las universidades, y los puneños allá en Lima empiezan a refundar sus conjuntos y a crear conjuntos... (...) Entonces, el hecho de bailar en Lima tu fiesta, por más que no haya tenido al principio muchos periodistas, como migrante te potencia: “estoy conquistando Lima”. Todo eso nos ha potenciado.

(...)

Entonces para la gente era raro ver cómo gente que venía de estudiar ingeniería de tal cosa, veníamos a tocar zampoña, o sea, cualquiera pensaba que vendríamos a bailar morenada, pero no, nos fuimos a lo más cholo que había en ese momento, que era la música del siku. Entonces a partir de ahí se empieza un proceso de afirmación identitaria, primero con la música del siku y después el siku empieza a romper la regla social porque ya no son solo los indios, campesinos y los sectores marginales, sino todo el mundo empieza a tocar. Toca el rector, el alcalde, de todo un poco y ya no hay distinción social, puedes estar arriba o abajo e igual tocas. Ese mismo proceso se dio con las danzas, porque bailar morenada o diablada no era de los mistis. Los mistis bailaban pandilla, la fiesta de los mistis era semana santa, la fiesta religiosa más grande de ellos. La fiesta de los cholos y de los indios era Candelaria, pero se produce este fenómeno. (...) se refleja en Lima, donde la gente de todo sector social empieza a bailar la morenada, la kullawada... (César Suaña, comunicación personal, febrero 2019).

La propia población altiplánica reconoce su especial identificación y fomento de su cultura festiva, que engloba más allá de danzas y música, formas de organización, toma del espacio público e incluso cosmopolitismo y protesta, como registré en entrevistas.

La gente del Altiplano cuando migra siempre le gusta llevar su cultura, me parece que es una ventaja comparativa con otras culturas. En el momento de adaptarse a una nueva urbe, más cosmopolita quizás, ellos utilizan esas ventajas comparativas culturales para asentarse en el nuevo medio urbano y sobre todo para tomarlo. Si es posible, con el objetivo que nosotros tenemos acá de la cultura, es recuperar los espacios públicos, dominarlos. Es por eso que la escena del arte colectivo no es el salón, es el sitio abierto, el espacio público, con la misma naturaleza. Es la mezcla del ser humano y la naturaleza (Edwin, 38).

Yo lo veo como un sentimiento, la identidad que te da la danza. Puno como región históricamente ha sido olvidada por el gobierno. Las grandes obras se hacen en el norte, hasta en Arequipa han llegado, de ahí se dan un salto, van a Moquegua por el canon minero, y ya Tacna por la frontera con Chile. Puno siempre ha sido olvidado. Entonces, ¿qué ha hecho el puneño? Ha emigrado pero con toda su tradición. Por ejemplo, esa ola que me comentas sobre los caporales en Lima, eso en algún momento ha pasado con los sikuris. Los sikuris urbanos empezaron en Puno, se abrió en San Marcos, hasta en Huayomi tienen sikuris, hay universidades en Japón que tienen sus sikuris y vienen acá a tocar. Entonces el puneño se ha ido por un mejor futuro pero se ha ido con toda su cultura (Ramiro, 33).

La predilección de las élites por las “danzas autóctonas” luego se extendió a las “danzas mestizas” que empiezan a ser expresión del ascenso social de los sectores populares urbanos de origen campesino. El éxito migrante es exhibido más allá de Candelaria y la región Puno, actualmente sus manifestaciones culturales están en diversas ciudades, se lucen mediante símbolos de abundancia y poder. Son los propios migrantes quienes transforman su imagen como grupo cultural-regional, creando sus propios espacios de poder y estimulando al mismo tiempo su cambio de posición en la pirámide social. Han vuelto más atractivas sus danzas y la cultura asociada a ellas ante el resto de la sociedad, como ocurre en Lima entre sus habitantes y de otras regiones, quienes se han integrado a conjuntos para participar en festividades masivas como Candelaria<sup>47</sup>. La propagación de este mundo festivo altiplánico entre gente de diversos orígenes puede responder además a un rasgo cultural extendido en la sociedad peruana, especialmente del área altoandina, que son las fiestas patronales siempre celebradas con danzas, música y expresiones de religiosidad. La población andina no es ajena a estas manifestaciones, su identificación con las fiestas altiplánicas podría asociarse a la

---

<sup>47</sup> No incluyo en mi investigación a las agrupaciones juveniles y talleres de danzas del Altiplano que también son populares en Lima pero cuyos orígenes y fines son ajenos a la organización de los migrantes puneños.

remembranza de una historia y socialización familiar, unida a esta reciente exaltación del poder económico, si bien estas tienen también un asidero en prácticas y ritos más antiguos de propiciación de fertilidad y abundancia. En conjunto, las representaciones de poder atraen a diversos sectores urbanos, entre los cuales como en el pasado, se encuentran élites de distintos ámbitos.

En Puno, supuestamente las familias de poder y adineradas, de clase alta, no entendían por qué tenían que estar bailando sikuris, llameradas. Ellos decían que eso era de la gente del pueblo, la gente de bajo nivel social, había una fuerte discriminación social. Ellos no estaban identificados y es más, tal vez ni eran peruanos, o eran peruanos de padres extranjeros. Este tipo de situaciones se ha ido revirtiendo en el transcurso del tiempo. Hoy en día eso ya se ha erradicado, hoy más bien bailar morenada o diablada es símbolo de poder económico, incluso ya de clase social. Los grupos políticos de poder, los grupos económicos más bien apuntan acá (Hugo, 53).

Los cambios en el mundo festivo también ocurrieron a nivel de sus pueblos. El efecto de las migraciones no es unilateral sobre las ciudades, sino impacta los lugares de origen porque la mayoría de gente mantiene vínculos estrechos con ellos. Los Andes han sido siempre espacios dinámicos de movimiento poblacional, notable en las migraciones temporales de trabajo en el campo o ciudades intermedias y aun después con las olas migratorias urbanas del siglo XX que se tornaron 'permanentes'. Paerregaard (2000, 71) introdujo el concepto de migración circular para referirse al "giro constante entre pueblo de origen y la ciudad con el fin de aprovechar las oportunidades económicas que ofrecen ambos mundos", y resalta el rol de los migrantes urbanos como mediadores de cambios sociales, económicos y políticos en las comunidades andinas. Al mismo tiempo, la organización en clubes de migrantes mantiene viva la cultura e identidades andinas y fomenta el contacto con los paisanos que permanecen en el pueblo. Las fiestas muestran este impacto de modo contundente a través del retorno de migrantes para asumir el cargo, su celebración simultánea ahí y en la ciudad donde residen (Altamirano 1984), y a través de obras materiales<sup>48</sup> y diversos proyectos (Suxo 2008). El cargo recae especialmente en ellos, pues demanda fuertes gastos que redundan en una posición prestigiosa e imagen de migrante exitoso. De hecho, las fiestas en los pueblos se dinamizan por este retorno, ya que pocos residen permanentemente ahí, como muestran mis entrevistas:

Lo otro es que nosotros hemos formado parte de una misma cultura y seguimos conservando esa cultura, compartimos. Juliaca ha sido un gran centro de absorción.

---

<sup>48</sup> Las obras consisten en construcción parcial, remodelación o compra de materiales para escuelas y municipios, entre otros. El contacto se mantiene y ha sido importante también en los últimos años en tiempos de pandemia del Covid-19 porque algunos migrantes volvieron a sus pueblos temporalmente a recluirse ante la emergencia en las ciudades.

Todos los pueblitos alrededor han migrado por el tema del comercio y han dejado la ganadería, la agricultura. Ahora tú vas a Huancané ahora y está vacío. Va uno a Lampa y es igual. En las festividades va bastante gente porque llegan de todos lados. El puneño se ha ido con su cultura, con toda su identidad. Los que han sido de padres puneños regresan para su festividad. Los que han emigrado, no se olvidan, regresan (Ramiro, 33).

Ahí la diferencia es que los yungueños en sí de ciudad, no están en Yunguyo. Vienen de Argentina, Bolivia, Chile. Entonces ellos vienen, tienen su trabajo, sus negocios allá y vienen a bailar a su pueblo. Pero los yungueños en sí no hay muchos allá, muchos se fueron al extranjero, o están en Arequipa" (...) en mi pueblo hay grandes empresarios pero todos están acá (Lima). Hacen patria, como se dice, pero acá, no allá (Nancy, 42).

La coexistencia de relaciones de reciprocidad y lógicas de mercado, unida al crecimiento exponencial de fiestas urbanas decantarían en una generación de excedentes que progresivamente muestran a varias en inversiones pensadas para estas ganancias. Candelaria sería la festividad más grande del Altiplano peruano cuyo funcionamiento gira en torno a decenas de conjuntos bajo el pago de cuotas, pero la realización de otras festividades medianas o pequeñas no está exenta de la lógica de acumulación de capitales, especialmente entre la población aymara al sur de la región, en Juliaca y Lima, que está muy bien integrada al mercado.

La participación en un conjunto actualmente sirve como medio de ascenso individual en el entorno inmediato y a la vez, implica la posibilidad de mejorar el prestigio social como colectivo. Por ejemplo, desde hace aproximadamente 30 años grupos de profesionales como la policía o militares, participan con sus conjuntos para mejorar su reputación en la región y mostrarse más cercanos al pueblo (Meier 2008). Las dinámicas en Candelaria apuntan a una progresiva ampliación de los conjuntos para incrementar su estatus y vistosidad que, a la larga, pueden traducirse en poder económico y político.

La expansión es visible entre los conjuntos de "danzas mestizas". En 1970 participaban 17 conjuntos y en 1980 ya eran 29 (Almonte 2015). En las décadas posteriores el crecimiento se aceleró con 73 agrupaciones en 2010 y 90 en 2020. Ese año se realizó la última Candelaria en condiciones normales antes de las restricciones de la pandemia del Covid-19, donde participaron alrededor de 63 000 bailarines, según datos de la Cámara de Comercio de Puno (2020). Los conjuntos con mayor número de integrantes fueron las morenadas, con un promedio de 1400 danzarines por agrupación y alrededor de 4 bandas musicales cada una, mientras que los conjuntos de caporales y diabladas contaron con 1000 integrantes en promedio. Sin embargo, las cifras son muy variables, pues por ejemplo, el conjunto Caporales Centralistas Puno, uno de los más

grandes, tiene alrededor de 2000 miembros entre bloques y filiales en diversas ciudades y países. Aquí hay que destacar que la mayoría de agrupaciones consignadas en la categoría de “danzas mestizas” son los de *sikuris* y *zampoñistas* (36), seguidos por las *morenadas* (14), *caporales* (13) y *diabladas* (8); que engloban rasgos muy variados. Estos conjuntos de *sikuris* provienen de distintas provincias y distritos de la región Puno previa selección via concurso, funcionan de manera más modesta que las otras agrupaciones mencionadas, persiguen fines de difusión cultural y musical, y están asociados a discursos de reivindicaciones sociales y políticas. En contraste, los conjuntos de *morenada* son más grandes y ostentosos, movilizan mucho dinero y prestigio, y son ellos principalmente los que concentran a la población de origen migrante dedicada al comercio y negocios diversos. Este tipo de agrupaciones tiende a funcionar como clubes y empresas con costos de participación elevados, sobre todo en sus filiales limeñas.

Estos son los indicadores más visibles de la expansión de la cultura festiva del Altiplano a través de Candelaria. No quiero dejar de lado el notable crecimiento del Carnaval de Juliaca, el más duradero de todo el país con un mes de festejos y 36 conjuntos de “danzas mestizas” participantes; la Fiesta de Tata Pancho en Yunguyo famosa por su gran envergadura y movimiento económico; las alrededor de 420 festividades realizadas en la región Puno durante todo el año (INEI 2013) y además las fiestas patronales que recrean los migrantes en sus lugares de residencia, un fenómeno que podría quizás duplicar estas cifras. Ello además de su participación en distintos eventos cívicos y sociales como aniversarios regionales o comerciales, concursos o pasacalles donde danzan y despliegan también sus prácticas de intercambio ritual.

#### **4.5. Asociaciones de migrantes y su rol en las festividades**

Las investigaciones han destacado el significado de las primeras asociaciones de migrantes andinos como bases de movilización de recursos sociales, culturales, económicos y políticos anclados en la cultura rural previa de sus miembros. Altamirano (1984, 23) las definió como formas de organización social desarrolladas básicamente como respuesta a tres procesos estructuralmente interrelacionados: las relaciones urbano-rurales, las migraciones internas y las respuestas de los migrantes ante el estímulo urbano. Ya mencioné la importancia de los vínculos urbano-rurales en la experiencia de los migrantes y aunque el alcance de estas asociaciones va más allá de su

consideración como medio de adaptación urbana<sup>49</sup>, solo me detendré en su rol en la reproducción y ampliación de redes familiares, de compadrazgo y paisanaje. Aquí la procedencia geográfica común es muy importante porque en torno a ella se vinculan: “En este proceso, tanto el parentesco como la pertenencia a un sector económico del pueblo de origen, se convierten en las bases sociales y económicas para el desarrollo de las alianzas y fusiones” (Altamirano 1984, 21). Asimismo, la socialización en las asociaciones de migrantes del Altiplano promueve sus manifestaciones culturales, contribuye al establecimiento de redes sociales y reproducción cultural entre familias, y estimula la participación de las nuevas generaciones (La Cruz 2010). La presencia de puneños tiene una historia larga en las regiones adyacentes del sur como Arequipa, Cusco, Moquegua y Tacna, que dominaron por sus actividades comerciales, donde hasta hoy es común su migración temporal y asentamiento, de la mano con la fundación de filiales de conjuntos de Candelaria, o su simple retorno a bailar directamente en las agrupaciones de la ciudad en las que participan sus familiares, amigos o compadres.

En Lima la población de la región Puno, particularmente de origen rural, ha sobresalido por su alto grado de cohesión colectiva articulada en lazos de parentesco y paisanaje, como muestra la formación de grupos de música y danza, y en general su alta participación en las actividades de sus asociaciones de migrantes en comparación con otras poblaciones en Perú (Golte y Adams 1987). Su experiencia histórica de movilidad les habría permitido desarrollar una cultura que permite la identificación con el lugar y sus habitantes a pesar de las distancias, una cultura que se difunde y refuerza por medio de sus fiestas, danzas y músicas. Esta identificación crea y reproduce las bases para la ayuda mutua, la cohesión social y el mantenimiento de la cultura de origen en diversos niveles de integración distrital, provincial y regional. Se manifiesta, además en las preferencias matrimoniales, visible en su fuerte tendencia a la endogamia regional y local (1987, 184). Desde sus inicios, las fiestas altiplánicas en las ciudades servían además como espacio de intercambio de información sobre oportunidades de trabajo, vivienda e incluso para conocer a una futura pareja.

Bruno Medina (2008), investigador y promotor de la cultura puneña registra en detalle la presencia de sus paisanos en Lima desde sus primeros compositores y exponentes musicales en concursos y medios de comunicación masiva en los años 40, la

---

<sup>49</sup> Altamirano subraya, por ejemplo, que estas asociaciones son también las bases sociales y organizativas para la participación política, tanto para migrantes miembros, como para quienes no lo son.

llegada de delegaciones artísticas y de danzas ‘folclóricas’ auspiciadas por instituciones culturales regionales y estatales a partir de los 50, hasta la creación de asociaciones de migrantes organizados bajo criterios de procedencia geográfica, cultural y socioeconómica en la década del 60. Ya en 1957 se había fundado la Central de Instituciones Puneñas que congregaba a puneños de diferentes provincias y distritos de los sectores populares, especialmente del área aymara y quechua del norte de Puno, quienes realizaban diversas actividades culturales y deportivas con la participación de tropas de *sikuris*, danzas y bandas de músicos durante carnavales, fiestas patronales y aniversarios regionales. Desde entonces una de sus primeras fiestas en Lima fue la de San Francisco de Borja, “Tata Pancho” de Yunguyo y los carnavales, entre los que destacó el de 1959 con grandes celebraciones públicas y desfiles de carros alegóricos por calles importantes de la ciudad que culminaron en una gran fiesta en el local de dicha institución, en el popular distrito de la Victoria, zona netamente comercial donde muchos trabajaron desde sus inicios (Medina 2008, 61).

Según Medina, con el tiempo esta institución dejó de realizar actividades debido a sectarismos y tensiones entre los distintos sectores sociales y étnicos participantes, pero entre algunos se organizarían para formar la Asociación Central Folklórica Puno, hoy conocida solo como La Central, fundada formalmente en 1979 agrupando alrededor de 30 instituciones de toda la región. En general son 4 las instituciones más importantes que reúnen a una variedad de asociaciones de migrantes puneños: La Central, la Asociación Departamental de Puno de Residentes en el Callao (ambas aglutinan instituciones) el Club Departamental Puno y la Asociación Cultural Brisas del Tititcaca (ambas aglutinan personas individuales). En Lima actualmente existen alrededor de 300 asociaciones puneñas de diversa índole cultural, social, comercial, musical-danzística, deportiva, etc. Aunque sus fines son variados, “hoy no hay institución de puneños en diferentes lugares del país que se precie como tal, que no celebre su fiesta patronal, como buen motivo para reunir a sus coterráneos e integrarlos en afán de las ideas, modos y costumbres que comparten” (Medina 2008, 69).

Estas experiencias muestran la gran capacidad organizativa y de gestión de la población puneña, extendible también al ámbito económico. Uno de los colectivos de puneños más conocidos en Lima por su éxito empresarial es Unicachi, distrito aymara cerca a la frontera con Bolivia, cuyas instituciones son paradigmáticas y evidencian el alto grado de integración entre sus paisanos. El investigador aymara Moisés Sujo, testigo de parte, manifiesta que las organizaciones de unicachinos en la capital se

remontan a la década del 60, formadas con fines de integración, apoyo mutuo económico y fomento de sus expresiones artístico-culturales para la afirmación de la identidad aymara. La experiencia de gestión de estas asociaciones influyó en la creación de sus sociedades empresariales al brindarles un espacio sociocultural donde intercambiaban ideas y finalmente articularon proyectos colectivos en función de sus actividades económicas y la puesta en práctica de modelos de organización y valores comunitarios heredados de sus ancestros aymaras (2008, 40).

Además de las mencionadas regiones sureñas y Lima como nichos principales de la población migrante del Altiplano, tiene presencia en Ayacucho y la sierra central de Junín, aunque en menor medida. En Huancayo, por ejemplo, también recrean sus fiestas y fundan sus asociaciones para facilitar un mejor desenvolvimiento en la ciudad, como muestra Condori (2011). La autora destaca el denominado “Club de Confraternidad Logia Los Compadres”, un espacio de encuentro de migrantes puneños, todos comerciantes y compadres unos entre otros; y si no lo son previamente, su sola pertenencia al club los convierte entre sí. Ahí realizan actividades deportivas, de danzas y viajes, por ejemplo a Bolivia, para relajarse y confraternizar. Este club también tiene una función financiera, pues sus miembros aportan mensualmente una cantidad que forma un fondo para las actividades mencionadas y como posible préstamo de dinero. Desde sus inicios hasta hoy, las asociaciones han sido clave para conectar a los migrantes entre sí y con sus culturas de origen, han dado lugar también a una serie de prácticas y mecanismos que ahora pueden funcionar sin ellos de por medio. Incluso las festividades, fomentadas por la institucionalidad de dichas asociaciones, han cambiado hasta tener un funcionamiento propio que trasciende su rol inicial de reproducción cultural y ayuda mutua para la inserción urbana. Décadas después de la llegada de los pioneros que allanaron el camino de las generaciones posteriores, no se trata ya de insertarse en un espacio nuevo, sino de seguir avanzando, continuar con su movilidad social. Aquí las fiestas ya no responden solo a esos objetivos primarios de hace cuatro o cinco décadas, sino son además un espacio de generación y circulación de capitales diversos que tendrán un impacto en su éxito socioeconómico.

## CAPÍTULO V

### CULTURA FESTIVA Y DINÁMICAS IMPULSORAS DEL ÉXITO SOCIOECONÓMICO EN LIMA Y PUNO

#### 5.1. Las formas de lo festivo: danzas, fiestas y circuitos

Danzantes del Altiplano en brillantes trajes multicolores ostentadamente ataviados con símbolos de abundancia y poder, a menudo alrededor de cajas de cervezas que se apilan una sobre otra, acompañados de bandas de músicos que retumban los espacios o calles donde se abren paso para bailar, beber y celebrar como si no hubiera mañana; ya sea en su propia región, en la capital o en cualquier otra ciudad que han hecho suya a través de sus economías, sus fiestas y sus formas de vivir su cultura. Esta es una imagen genérica de lo que se encuentra en una “fiesta puneña”, una imagen conocida sobre todo por las fiestas patronales, como la masiva y prestigiosa Candelaria, que aunque reúne elementos importantes de las celebraciones altiplánicas, tiene también sus propias particularidades no necesariamente extrapolables a otras. Las fiestas a las que me refiero y lo que quiero ilustrar con el término cultura festiva es un fenómeno más amplio y complejo que trasciende las llamativas fiestas patronales que han sido objeto de investigación en Puno. Estas son un buen punto partida, pero el entramado festivo interconecta una variedad de fiestas con dinámicas similares que conforman una cultura con implicancias sociales, económicas, culturales y políticas para su población más allá de su territorio de origen.

Concibo la cultura festiva como un espacio de encuentro celebratorio donde además de las reconocibles danzas, música y rituales del Altiplano convergen elementos básicos de la organización social andina entrelazados con la experiencia urbana, que se condensan en tres dinámicas principales: a) el fortalecimiento de lazos e identidades culturales-regionales b) la creación y circulación de valores, símbolos, prácticas y capitales c) las relaciones económicas que conforman un sistema de reciprocidades que trasciende el espacio festivo. Es un fenómeno multidimensional irreductible a lo económico o ritual, articula y expresa diversos ámbitos de acción pero al cual solo me referiré partiendo de estos tres rasgos por su impacto en el desempeño económico y potencial éxito.



Fig. 1: Conjunto de morenada en Candelaria, 2013 (DLG).



Fig. 2: Pareja de alferados de Carnavales en Unicachi, 2013 (DLG).

La cultura festiva engloba dos tipos básicos de fiesta variables en su temporalidad pero articulados en su organización, cuyos desarrollos históricos abordé en el capítulo previo: las fiestas integradas en el ciclo anual, que originalmente respondían a la producción agropecuaria de las comunidades, luego influenciadas por la presencia católica y reconfiguradas en lo que se conoce como fiestas patronales; y las fiestas familiares que celebran ritos de parentesco como bautizos, bodas y afines, de periodicidad relativa y menor magnitud pero con una gran significación social por el establecimiento de relaciones parentales extendibles a redes mayores o de proximidad, en especial desde los procesos migratorios del siglo XX. Podría agregar un tipo adicional más reciente pero en lugar de diferenciarse de los anteriores, se deriva de ellos y puede conjugarse con ambos en su forma de eventos cívicos o seculares asociados a actividades específicas en nuevos contextos laborales o sociales como la inauguración de tiendas y negocios, aniversarios de empresas, pasacalles o celebraciones cívicas, concursos de danzas, etc.

Estas fiestas han ganado mayor notoriedad a través de sus danzas por sus símbolos de riqueza, elegancia, poder, etc.; atractivos para públicos diversos en las ciudades. La propagación de las fiestas de la mano de conjuntos o agrupamientos temporales de danza asociados esencialmente a estas, hace necesario ahondar en su funcionamiento. Emergen otra vez algunas diferencias culturales entre sus miembros, sus formas de relacionarse, la lógica de su organización y el alcance de todo ello en el éxito socioeconómico, como puede verse principalmente en Lima. Voy a referirme a estas diferencias no mediante una clasificación de grupos, sino como circuitos para expresar que son rutas por las que se transita y están dirigidas a tipos de fiestas en particular, pero no excluyen la posibilidad de que distintos segmentos de la población puedan participar en ellos indistintamente. Uso la figura de los circuitos no como entidades separadas, sino de hecho como fenómenos que a veces se entrecruzan.

En primer lugar, existe un **circuito primordialmente vinculado a Candelaria** que reúne a filiales limeñas y conjuntos de la ciudad de Puno, con el principal objetivo de presentarse en esta festividad. Están conformados por migrantes de Puno, sus descendientes y un número creciente de limeños y migrantes de otras regiones del país. En algunas ocasiones pueden incluir pequeñas agrupaciones de danza que no participan de modo independiente en Candelaria y por ello se unen a un conjunto más grande ya registrado para su participación en la gran fiesta. En general, son agrupaciones heterogéneas, sus miembros a veces participan paralelamente en dos o más conjuntos

(de Candelaria u otras asociaciones puneñas en Lima), tienen antecedentes culturales y de estratos sociales variados que responden a los cambios y progresiva expansión de la cultura festiva. Adelanté que este crecimiento dio paso a otras formas organizativas mediante el pago de cuotas en detrimento de la reciprocidad de las *apjatas* como contribución económica para la realización de la fiesta, pero persisten otras formas recíprocas. Su dirección institucional está vinculada a los conjuntos y poblaciones urbanas de Puno, incluidos sectores de las antiguas élites de *mistis*, pero debido a la magnitud y fragmentación en bloques también es posible que éstos tengan un manejo relativamente independiente.

Un agente importante en este circuito es la Asociación Cultural Brisas del Titicaca mediante sus eventos 'folclóricos' y talleres de danzas. Esta institución convoca a los puneños en Lima y es punto de encuentro para cualquier interesado en las danzas altiplánicas. Sin embargo, está más vinculada a los descendientes de la clase media y alta puneña. Posee una peña turística en el centro de Lima donde ofrece espectáculos de su ballet profesional y estudiantes a precios relativamente altos. Su relevancia radica en servir de puente entre gente de otras regiones y los conjuntos y asociaciones de puneños, principalmente a través de sus talleres, donde muchos jóvenes empiezan a bailar y se integran a las filiales y conjuntos de Candelaria, algunos llegando incluso a formar sus propias agrupaciones. Un rol similar pero de menor envergadura tiene la Escuela Nacional de Folklore José María Arguedas, donde se dictan también talleres de danzas altiplánicas, cuyos profesores a veces tienen sus propias agrupaciones independientes o integran un conjunto puneño<sup>50</sup>. Mucha gente se vuelve aficionada a las danzas, migra de un conjunto a otro y viaja cada año, al menos los tres primeros por la difundida creencia de que si no se cumple así, "la mamita (Candelaria) te castiga". Esto se une a la experiencia de muchos puneños que antes de la existencia de filiales en la capital ya acudían a bailar en la fiesta con sus familias, incorporándose directamente a los conjuntos en Puno, mientras ahora lo hacen de modo institucionalizado.

Los primeros conjuntos que fundaron sus filiales fueron los de caporales, seguidos por morenada y hace poco diablada. Los caporales son los más numerosos y populares, atraen principalmente a la gente joven<sup>51</sup>. Caporales Centralistas Puno se

---

<sup>50</sup> De hecho, mi introducción a este mundo festivo lo hice participando en dichos talleres de ambas instituciones, donde aprendí a bailar y conocí a mucha gente de este circuito desde el año 2012.

<sup>51</sup> Estos conjuntos de caporales funcionan también como empresas pero por estar dirigidos a un público joven, su tendencia es perseguir fines de prestigio y entretenimiento. Su dinámica difiere

fundó en 1996, mientras que los conjuntos de morenada empezaron alrededor del 2010 con bloques de variada magnitud. Actualmente hay 5 conjuntos de morenada<sup>52</sup> con filiales limeñas, pero además existen otras agrupaciones de esta danza constituidas por puneños, sin relación a Candelaria. La existencia de filiales, bloques y participantes de otras regiones ha vigorizado Candelaria por el crecimiento exponencial de los conjuntos, originalmente más reducidos, como algunos que en los barrios de la ciudad de Puno hoy no superan los 40 miembros porque muchos han migrado, pero durante la fiesta pueden llegar a sumar 500 a 600 personas. Ya no es solo una fiesta de puneños, ya no es un entorno de confraternización solo entre familias y paisanos, como solían pensarse las fiestas patronales; ahora se ha amplificado su carácter de encuentro intercultural<sup>53</sup>.

En segundo lugar, existe **un circuito primordialmente vinculado a la población aymara** y de origen rural, en especial de la zona circunlacustre de la región Puno<sup>54</sup>, que reúne a migrantes en torno a sus asociaciones, danzas y fiestas patronales comunales y provinciales en Lima y su lugar de origen. Está ligado a la Asociación Central Folklórica Puno, conocida como La Central, que agrupa a decenas de instituciones de migrantes puneños, sobre todo conjuntos de danzas y música, o quienes en su interior se organizan para bailar en ocasiones específicas; así como a cualquier asociación o migrantes en general independientemente de si integra o no este conglomerado. Resalto a la Central porque convoca a poblaciones varias de la región Puno e ilustra una red de redes de asociaciones que organizan actividades como fiestas patronales, conciertos y concursos de danzas con alta frecuencia en sus instalaciones<sup>55</sup>, aunque no siempre formen parte de esta. En este circuito sobresale la población aymara dedicada al comercio y la producción en distintas zonas de Lima como las poblaciones de Unicachi, Ollaraya, Calapuja, Yunguyo, Huancané, entre otros. Aunque me refiero a este circuito principalmente desde Lima, hallo una dinámica festiva muy similar entre la población de Juliaca en la región Puno por su ocupación empresarial y la transversalidad de las *apjatas* en sus eventos.

---

de los conjuntos de morenada, más vinculados a las prácticas de reciprocidad y éxito socioeconómico, por lo que exceden los objetivos de mi investigación.

<sup>52</sup> De un total de 14 conjuntos de morenada participantes en Candelaria de Puno en 2020.

<sup>53</sup> Desde hace ya décadas había espacio para la participación de gente de otras regiones, e incluso extranjeros que participaban eventualmente, pero era mucho más limitado que hoy en día.

<sup>54</sup> La zona circunlacustre está conformada por las provincias de Yunguyo, Chucuito, el Collao, San Román, Puno, Huancané y Moho.

<sup>55</sup> Uno de sus eventos anuales más multitudinarios es el pasacalle-concurso por la celebración de Candelaria en el centro de Lima donde participaron alrededor de 80 agrupaciones el 2020.

Este circuito evidencia que las danzas y el mundo festivo en general se despliegan más allá de la organización formal en conjuntos como predomina en Candelaria. Un sector de los residentes puneños en Lima se agrupan en bloques por afinidad para bailar en sus festividades locales, sin la existencia permanente de conjuntos, aun cuando los miembros puedan ser los mismos cada año. Esta forma de agrupación temporal se corresponde con el calendario productivo-ritual porque depende de las celebraciones como carnavales y fiestas patronales. También pueden ser grupos mixtos con miembros de distintas comunidades y distritos; además de bailar eventual e independientemente en agrupaciones de otros distritos por invitación a eventos específicos.

Existen agrupaciones de danzas específicas pero también de danzas variadas que son parte de asociaciones distritales o provinciales. Por ejemplo, del Club Deportivo de Ollaraya en Lima se derivan grupos de danza Luriguayos, y de otras asociaciones afines se conforman o fragmentan otras asociaciones. Hay un contacto relativamente fluido entre miembros de distintas asociaciones y estos a su vez pueden participar a título individual en diferentes agrupaciones 'folclóricas' y culturales en este circuito, así como en aquellos conjuntos del circuito de Candelaria. Son asociaciones de menor envergadura en comparación a las de Candelaria, no se organizan en torno a esta gran fiesta ni participan institucionalmente ahí<sup>56</sup>, sino de sus festividades locales e incluso de fiestas del otro lado del Titicaca, como la de la Virgen de Copacabana. Ya sea a través de agrupaciones institucionalizadas o eventuales, la danza está siempre presente en la vida social y prácticamente todo tipo de celebración de los altiplánicos, pero no implica que esta sea el criterio de organización principal. Tampoco lo es esencialmente el culto a las divinidades o las fiestas patronales, muy variadas de acuerdo al lugar de origen. Sobre todo coinciden en su reconocimiento por procedencia cultural, como ocurre entre los aymaras que además con frecuencia se dedican a un rubro u ocupación similar.

En este circuito las *apjatas* destacan en ambos tipos de celebraciones, las festividades religiosas y las fiestas familiares, con mayor frecuencia que en el circuito anterior, donde una sola gran festividad es el eje unificador de conjuntos cuya organización ampliada derivó en el autofinanciamiento y lógica empresarial. La circulación de *apjatas* es concebida como muy propia del mundo aymara y se visibiliza en este circuito. Aquí la población de otras regiones es limitada en comparación con el

---

<sup>56</sup> El pasacalle-concurso por Candelaria en Lima mencionado arriba es organizado por estas asociaciones y culmina con una fiesta posterior en La Central, pero son actividades organizadas independientemente a la gran festividad en la ciudad de Puno.

primer circuito, se asocian y reúnen al ser paisanos porque tienen más cosas en común que solo la danza o el culto específico a una deidad como sucede entre la creciente población participante en Candelaria. Pero ya sea como conjunto de danza, asociación migrante, fiestas patronales o familiares, en el fondo se trata de históricas lógicas de organización que construyen sociedad y reafirman sus lazos socioculturales.

## **5.2. Tiempo de fiesta, tiempo de encuentro: relaciones sociales y fortalecimiento de lazos culturales**

Las fiestas del Altiplano tienen un notable rol social al convocar a poblaciones con historias, culturas e intereses en común que buscan renovar y fortalecer esos lazos en un ambiente distendido y celebratorio. Se reproducen a sí mismas mediante los vínculos creados entre paisanos y familiares porque implican compromisos de participación. El hecho de que pasar la fiesta sea obligatorio y los dones deben ser devueltos en ocasiones rituales, requiere que los individuos asistan, bailen y contribuyan en numerosas fiestas para acumular créditos, asegurar los siguientes y pagar sus deudas (Buechler 1980). Así se garantiza la continuidad de la fiesta, incluyendo todos los valores, relaciones y capitales sociales que ahí circulan. Quienes se encuentran ahí tienen clara consciencia del valor social de sus fiestas, su carácter unificador y el reconocimiento mutuo que alimenta. Reencuentro, confraternidad e interrelación son nociones indisolubles de la fiesta, oportunidades para compartir y hacer amigos. Su carácter social es incluso entendido como potencial o capacidad para sobrellevar otros ámbitos de la vida. La danza y la fiesta se despliegan así como experiencias que brindan alegría y relajación.

Para mí, particularmente es la confraternidad, el compartir, el cambio de experiencias, eso para mí es muy importante. Por ejemplo, nosotros estamos muy encerrados en el tema del trabajo, entonces ¿en qué momento compartimos? En ese momento nos olvidamos de todo el trabajo, vamos y disfrutamos en esas fiestas. Para mí es muy importante más que todo recuperar... la palabra sería confraternizar, fortalecer el vínculo, la relación de amistad, con los familiares o con el pueblo en sí (Nancy, 42).

Eso ayuda a la interrelación. Me doy cuenta que nuestra cultura tiene una gran... hay un desarrollo de la inteligencia interpersonal que ayuda no solo para el vínculo social, sino para el soporte de la misma vida en el día a día. La vida ya en sí me parece a mí... a veces no me gusta pero sin esos códigos, no me gustaría más. Cuando tengo esto yo soy bordador, gracias a eso puedo vivir de mejor manera (Edwin, 36).

Las relaciones entre paisanos trascienden las del pueblo, se extienden hacia pueblos o provincias vecinas porque aún en general los une un vínculo de identificación

aymara. La experiencia migratoria amplía el acceso a los conjuntos entre gente variada que se integra a través de amistades y familiares por un inicial interés en las danzas u otras expresiones festivas, que a su vez posibilitan la creación de nuevas amistades y otras relaciones.

Por ejemplo, hace poco había concurso de Luriguayos en Lima, con 12 grupos participantes. Mi grupo ganó, al final del concurso todos somos amigos, nos hemos divertido. Hay un compañerismo entre bailarines. (...) A mí me gusta relacionarme con todos. Ya me conozco con gente, me invitan, me llevo bien con todos. Por ejemplo, acá en Gamarra hay varios puneños. A mí me invitan y yo voy. De Huancané más que todo. Ollaraya, Unicachi, toda la gente del lado de la frontera. De esos pueblitos me han invitado, más del lado de Huancané, varios lugares. Hay en Callao, Independencia, Pamplona (Juan Carlos, 32).



Fig. 3: Retorno de migrantes para los Carnavales de Ollaraya, 2013 (DLG).

Sin embargo, la creciente magnitud de muchos conjuntos de Candelaria reduce la cercanía entre sus miembros, haciendo que el sentido de confraternizar pierda peso y se desarrollen distintos grados de involucramiento con la gente y la dinámica festiva. No todos tienen la misma inclinación para hacer amistades o simplemente no se produce la camaradería esperada. Además, las motivaciones para unirse al conjunto son variadas, como las de quienes se inclinan más por el prestigio del grupo. Por ello, a veces las filiales en Lima optan por actividades de integración entre sus miembros (paseos, charlas, juegos, fiestas, etc.), para promover la identificación y compromiso colectivos.

Las interacciones entre conjuntos, asociaciones y migrantes son constantes. Junto a su variedad interna, los conjuntos de Candelaria son variados entre sí y compiten, pero eso no impide la interacción y apoyo en las actividades de uno y otro. Se relacionan y confraternizan porque miembros de una misma familia o compadres a veces integran grupos distintos en Puno, por lo que participan y se apoyan mutuamente en los cargos de alferados, actividades profundas y fiestas familiares. Hay en general una circulación fluida entre miembros de las diversas agrupaciones en Lima y Puno, en fiestas de las provincias del Altiplano, e incluso una reciente entre otras regiones.

### **5.2.1. Familias, compadres y redes ampliadas**

En las fiestas se crean y afianzan relaciones interpersonales de familias y su versión ampliada mediante el parentesco espiritual. La expansión de fiestas y conjuntos por varias regiones, junto al crecimiento de las empresas de aymaras y puneños en general, redundan en la extensión de sus propias redes, selladas por ritos de compadrazgo y padrinzago. Gente del mismo pueblo se casa, compañeros del mismo conjunto pero de pueblos distintos se vuelven compadres, parejas y familias se unen a conjuntos. Familias enteras conforman la cultura festiva, y la cultura festiva forma familias.

La relación entre compadres es muy valorada, un vínculo que profesa apoyo y confianza mutua en el ámbito familiar y las actividades económicas. Es común que al dedicarse al mismo o afín rubro comercial conformen sus agrupaciones de danza, se vuelvan compadres y refuercen sus negocios mediante el trabajo colaborativo. Hay mucho intercambio y relaciones entre gente de pueblos y distritos altiplánicos diferentes, que radican en Lima y expanden sus redes.

Practican lo mismo y practican mucho esto del compadrazgo: el hacer compadre a una persona es algo sagrado, el bautizar el hijo de una persona, el tener una relación más afectiva sin tener, digamos, lazos sanguíneos de familia. Esto hace que se fortalezca el núcleo y todo el círculo de estas personas que van encontrando personas de confianza. Si es mi compadre, es porque es de confianza y le voy a dar también parte de lo que estoy haciendo con mi negocio, y vamos ampliando más nuestro rubro. Entonces, hoy te doy esto, mañana me das esto. Y funciona bien (Hugo, 53).

Por decir, un compadre es minero, el otro es contrabandista y son amigos. Desde ahí lo que yo observé es que antes se sentía más el tema de los compadres porque se apoyaban entre ellos. Hacían negocios. Se cerraban. Cada morenada demostraba quiénes son sus integrantes, qué tienen, sus posibilidades económicas, hasta políticas, muchos han sido candidatos a la alcaldía de Juliaca (Ramiro, 33).

Estos intercambios sociales rememoran la lógica implícita de las asociaciones de migrantes en su búsqueda de conectar coterráneos entre sí para establecer lazos de

distinto tipo. Algunas llevan expresamente su intención o base de organización en su propio nombre, como rememora el ejemplo del club de puneños en Huancayo mencionado líneas arriba, denominado por su vínculo de compadres y fundado con fines múltiples, entre ellos el financiero. En Lima, una agrupación de danza que ilustra bien la importancia del parentesco espiritual es la Confraternidad de Morenada “Compadres y amigos”<sup>57</sup>, fundado en Lima el 2004 por migrantes de Calapuja y conformado también por los de Ollaraya, evidentemente por sus lazos de compadrazgo. Sus miembros pertenecen también a otras asociaciones y se reúnen para bailar en fiestas patronales y otros eventos. Son comerciantes y empresarios textiles de Gamarra con cierta fama en ambos circuitos festivos, pues organizan fiestas ostentosas donde suelen contratar a bandas musicales prestigiosas de Bolivia y Perú.

Por ejemplo, se empezaron a hacer padrinos un tiempo, hubo bastante padrinzos entre gente de Ollaraya y gente de Calapuja. Y en las reuniones familiares ya no éramos solo nosotros sino también eran los calapujeños que estaban en el cumpleaños de mi tía, de mi tío. Hasta quizás ellos tenían más presencia que nosotros mismos (...) La red va creciendo y también van ingresando al entorno familiar en fiestas privadas, como en cumpleaños. Por ejemplo, mi tío estaba pensando en padrinos de sus hijitos con gente de Calapuja. Los padrinos ya venían a la casa y ya eran familia (Nancy, 42).

Las bodas son un reflejo del rol fundamental de los padrinos, quienes tradicionalmente asumen parte de los costos de la fiesta y se elevan como unos segundos padres para la pareja al brindarles consejo y apoyo de diversa índole. El padrinzgo implicaría “asumir una protección”, según una entrevistada, más allá del evento concreto de la boda, que en el fondo es el inicio de estas relaciones, no un fin en sí mismo. Los padrinos influyen en las decisiones que toma la nueva familia, pueden asesorarla en inversiones futuras o hacer negocios conjuntos porque se desenvuelven en la misma dinámica comercial, como el mundo textil de varios entrevistados.

Por otro lado, mientras el circuito Candelaria muestra su variedad regional en las filiales limeñas, el crecimiento de las redes en el circuito aymara incluye en los últimos años especialmente a personas e instituciones de Huancayo. Por ejemplo, una filial de morenada ha tejido relaciones con grupos de danza del Valle del Mantaro, región Junín, mediante un par de sus integrantes provenientes de esta zona, inaugurando un apoyo mutuo en sus eventos ‘folclóricos’, a menudo realizados en las instalaciones de La Central. El caso es especial porque en esta filial participan profesores de danza que por

---

<sup>57</sup> Existe otra agrupación similar denominada “Espectacular Morenada 100% Compadres y Amigos” de Huijipata, que reúne a residentes de este pueblo de Huancané en Lima. Además, supe de un bloque llamado “Los casi parientes” dentro de un conjunto de Morenada.

su profesión están familiarizados con estos eventos y facilitan ciertos puentes. Asimismo, he sabido de recientes matrimonios entre aymaras y gente de Huancayo, los wankas. En sus bodas se mezclan ambas tradiciones musicales y danzas, también incorporadas en las fiestas patronales donde estas familias asumen el cargo. De hecho, ambas poblaciones tienen algunas semejanzas culturales en la variedad y ostentación de sus danzas y festividades, junto al alto consumo de bebidas alcohólicas. Los wankas tienen una tradición similar en las bodas, la *palpa*, que consiste en la entrega danzada de grandes regalos y dinero colocado en los trajes de los novios. Esto haría comprensible sus progresivas relaciones.

La integración de nuevos actores en las fiestas propicia una suerte de transmisión cultural, nuevas relaciones y experiencias conjuntas cuyo impacto necesita ser abordado en futuros estudios. La formación de amistades y familias extendidas, además de las semejanzas aludidas, podría responder a universos de sentido y prácticas culturales que son generalizables a las poblaciones altoandinas como las reciprocidades, las festividades religiosas, diversidad danzística, etc. Además, este aprendizaje de tradiciones específicas estaría facilitado por las posibles ventajas económicas concretas observadas en las fiestas, como sucede con las *apjatas*.

Yo tengo en mi fiesta, un ejemplo te digo, tengo amigos de Ollaraya, de Unicachi, Tinicachi, Yunguyo, por otros sitios. Yo los invito, incluso creo que los amigos de Huancayo se están contagiando con el ayni, lo he visto. Hace poco, tengo un amigo que pasó su fiesta en un grupo, como te comentaba, que bailaba en el grupo Pacífico. Me dijo: ¿ya qué hacemos? Voy a apjatar, le digo. “ya, ¿cómo funciona eso?” le digo y me dice: “Ah, interesante, yo también voy a hacer”. Y ya, lo apjatomos, así como te digo, he invitado a la gente y me han apjatado a mí. Entre amigos, familiares, amistades, generalmente ocurre eso. Yo hago recibir a otras personas, igual de sus amigos, igual pasan (Juan Carlos, 32).

Nosotros en la filial hemos enseñado el ayni. Cuando hay grupos que nos invitan a bailar, nosotros participamos, pero con la consigna de que ellos también van a apoyarnos el día que lo necesitemos. Eso se hace también con los otros grupos allá en la zona de Gamarra, Caquetá, mercado Unicachi, Callao, entre ellos se invitan. Le retribuimos el apoyo, eso se ha inculcado también en la filial. Entonces, se apoyan unos a otros en las fiestas.

(...) Sí, van aprendiendo. Vas inculcándole esa costumbre a tus amistades porque, como te digo, si yo tengo un compromiso, invito a mis acompañantes y no todos son de mi región, no todos tienen esa costumbre pero yo les anticipo cuál es mi costumbre para ir a ese compromiso, si me pueden acompañar. Cuando yo fui madrina de corte de pelo invité a muchas amistades que no eran de Puno pero son mis amigos, y yo les cuento, como te cuento a ti, realmente cómo es la costumbre, y ya ellos teniendo conocimiento, aceptan ir o no, y cuánto llevar. Eso también, vas transmitiendo a otras personas tu costumbre, y tanto es así que personas que no son de nuestra región, ya como han aprendido esa costumbre, entre sus amistades comienzan a hacer este tipo de costumbres. Por ejemplo, en la filial hemos transmitido ese ayni cuando se van a casar. Hemos hecho a (...); son las tres parejas de la filial, que se han casado y se han conocido en la filial. Entonces, a ellos días antes de su boda los hemos invitado, como ellos no acostumbran este tipo de aynis hacerlo en su boda, ¿por qué no hacerlo en el grupo? Entonces dijimos

ya, hay que hacer esto y yo tenía conocimiento de cómo se hacen estas cosas y comenzamos. Les hicimos. Le poníamos el chal a la novia, la chalina al varón y le prendíamos dinero en sus accesorios, todos los invitados. Ahí sí decíamos cuánto dinero mínimo, y ya si querían poner más, ponían más los chicos (Luz, 40).

### **5.2.2. Viejas relaciones: el constante intercambio con Bolivia**

Desde Puno, el contacto con Bolivia es muy fluido y según mis interlocutores, las relaciones entre peruanos y bolivianos son positivas. Las fiestas evidencian estos vínculos a través del flujo de personas, el comercio y servicios de la parafernalia festiva. En primer lugar, la gente participa en fiestas patronales de ambos lados del Titicaca gracias a sus familiares, amistades y compadres. Personas de distintas provincias de Puno, en especial cercanas a la frontera, se integran a bailar en fraternidades bolivianas invitadas por sus allegados durante el Carnaval de Oruro, el Gran Poder y otras fiestas en La Paz; mientras sus pares bolivianos hacen lo propio en Candelaria y otras festividades puneñas. Las fiestas son así, más allá de las fronteras geopolíticas, un espacio de intercambio regular que articula diversos ámbitos sociales como el comercio y el trabajo. Existe un bloque de bordadores del Gran Poder, donde bailan compadres peruanos también bordadores que se conocen por su oficio. Pasa lo mismo entre otros artesanos involucrados en la producción de la fiesta, además puneños que acuden a comprar la vestimenta, máscaras u otros elementos para la danza tienden a hacer amistades con artesanos bolivianos y incluso llegan a participar en fiestas de sus respectivos conjuntos. Por otro lado, en Lima también existen filiales de fraternidades bolivianas como Caporales Centralistas San Miguel, y otras de morenada como la famosa Sociedad Folklórica de Morenos La Paz, cuya filial en la capital se deriva de Unicachi, y cuenta además con otras en ciudades sudamericanas.

Sí y careteros también, mascareros también, los que chancan la lata. Te dicen “hermano, apóyame. Llegan de Bolivia y empiezan a chancar. Y cuando ellos tienen su fiesta del 14 de julio, la fiesta de el Gran Poder en mayo, llaman también: “peruchos, los necesitamos”. Van también de acá (Edwin, 38).

Nos ha hecho el traje el señor, él se ha encariñado bastante con nosotros. Entonces, luego él me dice: “Mary, al año les invito para bailar en Fanáticos. Vamos”, me dice. “Además mi casa está ahí, tienes casa, tienes todo”. Le digo a mi esposo y me dice, ya vamos. Total los hijos ya están grandes, hay que empezar a caminar, porque después de que pasé mi presidencia, luego de unos años me embaracé de mi enana, ya como que te privas, ya no puedes salir, te aburres. Ahora que están más grandecitos, me dice mi esposo, hay que irnos a bailar. Al año me iré a bailar al Gran Poder. O a Oruro también (María, 38).

En segundo lugar, hay un flujo constante de la parafernalia festiva desde Bolivia hacia Perú por el comercio de vestuarios y telas, particularmente para las mujeres, que

gozan de gran reputación en el lado peruano y son por ello los más costosos. Las bandas bolivianas de morenada como la Intercontinental Poopó, Proyección Murillo y la Espectacular Pagador de Oruro son las más apreciadas en las fiestas del Altiplano, y en general Bolivia es visto como un modelo para las estéticas de la fiesta. Además, las relaciones económicas entre ambos países alimentan el intercambio cultural forjando vínculos también expresados en la fiesta. La relación de Bolivia y especialmente Juliaca parece ser muy estrecha debido a las constantes transacciones comerciales. La influencia boliviana en las fiestas es visible en todo el Altiplano peruano pero en Juliaca sobresale mediante la indumentaria y los nombres adoptado por los conjuntos y bloques de morenada. Culturalmente Juliaca se siente más cercana a Bolivia que la misma ciudad capital de la región Puno. Se trataría sobre todo de La Paz por la gran presencia aymara, una ciudad que como Juliaca alberga migrantes de zonas rurales que han transformado el espacio con sus actividades comerciales. Juliaca difiere notablemente de la ciudad de Puno, pues aun siendo receptora de migrantes, es el centro administrativo de la región y concentra a antiguas clases medias y altas, vistas aún con cierto recelo y aire señorial por parte de la población juliaqueña.

Yo pienso que ahí sí hay una diferencia con Puno, como Juliaca es una ciudad comercial, la mayoría trabaja con la zona de Bolivia. Tienen un sentimiento compartido con Bolivia. Sí hay buenas relaciones, por ejemplo vienen bloques de Bolivia que participan acá en Juliaca y no participan en Puno. Los nombres de la morenada en Juliaca son nombres de Bolivia, por ejemplo, Los Intocables, como en Bolivia había un grupo así, lo fundaron acá en Juliaca. Transporte pesado igual, La Fabulosa, y así... (...) Más me parece que hay más una rivalidad con la Candelaria y Juliaca. Porque los bolivianos vienen y aportan económicamente, hay intercambio comercial, y **donde hay un intercambio comercial, hay intercambio cultural** (Ramiro, 33).

Tal cercanía relativiza la difundida idea de una rivalidad peruana-boliviana en el ámbito festivo, atribuida a una discusión por el origen de danzas como la morenada y diablada, su "auténtica" interpretación, y hasta una polémica por el derecho de patrimonialización de fiestas donde se bailan dichas danzas en Puno. Mis interlocutores fueron bastante claros al situar este tema como un problema básicamente de las autoridades del Estado, con regular impacto mediático pero que en la vida cotidiana no afecta de modo significativo las relaciones entre la población altiplánica de ambos países. Tiene sentido que sea así, tomando en cuenta que entre un grueso de la población hay una larga historia compartida. Ambos lados están envueltos en relaciones de parentesco, actividades comerciales y festivas. La gente reconoce la unidad cultural del Altiplano a pesar de las divisiones geopolíticas.



Fig. 4: Parte posterior de banda distintiva de alferado de *kacharpari* en conjunto de Candelaria, luciendo colores de banderas peruana y boliviana, 2019 (DLG).

Claro, sobre todo comercialmente, incluso hay peruanos que radican en Bolivia. Yo creo que esa rivalidad está de más porque el Altiplano es uno solo, solo nos divide entre países, pero el Altiplano es uno solo, la danza es una sola. Yo no veo... la idea que yo tengo es que no debería haber esa rivalidad, pero sí he escuchado comentarios que sí, que “la diablada es de Bolivia, no de Perú” (Nancy, 42).

No hay competencia ni pelea, en todo caso, la discusión y la pelea es mediática, en las redes sociales, es más, la competencia, acá se celebra la fiesta de la Virgen de Copacabana y es bien concurrida por los puneños porque para los puneños en general la fiesta de la Virgen de Copacabana allá en Puno es fiesta de puneños, porque todo Puno, no solo desde Puno, sino Moquegua, Tacna, Arequipa viajan a la Virgen de Copacabana, y nosotros lo sentimos del mismo modo acá. He estado en algunas fiestas de la Virgen de Copacabana, que es de Bolivia, aquí en Lima, y la fiesta es a todo dar (...) La competencia con los bolivianos no lo sentimos como competencia, todo lo contrario, como una especie de unidad, de una costumbre ancestral que hemos recibido desde antes que el Perú fuera uno y al Alto Perú fuera otro. La identidad andina, quechua y aymara es más fuerte que esa competencia (Bruno, 65).

No voy a inventar que la diablada en su forma moderna se ha creado acá, la diablada ha venido de allá. Entonces se generó un problema, nos acusaron de robar la diablada. Pero cuando fuimos directivos de la Federación, fuimos con temor a La Paz. La Asociación de conjuntos folklóricos de La Paz nos recibió de lo mejor, todo tranquilo. Decían, sí que los hermanos peruanos, los hermanos bolivianos... todo [el pleito] es motivado por los órganos políticos de gobierno, absolutamente. Tú vas a Oruro y te reciben con los brazos abiertos. Viene la gente de Bolivia acá, los recibimos con los brazos abiertos (César, 50+).

Los vínculos transnacionales son la prolongación de viejas relaciones históricas en el Altiplano, donde el intercambio y la fiesta se desenvuelven con lógicas similares de reciprocidad que mantienen un sentido de cohesión social e identificación. No están exentos de tensiones generadas por la competencia turística centrada en las grandes

festividades, pero éstas predominarían en el ámbito estatal. Las relaciones interpersonales trascienden las regulaciones estatales y se proyectan a expandirse, pero también se inscriben en la otra cara de la ayuda mutua, la competencia.

### 5.2.3. Competencia y cooperación

Un rasgo clave de las economías aymaras, al que volveré más de una vez, es su énfasis en el movimiento. Tassi afirma que el movimiento en las relaciones económicas entre comerciantes del Gran Poder crea una dinámica de competencia y cooperación, donde la competencia tendría una connotación positiva vinculada a la innovación, invención y producción de alta calidad, y al mismo tiempo “dicha competencia está inevitablemente unida a las prácticas de cooperación, de colaboración y de unión de esfuerzos y recursos para amplificar el movimiento y la abundancia” (Tassi 2010, 128). Lo mismo es claramente identificable entre la población del Altiplano peruano al referirse a su forma de trabajar, teniendo siempre en la mira la autosuperación y también la del otro.

Esto ha llegado también al puneño, que también se ha convertido en importador, ahora importa sus telas, todo lo que necesita para su producción, en confección sobre todo. Tiende ya a importar, ya no compra en el cajamarquino, sino que dice “bueno, si tú te traes, yo también me traigo” (Luz, 40).

Yo te puedo hablar de Unicachi. Como todo buen unicachino, nosotros sacamos el nombre adelante, ¿en qué forma? En trabajo. Así también saca Ollaraya, Yunguyo en todo sitio. Digamos, ella es de Ollaraya, lo que es en comercial yo no dejo que me gane en el ámbito laboral, o sea, en el comercio. Si ella hace algo, yo también tengo que hacer algo para superarlo. De igual manera, nos llevamos (Juan Carlos, 32).

Este movimiento tiene un correlato en la fiesta a través de la redistribución de la riqueza y las conexiones creadas y “lubricadas” ahí (2010, 125). Las relaciones así originadas se manifiestan, a mi entender, en un *continuum* de competencia y cooperación, dos ámbitos claramente identificables en las fiestas del lado peruano. Su carácter antagónico y complementario además es compatible con la lógica de organización andina basada en la dualidad e interdependencia de mitades dentro de los antiguos *ayllus*; de modo que no es solo un movimiento estimulado por las formas contemporáneas de las economías aymaras. Los testimonios continuamente aluden a la particularidad puneña de sobresalir, “no quedarse atrás”, y con ello, ser competitivo en distintos ámbitos desde su actividad comercial hasta la realización de la fiesta y todo lo que implica. Es decir, expresan una consciencia cultural asociada a la autosuperación y la competitividad, por medio de éticas y formas de organización que los diferenciarían de otras poblaciones. “Si vemos que el otro trabaja, también queremos hacerlo y mejor”,

comenta Juan Carlos, empresario de comida, e inmediatamente prosigue contando cómo se apoyan entre paisanos para la fiesta.

La competencia se hace presente en las fiestas principalmente en tres esferas interconectadas: parafernalia danzística, magnitud de la fiesta y *apjatas*. En primer lugar, la parafernalia danzística comprende la indumentaria conformada por el vestuario, máscaras y otros símbolos que crean y reproducen estéticas e imaginarios de poder y abundancia. La gente invierte mucho dinero para danzar, especialmente la *morenada*, la más preciada “danza pesada”, cuyos vestuarios son más costosos para las mujeres por las polleras, finos sombreros y joyas que complementen sus brillantes trajes. La creciente “estilización” de las danzas estimula la continua innovación de sus estéticas y el aumento de sus costos. En el circuito de Candelaria se pretende la exclusividad en el diseño del vestuario, se esconden el mayor tiempo posible antes de la festividad para que no se copien los modelos. Me comentaron sobre un conflicto entre un conjunto de *morenada* y su bordador porque éste habría vendido el mismo modelo a otra agrupación, a decir de las grandes similitudes. Cada quien quiere tener una presentación más espectacular que los otros, los trajes más vistosos, los danzantes más ataviados y numerosos para destacar. La competencia es estimulada además por los aparatos oficiales, ya que el gobierno regional de Puno realiza un concurso por Candelaria, dividido en coreografía en el estadio local y la presentación en pasacalle.

La parafernalia incluye también la performance del baile, en la cual los no altioplánicos ponen especial atención. Las filiales de Lima suelen ser consideradas las mejores en términos danzísticos, se preparan con mayor anticipación y regularidad porque tienen en mente el concurso. Existe una mayor exigencia física para los costeños por las condiciones geográficas de altura en Puno y requieren un esfuerzo económico extra para solventar su viaje. Para los no puneños parece ser más un espectáculo excepcional, en cambio para los puneños acostumbrados a bailar cada año, probablemente desde su niñez, tiene un sentido distinto. El esfuerzo dirigido a una presentación destacada para el concurso, además discursivamente matizado con su devoción a la Virgen de Candelaria, fomenta en parte un elitismo más marcado entre los conjuntos desde sus filiales limeñas. La competencia durante la festividad parece ser más importante para quienes vienen de lejos porque invierten más tiempo, dinero y esfuerzo en su participación individual. Lo noté en discusiones y malestares por el bajo puntaje obtenido por algunos conjuntos en el concurso, pues para muchos el objetivo es ganar. La inclusión de personas del ámbito profesional de la danza como profesores y

bailarines ha nutrido el interés competitivo en este circuito; junto a quienes buscan en los conjuntos principalmente prestigio social y un espacio de socialización, como los más jóvenes que se unen atraídos por la danza. Los profesores y bailarines profesionales tienden a enfatizar la disciplina, la competitividad y el perfeccionismo en los pasos por su habituación a elencos de danza que a menudo compiten entre sí. Su inclinación se corresponde con la búsqueda de reconocimiento y triunfo por su arte; en contraste con los altiplánicos que tienen otras motivaciones para bailar como su identidad cultural, devoción religiosa, disfrute y también por prestigio. Estos compiten pero en otros rubros como hacer la mejor fiesta o tener el traje más hermoso; en suma, una competencia por tener y mostrar más poder económico.

En segundo lugar, existe la competencia en la organización de la fiesta, sea patronal o familiar, de la que se espera sea ostentosa y de grandes magnitudes. Se valora el local, cantidad de invitados y bailarines, prestigio de las bandas musicales, comida y atenciones propias de tales eventos, entendidas también como “cariño”. En este ámbito la competencia es paralela entre los distintos organizadores o conjuntos, y además trasciende el tiempo, pues se busca superar a los encargados de la fiesta el año anterior o al menos estar a la par de su desempeño. El 2019 una pareja de casados que serían alferados de *kacharpari* al año siguiente, me comentaron que esta vez “la valla está bajita”, porque la fiesta de aquel año fue muy simple, en un local pequeño “casi en la calle” y con poca comida. Ellos fácilmente superarían esa fiesta “como jugando”. Incluso la esposa afirmó que harían el *kacharpari* en un local cuatro veces más grande que el actual. Otras dos mujeres durante la misma fiesta me dijeron que cuando ellas asumieron el cargo años atrás, sus gestiones habían sido mejores. Estos discursos de ostentación son comunes entre quienes están directamente involucrados en la realización de la fiesta, se comparan y se sienten en competencia con las gestiones previas, con otros conjuntos e incluso interiormente entre bloques.

En tercer lugar, hay competencia en los aportes de *apjata*. Como ampliaré en una siguiente sección, la *apjata* es parte esencial de las fiestas porque posibilita su realización o al menos cubre parte de los gastos económicos y el trabajo que implica. Cuando las *apjatas* se otorgan públicamente durante la fiesta, surge también competencia entre quién da más entre invitados y más aun entre padrinos. Se intenta no *apjatar* menos que el resto porque se está sujeto a la aprobación del colectivo y “no se puede quedar mal”. Además, se valora la afluencia de invitados porque significa mayor cantidad de *apjatas*. Lo predominante es la muestra del poder económico y ubicarse como personas de prestigio.

En cuestión de cantidad de gente, porque cuando mis papás vienen de alguna actividad que han podido ver me dicen: uy, ha habido más gente del novio o la novia. Hay una cuestión de...quizás se puede decir de cierta competencia, de qué gente ha venido más (Nancy, 42).

Como te contaba, el señor X iba y se hacía notar. Es eso, quién se hace notar y como en toda sociedad hay miramientos. Lo que yo he visto, por ejemplo, es como un pequeño grupo de farándula, que ya son conocidos. Son personas que sí o sí van a llegar a la fiesta y son visibles. No es un ciudadano que va pasar desapercibido porque va llegar con sus 50 cajas de cerveza o se va comprometer con una banda y llaman la atención. Ahí entre mineros también se miran, quién es el más fuerte. Lo mismo entre comerciantes, por último lo que se quiere demostrar es quién tiene la mayor capacidad económica: yo soy porque tengo plata (Ramiro, 33).

La competencia también es considerada desde un lado positivo porque incentiva la superación individual y colectiva. Desde la perspectiva de muchos participantes, al competir unos con otros, lo que se busca es la mejora de la fiesta.

Entre puneños la competencia es distinta. Como decir, en la misma morenada hay competencia entre los bloques (...) allá los bloques de Puno entre ellos tienen rivalidad. Por decir, los mineros no podrían ser tan colaboradores con el otro bloque, en cambio, nosotros sí, con todos nos vamos. Yo pienso que por lo mismo que a nosotros nos están recibiendo y no deberíamos competir con ellos, sino con otras agrupaciones, no con tus mismos compañeros. Si hay una competencia, es una competencia buena, porque lleva al éxito a todo el grupo. Te digo esto como ejemplo, el que hayamos ido uniformadas ha hecho que las demás también sigan ese paso y siempre quieren estar en competencia, pero es una competencia que te conlleva a ser mejor que en años anteriores, no solo tú, sino también tu bloque pequeño y eso genera que lo sea el grupo más grande (Luz, 40). Era pues en setiembre su fiesta, dos fechas hacen su pasacalle en todo Gamarra. Ahí tienes que sacar tu grupo y entre los paisanos ya sacan la competencia. Yo saco mi grupo, tú sacas otro grupo. No te quieres quedar atrás en nada, porque eso también nos caracteriza al puneño. Siempre quiere estar más adelante que el otro. Quiere resaltar un poco más, no por demostrar lo que uno tiene, sino porque le gusta pues (Elena, 45).

Estas formas de competencia tienen un rol en la expansión y diversificación de la cultura festiva por esa búsqueda continua de superación. La competitividad se eleva como motor de cambio. Pero al mismo tiempo produce la fragmentación interna de conjuntos en bloques, la separación de bloques convertidos en nuevos conjuntos, la realización de fiestas patronales paralelas organizadas por distintas familias y otra serie de tensiones y conflictos. Surgen desacuerdos por el manejo de estas instituciones y la organización festiva, a veces por criterios político-administrativos, afán de poder o la concentración de ganancias económicas mediante cuotas en los conjuntos o *apjatas* en las fiestas patronales. Al mismo tiempo, el crecimiento de conjuntos implica una mayor variedad de integrantes con distintas perspectivas y objetivos que pueden entrar en disputa. Una causa de divisiones referida frecuentemente es el manejo económico del conjunto. Los conjuntos grandes tienden a capitalizar su popularidad y tienden a cobrar altos costos de participación, ocasionando que sus miembros dejen el conjunto y se unan

a otros. En algunos casos no existe un control claro de los recursos y se producen actos de corrupción, como cuando directivos se oponen a la rendición de cuentas o aspiran a formar su propio conjunto bajo sus propios criterios. Los testimonios más comunes sobre estos conflictos provienen de integrantes de conjuntos de caporales, y en menor medida de morenada. Si bien mencionan las tensiones, en general el cuestionamiento directo sobre el manejo económico de dichos conjuntos es escaso, pues el lucro solo se comenta pero no se confronta a los implicados. Por su lado, las grandes fiestas patronales gozan de numerosas *apjatas*, a veces alrededor de conflictos por asumir el cargo dadas las potenciales ganancias, dando lugar a rencillas entre familias. Como muestra el siguiente testimonio, una vez se llegó incluso a un proceso judicial.

La fiesta de la Cruz en todos los Andes peruanos es muy popular y en este caso los huancaneños la han traído desde ese año 1978 [a Lima]. Entonces la fiesta empezó a crecer y como en toda sociedad, toda comunidad de relaciones mutuas, siempre hay gente con problemas y conflictos; resulta que yo quería asumir ese año el alferado y otros paisanos también querían asumir, entonces nos ponemos a discutir quién va ser el alferado. “A mí no me gusta ese alferado, ese no tiene plata, ese no hace nada”; entonces se crea un conflicto en la Cruz de Huancané, tanto así que el año 89-90 un grupo de huancaneños va a la casa donde estaba el Tatito de la Cruz, se lo sustrae y se lo lleva. Se lo llevan simplemente y a los verdaderos alferados los dejan en el aire. Ese año hacen su fiesta de las Cruces simplemente con un retrato en un cuadro, y la otra cruz verdadera se la llevan al Callao. Esa primera fiesta patronal empieza con los huancaneños en Independencia, los fundadores de este distrito fueron los huancaneños. Al año siguiente ya había dos fiestas patronales. Se entabló un juicio legal sobre la posesión de la cruz, que duró varios años, y finalmente el juez le dio la razón a los de Independencia, rescatan esa cruz y siguen haciendo su fiesta patronal, y el otro grupo se va al Callao y ese año organizan también su fiesta patronal. Igualmente en el Callao se origina el conflicto entre ellos, básicamente por el estilo del manejo de la fiesta. Muchas veces las *apjatas* son tan numerosas que, si estamos hablando de 200 cajas de cerveza, quien puede creer que se pueden tomar 200 cajas en una fiesta, no se toma.

(...). Eso mismo sucede en Puno y eso ha sido un origen de los conflictos para que hoy existan por lo menos 4 fiestas patronales de la Cruz de Huancané, del distrito de Huancané, sin contar la fiesta de Huancholina, Moho que son otras fiestas paralelas (Bruno, 65).

La reciprocidad, como valor y relación social, posibilita actos de cooperación que complementan estas disputas festivas porque unen a redes de personas. Entre los conjuntos de Candelaria se establecen relaciones de reciprocidad que relativizan la competencia derivada de las celebraciones oficiales, ya que las redes abarcan diversos ámbitos más allá de las fiestas y por ello prevalecen en el mediano o largo plazo. Solo habría una rivalidad “performativa”, pero no especialmente duradera más allá del tiempo de fiesta. La reciprocidad es transversal a la cultura festiva, como detallaré luego.

### **5.3. Símbolos y representaciones en torno al éxito socioeconómico**

Las fiestas son también espacios donde se despliegan una variedad de símbolos y representaciones sobre la cultura y rasgos sociales de sus participantes. Conforman estéticas e ideales que influyen en las relaciones sociales dentro y fuera del espacio festivo. Estos elementos muestran el universo ritual andino y su eclecticismo por la incorporación de otras tradiciones culturales y símbolos globales que exponen la inclinación innovadora y la flexibilidad de la cultura altiplánica. Este entramado ha influido en la expansión de sus fiestas y ofrece ideas sobre las imágenes de éxito socioeconómico, su efectiva realización y la formación de nuevas élites. Poder y modernidad son ejes entrelazados y los más saltantes en las representaciones que alimentan el posicionamiento de esta población.

#### **5.3.1. Poder y prestigio social: disputas por la distinción**

El poder es un tema que atraviesa toda la fiesta. La dinámica de competencia descrita antes está directamente vinculada con ejercer, ganar y mostrar diversas formas de poder. Las fiestas del Altiplano son escenarios de disputa de poder desde el ámbito económico hasta el simbólico, donde la gente representa y encarna a la vez lo que pretende ser (Barragán y Cárdenas 2009). Investigaciones en Bolivia sostienen que la participación en las fraternidades está influenciada fuertemente por la demostración del estatus social a nivel personal y de la fraternidad; y la formación de redes económicas y de prestigio para la consolidación de los aymaras como nuevos grupos de poder (Guaygua y Castillo 2008; Sigl 2012). Las grandes festividades del Altiplano han sido interpretadas como representación de la emergencia política y económica de estas nuevas élites, como las 'clases medias aymaras' que mediante la danza en el Gran Poder reclaman el reconocimiento social de su ciudadanía y muestran su propia modernidad ante la sociedad boliviana (Himpele 2003), o los migrantes en la ciudad de Puno que a través de Candelaria posicionaron en el plano simbólico ese incipiente poder político, económico y social desde las últimas décadas del siglo XX en Perú (Meier 2008). La morenada, bailada por diferentes grupos sociales y preferida por los comerciantes aymaras, revela a todas luces esas escenificaciones de poder. Es actualmente considerada una de las danzas más imponentes, elegantes y distinguidas de la región. Participar en un conjunto de morenada es símbolo de éxito en los negocios, buena posición profesional, o incluso

poder político, traducible en reconocimiento social. No es un reconocimiento a secas, sino la constatación del poder económico de la persona, su capacidad de ampliar su empresa y la garantía para hacer negocios conjuntos o poder responder a un préstamo entre paisanos. Así, la riqueza reproduce la riqueza.

(...) un moreno o una persona que baila morenada es sinónimo de que tiene plata porque para bailar en una morenada se requiere por lo menos 1000 soles de inversión, solamente para bailar. 2000-3000 soles dependiendo del grupo donde va bailar, son montos altos que para las personas jóvenes va ser imposible que puedan cubrir, más los gastos que se hace en la fiesta, se hace un capital bastante fuerte. Ese sinónimo le dan a la morenada (Hugo, 53).

Por ejemplo, en las morenadas que son más visibles, solventar estos eventos solo como participante requiere de una capacidad económica. Por eso al final bailar en una morenada en Juliaca es para quien tiene más dinero, tienes tus compadres, estás de fiesta en fiesta, tienes que pagar, devolver, pagar, devolver. Al inicio vas a tener que pagar, haces amistades y asumes compromisos. La verdad en otras danzas no veo eso, solo en la morenada, y eso en Juliaca. En Puno creo que lo hacen parecido (Ramiro, 33).

Una parte de las estéticas sobresale por elementos de poder de la tradición andina asociados a la fertilidad y jerarquías. La indumentaria puede lucir elementos de la naturaleza (felinos, serpientes, quirquinchos, cuyes, plantas, flores); seres míticos, símbolos y deidades prehispánicas (*wiracocha*, *chakana*, *illapa*) que denotan poder y/o identificación con las culturas andinas, como muestran las formas geométricas Tiwanaku y de señoríos aymaras (Tedesqui 2010). Numerosos conjuntos y bloques tienen nombres en quechua o aymara asociados al poder *jach'a* (grande), *layka* (sabio andino/brujo), *ccori* (oro), *pacha* (tierra); acompañados de calificativos que los refuerzan: intocable, poderosa, única, incomparable, espectacular, majestuosa, señorial morenada.



Fig. 5: Danzantes de la Morenada “Intocables Juliaca mía”, 2019 (DLG).

La parafernalia danzística, la magnitud de la fiesta y las *apjatas* objeto de la competencia ya esbozada, reflejan también esta búsqueda de capital simbólico mediante grandes gastos de dinero. La intención es lucirse y proyectar una imagen de riqueza, complementada por otras acciones simbólicas como la impresión de suntuosas tarjetas de invitación y recordatorios, anuncios de los nombres de los alferados en luces de neón durante la festividad o la mención pública del monto de *apjatas* entregado por los padrinos en una boda, asistir a la parada escoltados por agentes de seguridad, etc. Estos símbolos y prácticas sirven a la vez para atraer a gente de rango social, dinero y poder.



Fig. 6: Centro comercial de migrantes de Puno en la ciudad del Cusco, 2014 (DLG).

La ostentación y derroche de recursos materiales se corresponden con el “postulado de la abundancia” expresado en las economías aymaras, que alude a formas de reproducción de la riqueza. La recirculación y variedad de mercancías, aumentarían el valor de estas a medida que el flujo decanta en una exhibición de riqueza e imágenes serializadas que atraen a clientes mediante la repetición de dichas mercancías y de personas que venden los mismos artículos en el mismo espacio (Himpele 2003, 237). El correlato festivo es la “estética de la replicación” según Himpele o “estética de la abundancia” para Tassi, que activaría las fuerzas espirituales y estimularía un proceso reproductivo mediante las muestras de abundancia a todo nivel (indumentaria, comida, alcohol, música). Así posibilitan el despliegue del estatus social, la consolidación de un canal de comunicación entre lo humano y lo divino, y la atracción de gente para forjar lazos económicos y afiliaciones (Tassi 2010, 132). Dicha abundancia desde una lectura ritual de la fiesta, está directamente vinculada con la belleza de las ofrendas, pues se ofrecen a las divinidades y naturaleza, las que se intentaría emular. Abundancia y belleza son claves para la práctica ritual, como lo manifiesta Edwin Ñahuincha, artista bordador de Puno (comunicación personal, febrero 2019).

Tiene que ser bello para conectar. Es un disfraz, si nosotros nos vestimos de belleza espiritual y externa, estemos seguros que los dioses nos van a recibir. Los dioses para mí son la divinidad intelectual de la sabiduría eterna, es el alma en crecimiento perfecta, es la que puede migrar, eso es los yachas y los sabios... eso es mallku qhapaq. Mallku es hombre sabio, y qhapaq en el lenguaje puquina es el que tiene el poder económico y espiritual. Para eso se danza. El origen no es muy complicado. Ahí hay un deseo antiguo de nuestra memoria colectiva que dice “vamos a ser mejores”, en estricto absoluto de todo.

(...) Sí, no puede ser cualquier cosa. Es más, para los antiguos el planeta siempre ha sido bellísimo y nosotros somos hijos de la misma tierra y tenemos que estar bellísimos como la tierra cuando florece en febrero. Ahora en febrero va estar más verdecito las flores, se empieza... ya la papa nueva hay que comer.

Las estéticas de la fiesta tienen distintos ángulos, desde las acciones y objetos que se ofrendan, como la danza y la (auto)representación de la propia gente con la más bella apariencia posible para sus deidades; hasta las más terrenales escenificaciones de estatus que redundan en más poder ante los pares y la sociedad mayor. Las representaciones se diferencian por género y generación, variables de acuerdo a la danza.

Un ideal de prestigio e incluso orgullo para un conjunto radica en la imagen de las mujeres, entre quienes se valora la juventud, belleza y sensualidad. Ocurre básicamente en conjuntos de caporales y morenada, en éstos últimos a través del personaje de China Morena que representa a las jóvenes. Predomina en el circuito de Candelaria, donde los criterios estéticos se centran en la delgadez, los atributos sexuales remarcados con diminutas polleras y la delicadeza del baile y la actitud; también frecuentemente se asocia a un fenotipo más cercano al europeo o “mestizo” de tez clara. Existen un par de bloques en Lima, en especial uno de morenada, del que se comenta que sus integrantes son modelos y anfitrionas (o lucen como tales), por lo cual son muy apreciadas. Hay una exigencia explícita del arreglo personal en las mujeres mediante el uso profuso de maquillaje, peinado y accesorios para encarnar figuras glamorosas. Por otro lado, entre las mujeres de mayor edad como el personaje de cholita en la morenada, se aprecia más la elegancia y opulencia de su indumentaria y baile, también asociado al arreglo personal y el uso de joyas que denoten poder económico. En suma, la atribución de poder y prestigio se expresa mediante estas dos imágenes femeninas asociadas a la belleza y el dinero, como sintetiza una frase de un conjunto de morenada: “mujeres bonitas, mujeres con plata...las de Orkapata”<sup>58</sup>. El contraste con los varones es notable y a grandes rasgos en sintonía con idearios conservadores de masculinidad, pues se

---

<sup>58</sup> Para más detalles sobre dinámicas de género y poder en las fiestas del Altiplano y sus danzas, en particular del rol de las mujeres, véase los trabajos de Barragán y Cárdenas (2009) y Sigl (2012).

destacan la fuerza y la resistencia física demandada por esta “danza de esfuerzo y poder” (Fléty 2012); además del transversal poder económico que tiende a ser más valorado culturalmente entre los varones. En ese sentido, la adición de símbolos de poder en las figuras femeninas resulta discordante con viejos ideales femeninos asociados a la belleza en la sociedad peruana y expresa tanto los rasgos culturales de esta población como los cambios sociales que han logrado.



Fig. 7: Bloque de Cholitas en Carnaval de Juliaca, 2019 (DLG).

### 5.3.2. Modernidad y globalización: innovar siempre

La conceptualización de lo moderno en el mundo festivo está entrelazada con el poder. La noción de modernidad emergía en referencia a la novedad, materializada en la renovación permanente de algunos elementos de la fiesta, básicamente las estéticas. Ello consiste en el constante cambio, inclusión de símbolos y personajes mediáticos<sup>59</sup> que brindaban un aire fresco y divertido a las presentaciones públicas. Son muestra de la inclinación por la innovación, la creatividad y un sentido del humor que alimenta el carácter lúdico de la fiesta expresado, por ejemplo, en los nombres de bloques como “los chatitos” (personas de baja estatura), “inquietos”, “soncco suas” (robacorazones), etc.

Asimismo, diversas representaciones están asociadas a su experiencia

---

<sup>59</sup> Observé personajes de películas como superhéroes o seres de ciencia ficción (Depredador, Jack Sparrow, etc.) que participan en los pasacalles dentro de los conjuntos.

globalizada como el contacto con culturas transnacionales y la comunicación digital. Las fiestas absorben símbolos de otras culturas, como la china, con la cual existen algunas afinidades y relaciones socioeconómicas concretas. Aquí resalta la figura del dragón oriental en los bordados del vestuario (Tedesqui 2010) y máscaras, asociada a la serpiente, felinos y seres míticos de culto prehispánico en los Andes (Ordoñez 2010) y en última instancia denota jerarquías de poder. El universo cinematográfico principalmente “hollywoodense” también provee referencias de poder y modernidad plasmadas en la vestimenta, como introdujo la famosa morenada boliviana “Los verdaderos Intocables”, en alusión a la serie norteamericana sobre un grupo de agentes que luchaba contra mafias en los años 20s (Guaygua 2003); inspirando la estética de este y otros conjuntos en el Altiplano. Las indumentarias exhiben mezclas entre patrones de moda actual y antiguos de tipo barroco, como el estilo Luis XVI y la iconografía eclesiástica, por la profusión de detalles y pomposidad de sus símbolos, como expresa nuevamente un artista bordador.

Bueno, por una similitud de modelos o de dioses, está el dragón asiático, ha migrado bastante acá y les gusta por el tema imperial. Es que hay un vínculo del dragón imperial, que cuida a la casa imperial de los chinos. Igualmente acá hay dioses felinos en la cultura Chavín, creo. Un felino humanoide defendiendo o con los ojos concéntricos defendiendo el lado espiritual en las batallas. Entonces, ese símil existe (Edwin, 38).

Las grandes festividades en Puno comprenden un ambiente internacional también a nivel de los Andes, que en el fondo responde a su cultura común de larga duración por la incorporación de músicos y bailarines de países del Altiplano como Chile, Argentina y la omnipresente Bolivia. Junto a bandas y orquestas internacionales hay un mercado interregional que incluye las zonas vecinas de Cusco, Moquegua y especialmente Tacna -fronteriza con Chile-, donde los puneños han migrado o realizado actividades de intercambio históricamente.

Las dinámicas festivas no podían quedar fuera del masivo uso de las redes sociales de internet. Las plataformas digitales son espacio de convocatoria y difusión de las agrupaciones y sus festividades, configurando su continua presencia mediática a través de la creación de contenido audiovisual. El uso de redes se centra en ganar prestigio y captar potenciales miembros, por ejemplo, mediante transmisiones en vivo y videos de fiestas, ensayos, actividades variadas, etc. Además, hay un floreciente negocio que involucra a bandas musicales y productores audiovisuales contratados por bloques o conjuntos para componer canciones y crear videoclips exclusivos cada año. Estas producciones alcanzan gran difusión y complementan el trabajo de fotógrafos y el

eventual recibimiento de auspicios de empresas para los conjuntos más prestigiosos que se convierten en medio para fines publicitarios en Candelaria. Así las agrupaciones y sus miembros se mantienen vigentes y actualizados para potenciar sus redes y el alto estatus siempre anhelado.

Las representaciones y símbolos esbozados son más que simple expresión de poder y modernidad en la performance festiva. Contribuyen al posicionamiento y conformación de esta población como, en efecto, un grupo de éxito socioeconómico. Las acciones ostentosas, la masividad y suntuosidad de las festividades religiosas se dirigen a agradecer a sus divinidades por la prosperidad económica y al mismo tiempo, en distintos tipos de fiesta, a mostrar dicha prosperidad. Estas exhibiciones tienen mucho sentido en la historia de la población migrante, por siglos sujeta a exclusiones y jerarquías, que hoy en día muestra orgullosamente su éxito en las ciudades. Es una búsqueda de validación y reconocimiento social, y a la vez un mecanismo que los ubica y otorga prestigio derivado en nuevas relaciones. Como afirma Himpele, las imágenes de exceso y capital son ingredientes importantes, si no una condición previa, para su prosperidad en la modernidad capitalista, ya que constituyen una fuerza que impulsa el intercambio y el valor del mercado (Himpele 2003, 237). Las dinámicas festivas manifiestan así una íntima relación entre distintas formas de capital, como sugeriría una lectura bourdieana del tema, por la frecuente conversión de capital simbólico o social en capital económico y viceversa. La población altiplánica ha creado y consolidado nuevos modelos de éxito a través de sus fiestas, al tiempo que éstas han sido espacios para pactos económicos y laborales que trascienden su visibilidad y prestigio social. Las dinámicas desplegadas en las fiestas tienen una fuerte base en la ayuda mutua, el intercambio y la exaltación de la riqueza provenientes de la cultura andina; también alimentadas por las lógicas del mercado globalizado.

#### **5.4. Reciprocidades festivas**

*Las apjatas son una demostración de cariño a la persona a la que estás acompañando. Es como un cariño, pero también te retribuyen cuando tú ya tienes un compromiso. Ese es prácticamente el ayni. Por ejemplo, yo tengo una fiesta este año, y todas las personas que me conocen o allegados ponen cerveza, como es la costumbre allá. Cuando tengan ellos una fiesta, yo tengo también que regresar esa apjata, ese cariño (Nancy, 42).*

La reciprocidad ha sido fundamental en la organización y economía de las sociedades andinas. Las relaciones de reciprocidad han emergido como constantes culturales en su historia, muestran particularidades en distintos ámbitos sociales y se reconfiguran en las

ciudades a la luz de las nuevas experiencias de su población. Pueden entenderse también como prácticas económicas-morales-simbólicas que se reproducen socialmente en la vida cotidiana (Walsh-Dilley 2017). La reciprocidad es el eje que articula la participación en las actividades vinculadas a todo tipo de festividad o ritual en el Altiplano, y se manifiesta principalmente en dos fenómenos: la *apjata* y el *ayni*.

*Apjata* y *ayni* son conceptos y prácticas entrelazadas en el mundo festivo, inclusive algunas veces son referidos indistintamente. La *apjata* es la entrega de recursos destinados a la realización de una fiesta, como retribución por el vínculo que une a dos o más personas. El *ayni* es, en este contexto, el vínculo que une a la gente en un compromiso de reciprocidad equivalente. Ambos articulan valores, relaciones interpersonales y prácticas que dan forma a la cultura festiva.

Desde los años 90 en Lima se han mencionado a las fiestas y ritos familiares como espacios para transmitir información laboral o crediticia, instalar mecanismos informales de crédito y otros modos de cooperación dirigidos a la acumulación de capital (Huber 1997; León 1994). Esas formas de cooperación no especificadas aluden a prácticas de reciprocidad ritual, la entrega de dones para la familia o persona organizadora, es decir, la *apjata* y el *ayni*, cuya magnitud se ha elevado progresivamente desde entonces. Son intercambios rituales diferidos, de retribución futura que se constituyen como un pacto duradero proyectado en el largo plazo. Ahí reside una de sus particularidades, en una visión de futuro y un sentido de planificación acorde a las culturas productivas en los Andes que, en sus orígenes debido al acceso limitado a recursos económicos, debían organizarse colectivamente y establecer alianzas.

A la vez, las fiestas pueden ser la ritualización de nuevos lazos que inauguran relaciones de reciprocidad a partir del parentesco (consanguíneo, espiritual y afín), y el vínculo cultural-regional que crea redes de proximidad y fomenta un espíritu de cohesión grupal. Las alianzas establecidas entre familias por compadrazgos y padrinzagos son base para la ayuda mutua en sus actividades económicas que pueden convertirse en emprendimientos colectivos, contactos de negocio, información, etc.

Las reciprocidades festivas son primordialmente colectivas. Aunque los actos recíprocos entre parientes y amigos podrían aparentar pactos individuales a título personal, en el fondo son lazos que se establecen entre familias, dado que la participación festiva y sus reciprocidades derivadas se extienden a sus miembros. Si alguien entrega una *apjata* a su compadre por su cargo de alferado o directivo de un conjunto, no lo hace solo, acude acompañado de su familia cercana, quienes colaboran de distintos modos.

Se expresa también cuando en las bodas los padres de la pareja apelan a sus *aynis*, invitando a sus amigos y paisanos que acudirán a la fiesta por ese compromiso con ellos, al margen de si tienen o no un vínculo directo con los novios; lo mismo sucede con los padrinos, que invitan a su propia parentela para que *apjaten* al nuevo matrimonio. En ambos casos se trata de compromisos ampliados, pero los receptores son distintos. En el primero, los *aynis* se “heredan”, es decir, se trasladan a los miembros de la familia, quienes reciben su manifestación material en *apjatas*. En el segundo, los *aynis* se extienden a la familia en su forma de compromiso a cumplir, es decir, entregan *apjatas* o reciprocán de otro modo por el *ayni* que su pariente proyecta sobre ellos. Las fiestas, entonces, activan redes de apoyo entre familias y paisanos.

Es una ayuda mutua entre nosotros, familia y amigos. Así como pasa en los matrimonios, por ejemplo, el novio, los padrinos, el papá del novio. En el caso de mi papá, él ha apjatado por todo lado; entonces el día que tenga fiesta, o uno de nosotros se case, todos a los que ha apjatado regresan así como él llevó (Juan Carlos, 32).

Tradicionalmente, paulatinamente se ha creado cierto código. Por ejemplo, si este año yo soy presidente de la morenada, invito a mis compadres del bautizo de mi hijo, etc. y tiene que bailar porque es mi compadre. Me tiene que apoyar y no solo eso, sino toda su familia va venir a bailar. Lo mismo va suceder si es que de acá a unos años mi compadre va ser presidente, yo también tengo que bailar con él (Ramiro, 33).

Por ejemplo, yo soy presidente de mi conjunto, entonces alguien dice “yo voy a ser tu alferado de Albas”, se compromete y corre con todo lo del alba: la misa y las atenciones. Pero se enteran que él es el alferado de Albas y pasa lo mismo en su familia. Le dicen “yo te voy a poner 10 cajitas, te pongo el equipo de sonido, el localcito”. O sea, lo mismo que ocurre con el conjunto en grande, ocurre en chiquito (César, 50+).

Con la extensión de la organización festiva a conjuntos de danza y asociaciones culturales, la reciprocidad se da también entre estas instituciones. Se producen intercambios que agrupan a personas vinculadas por su origen altiplánico o el cultivo de sus manifestaciones artísticas. Los pactos se establecen entre grupos y se cumplen en el contexto festivo, principalmente cuando se realizan actividades pro-fondos, concursos o pasacalles celebratorios. Una forma común de apoyo entre las filiales de Lima es la organización de fiestas incluyendo presentaciones de diversos grupos para recaudar dinero. El acuerdo implícito consiste en que, si un conjunto baila en el evento de otro, éste último deberá también bailar en el evento del primero, porque “a uno le toca devolver el favor”. Además, los miembros suelen ser invitados a bailar en eventos de personas particulares, a menudo sus contactos u otros integrantes del mismo conjunto que celebran ocasiones especiales como aniversarios o inauguraciones de sus negocios. Ahí también se nombran padrinos y como cualquier otra celebración altiplánica, existe la posibilidad de las *apjatas*, la creación de nuevas redes de favores o su ampliación.

En esas fiestas patronales participan no solo gente de Ollaraya, invitan a otras instituciones como de Calapuja, Nicasio, que es el lado de Huancané. Son instituciones invitadas. Cuando ellos organizan, también los del pueblo de Ollaraya forman un grupo y van a bailar. Algo así como un ayni: tú vienes para mi fiesta y yo voy para tu fiesta (Nancy, 42).

También nos han invitado a la inauguración de una galería, es que si alguno tiene contacto dice “yo tengo mis amigos del grupo ¿pueden bailar?” y ya. Nos dan la comida, el pasaje y ya. Nos dicen: chicos, va haber tal cosa ¿Quiénes quieren? Todos los eventos que pueda haber (...) Como varios son puneños en el grupo, tienen contactos. Nos han invitado a la mayoría de los eventos de presentaciones de trajes de morenada, caporales, tinkus, diablada (Fredo, 42).

Existen tipos de reciprocidades festivas. Una clasificación útil se deriva de las diferencias entre las fiestas familiares y las fiestas comunales-patronales, que ofrecí previamente. Las reciprocidades surgidas en cada tipo de fiesta no son en absoluto excluyentes entre sí, sino interdependientes y complementarias. Permiten identificar los vínculos construidos entre las personas y la colectividad. Esta diferenciación engloba la lógica básica de las prácticas halladas en las fiestas investigadas, similar a la clasificación de reciprocidad pública basada en instituciones, y reciprocidad privada basada en el parentesco (Isbell 1994), emergida de investigaciones en comunidades surandinas. La primera se refiere a la reciprocidad que se cumple con la colectividad entera como los sistemas de cargos para las fiestas patronales; mientras la segunda responde a las relaciones privadas entre familiares para el funcionamiento de redes que hacen posible todo tipo de actividad ritual.

Otro esquema de diferenciación responde a la reciprocidad simétrica, de intercambios equivalentes entre pares, y reciprocidad asimétrica, de beneficios desiguales entre personas y/o instituciones (Alberti y Mayer 1994). El sistema de *apjatas* entre los aymaras en la realización de fiestas familiares y el apoyo para asumir un cargo mediante compromisos de intercambios equivalentes se asemeja a la reciprocidad simétrica. Sería relativamente igualitaria por el estatus de los participantes, la entrega de *apjatas* de acuerdo a sus posibilidades, la retribución semejante y la rotación más fluida de los recursos entre ellos. En contraste, la reciprocidad entre las autoridades de un conjunto y el resto de participantes sería asimétrica porque los primeros reciben mayores recursos y favores que los segundos para la organización festiva, a cambio de prestigio asociado a la participación en un conjunto y la posibilidad de crear su propio capital social. Mas la posibilidad de un desigual acceso y redistribución de recursos festivos está presente en ambos circuitos, como ampliaré en el siguiente capítulo.

#### 5.4.1. El poder de las apjatas

*Apjata* o *apxata* es una palabra aymara (*apjatha*) que significa “ayudar a llevar” (Bertonio 1984 [1612]), y actualmente se entiende simplemente como “ayudar” o “llevar algo” en ocasiones festivas. Se trata de una práctica muy temprana, a la que aparentemente el cronista y religioso agustino Ramos Gavilán se refería cuando narraba una “curiosidad muy antigua” durante un casamiento entre indígenas nobles, observado en la zona aymara de Copacabana en 1618.

(...) cierto religioso que cuidaba de la doctrina, me llevó a ver la fiesta y vi que estando toda la gente junta en un patio, entraron en él una gran procesión de indios e indias, muchachos y muchachas, y cada cual llevaba en las manos algún presente, y todo se ponía en un aposento que servía para recoger el ajuar que le daban a los desposados, unos llevaban cántaros, otros ollas, otros chuño, maíz, platos, vestidos, otros llevaban el calzado que se habían de poner, los chuces en que se habían de dormir, y lista de los carneros que les habían de entregar, y todos aquellos dones que habían recogido, así de los parientes, amigos y vecinos del desposado como de ella. Y viendo esta curiosidad, y admirándome de ella me dijeron los indios, padre, no hacemos esto por rito, ni ceremonia, sino para que los casados tengan lo necesario y sirvan mejor a Dios no faltándoles nada (1621, 118-19)<sup>60</sup>.

Infiero la relevancia original de estos dones en los matrimonios, que aún son ocasiones primordiales para la entrega de *apjatas* y desde donde podrían haberse expandido a celebraciones diversas. Actualmente la *apjata* existe en forma de cerveza, dinero, alimentos o cualquier recurso destinado a la realización de fiestas, conmemoraciones, rituales, etc. Es al mismo tiempo el acto de entrega y el objeto, por lo que se usa comúnmente como verbo, *apjatar*, y de éste se derivan otros usos gramaticales como el adjetivo *apjatante*. La naturaleza de los presentes ha cambiado pero el trasfondo de ayuda mutua para contribuir con quien realice una celebración permanece. La *apjata* es sobre todo un don económico o material pero eventualmente implica la preparación de comida, la danza para acompañar a los organizadores y otros tipos de apoyo concreto para la fiesta. La circulación de los dones originalmente predominante al interior de la familia, comunidad o *ayllu*, se ha extendido entre miembros de conjuntos, barrios, clubes de migrantes, asociaciones comerciales, etc. Por lo general, alimentos y dinero para la contratación de bandas musicales, alquiler de locales u otros se entregan con anticipación; mientras que cerveza y dinero, durante la fiesta.

Talia Choque, historiadora aymara, describe las *apjatas* por su carácter relacional, gracias a ella profundicé en su relevancia para la cultura festiva: “más que un regalo, es

---

<sup>60</sup> He modificado algunas letras en las palabras que correspondían a un castellano antiguo para hacer la cita más entendible, sin cambiar el sentido del texto.

cuestión de respeto y retribución a ese lazo de parentesco que tengo con alguien”(comunicación personal, octubre 2018). Es un modo de honrar y nutrir ese vínculo, constituye un compromiso moral. Se la percibe como una suerte de “préstamo” e implica relativo acceso a recursos económicos entre miembros de una colectividad. La principal modalidad de *apjata* es la cerveza por su omnipresencia en cualquier celebración. Actúa como medio de cambio, pues se entregan grandes cantidades que se comercializan para generar un excedente monetario.



Fig. 8: Danzantes junto a alferados en Carnavales de Ollaraya, 2019 (DLG).

Las *apjatas* tienen lugar en una variedad de eventos y celebraciones. Su existencia es principalmente festiva pero también se entregan en espacios menos celebratorios como velorios, entierros y otras prácticas conmemorativas para difuntos (Munter 2016; Onofre 2001), además de eventos civiles como nombramientos de autoridades. Lo que prevalece es la universalidad ritual de las *apjatas*.

(...) pero es que en todo se *apjata*. Por ejemplo, cuando un familiar cumple un año de fallecido, la costumbre es ir a Puno, o sino acá y llevar sus ofrendas. Un familiar fallece, y cuando es el día de Todos los Santos en noviembre, la costumbre es poner una ofrenda de los productos que le ha gustado al difuntito. Así tipo Coco [la película de Pixar]. Ahí también *apjatan* en esas ceremonias del día de los muertos, pero solamente es 3 años nomás que ponen esa ofrenda. Ahí *apjatan* con cerveza, pero no es tan fuerte, no es como en los matrimonios o las fiestas patronales. Te ponen un par de cajitas, más no. También *apjatan* en bautizos, antes en esos años estaba de moda el corte de pelo, ahora ya no se hace mucho (Nancy, 42).

Hay en matrimonio, techamiento, a veces cuando hay [nombramiento de] teniente, gobernador, ahí también hay que llevarle *apjata* (...) Cuando les eligen pero hay fiestas pequeñas en el pueblo. Digamos en Casimoro, ahí talan casi todo en flores con sus familiares y ahí ponen 2-3 cajitas. El teniente también, igualito talan en su sitio, le llevan

cerveza. En 28 de julio, aniversario del pueblo o distrito, gastos hay y ahí también se llevan cerveza, se cumple. Así es (...) No, acá en Lima no hay esas cosas. Solamente en el distrito hay [Ollaraya]. O sea, en todo tipo de actividades que realizan, hacen ese tipo de intercambio, el ayni, las apjatas. En todo, todo compromiso. Por ejemplo, si uno se recibe de alcalde, también. Cuando eres teniente, para ingresar también. Cuando te retiras, también (Honora, 62).

Aquí emerge nuevamente la clasificación básica entre fiestas comunales-patronales y fiestas familiares. En las primeras, de carácter regional ya masivo extendidas además a otro tipo de eventos sociales, la *apjata* más común es la cerveza; mientras que en las segundas como bautizos y bodas<sup>61</sup>, aunque el dinero no es necesariamente lo mayoritario en comparación con la cerveza, sí es infaltable y más recurrente que en las fiestas patronales. Cajas de cerveza circulan en las fiestas desde su compra a los organizadores, su entrega a los mismos en la forma de *apjatas* y su repartición entre los *apjatanter*, hasta su consumo final y el inicio de la reventa. Un ciclo ritual-mercantil de la cerveza tal cual con cajas yendo y viniendo del lado de los organizadores y de los invitados.

Eventos	Tipo frecuente de <i>apjata</i>
Fiestas patronales	Cerveza, comida, bandas musicales
Carnavales	Cerveza, comida, bandas musicales
Presentaciones artísticas de conjuntos de danza (pasacalles conmemorativos, concursos, fiestas sociales, etc.)	Cerveza
Aniversarios de pueblos y/o distritos	Cerveza
Aniversarios de negocios/empresas de puneños en las ciudades	Cerveza
Inauguraciones/Aniversarios de conjuntos de danzas y diversas asociaciones culturales puneños	Cerveza
Actividades previas y/o relacionadas a la organización de fiestas patronales	Cerveza, comida
Bodas	Dinero, cerveza
Bautizos	Dinero, cerveza
Corte de pelo	Dinero, cerveza
Cumpleaños	Cerveza
Entierros y/o velorios	Cerveza
Aniversario de fallecimiento y/o cambio de luto	Cerveza
Techado de casas	Cerveza
Nombramiento de autoridades locales (pueblos en Puno)	Cerveza
Cambio de autoridades locales (pueblos en Puno)	Cerveza
Fiestas patrias y otras celebraciones cívicas (pueblos en Puno)	Cerveza

Cuadro N° 1: tipo de *apjata* entregada según tipo de evento.

<sup>61</sup> En las bodas la entrega de *apjatas* en dinero o cerveza es una práctica independiente de la entrega de regalos. Una no reemplaza a la otra necesariamente, pero un par de personas sí se refirieron a *apjatar* objetos en las bodas, como vehículos o electrodomésticos. Otros informantes hicieron la diferenciación entre ambas.

Eso funciona así: yo pongo 10 cajas y a mí me devuelven 5 ahí, o sea, la mitad se queda con ellos, y la mitad yo lo comparto con quien yo desee. O sea, no llega la totalidad a las manos del mayordomo, él me retribuye ahí para compartir con mis amistades (...) Ahí la cerveza, creo que la mitad es para invitar a los danzarines, para que lo acompañen al siguiente año. Me imagino que algo se queda con ellos (Nancy, 42).

Lo que es en apjatas, como te digo, 10 cajas te dan, uno regresa. Tienes 9 cajas que van a la cantina y al menos recupera algo lo que ha invertido. Más que todo es la cerveza, ahora en los locales la caja está sobre los 90 soles (Juan Carlos, 32).

La danza sería una modalidad posible de *apjata*, aunque mencionada escasamente. Bailar y/o invitar a bailarines para fiestas patronales o eventos que incluyen presentaciones de danzas es una manera de apoyar y acompañar a los organizadores, una vieja costumbre en los pueblos andinos<sup>62</sup>. Sin embargo, la danza no es vista como *apjata* de modo estricto, sino como una forma importante de reciprocidad inscrita en la fiesta, retribuida de la misma manera. La retribución de las *apjatas* es, por lo general, del mismo tipo recibido en principio, ya que suele ser cuantificable en cervezas y dinero. Si se recibe cierto monto, se devolverá lo mismo o incluso una cifra un poco mayor como “interés” o muestra de “cariño”. Así funciona básicamente entre parientes, paisanos, compadres, etc. No obstante, los compromisos de reciprocidad pueden cumplirse de modos excepcionales. Por ejemplo, las *apjatas* con personas ajenas al círculo próximo, si no son paisanos directos (del mismo pueblo o provincia), pueden variar eventualmente mediante bienes o favores proporcionales incluso fuera del espacio festivo, sobre todo de modo que dichos favores impliquen réditos para el prestigio y estatus, que finalmente decantan en otras formas de capital. Así lo cuenta César Suaña (comunicación personal, febrero 2019).

Así es, pero hay formas de reciprocidad. Por ejemplo, en el caso mío, yo no tengo los recursos que tienen los de Unicachi. Ellos me apjatan 20 cajas pero yo no puedo devolver 20 cajas en Lima cuando voy, pero los entrevisto por televisión, les saco artículos, los vínculo con el alcalde, cuando vienen acá los hago entrar con el presidente de la región. Entonces, la apjata devuelves de otra manera y todos felices porque dicen: “ah no, el César no va a poner porque no toma, pero él te va a devolver”.

*DLG: Entonces, es más diversificado. No tiene que ser exactamente lo mismo...*

Sí, salvo entre ellos. Te ponen 10 cajas, pones 10 cajas. En el caso de los que no necesariamente son de ahí... por ejemplo, la gente sabe que yo no tomo y si tomo, tomo poquito. Y saben que no voy a devolver en cerveza, puedo devolver en otras cosas. Le publicamos un disco, le hacemos una presentación en La Paz, donde sea. Así es, no necesariamente de la misma forma. Y ellos sacan sus cuentas.

---

<sup>62</sup> En su renombrado texto sobre la reciprocidad en los Andes, Mayer (1994) registra que en las fiestas de pueblos, los funcionarios encargados de organizarlas reclutan a bailarines mediante minka y waje-waje, y pagan por el costo de alquiler de los trajes.



### *“Ya es tu cariño”: Difusión de valores y cohesión social*

Los conceptos de *apjata* y *ayni* se difunden y refuerzan en el mundo festivo. Las variadas fiestas, los conjuntos y las asociaciones de migrantes están atravesadas por actos de reciprocidad. Su difusión alcanza hoy en día cada vez a más personas mediante la expansión y masividad de fiestas patronales, convirtiendo a la fiesta en espacio de transmisión de valores y prácticas, incluso entre gente que no está necesariamente familiarizada con este rasgo cultural altiplánico, como indiqué antes.

Los actos de reciprocidad se entienden como un **compromiso** que hay que cumplir, un deber moral. La idea de deber denota un imperativo, pero está aligerada por las relaciones sociales. Al referirse a las *apjatas* y los *aynis*, se apela constantemente al **cariño**, equilibrando quizás la idea de la obligación con la voluntad, con la inclinación propia a dar y devolver de acuerdo a los sentimientos y lazos que unen a las personas. Así manifestada, la reciprocidad responde a un vínculo no solo social, sino emocional. La expresión de cariño se destaca aún más cuando la devolución implica algo extra a lo recibido, lo cual depende netamente de la persona.

(...) es también el cariño que uno se gana, el compromiso que tiene que cumplir. No siempre la persona que va recibir, te va regresar todo de porrazo. O sea, ya el otro año, como yo paso mi cargo, tú me diste la cerveza y yo te voy a dar las 50 también, aunque también puede pasar. Pero todo depende de estas personas. Ahora, estas personas, tal vez te dan su cariño -así se dice- no solamente en cerveza, sino también te dan una buena atención. Por decir, nuestra filial cuando viajó en diciembre para la misa, fueron muy bien atendidos. A todos los que llegaron, los presidentes los invitaron a almorzar y no era un almuerzo simple. Todos que pidan lo que deseen comer y eso también cuesta. (Luz, 40).

Yo tengo la experiencia de unos compadres que han hecho casar a su hermano. Yo tampoco me acuerdo, pero dice que cuando yo pasé mi presidencia me trajeron 10 o 20 cajas de cerveza. Entonces, de él un día hace casar a su hija y también de cariño vamos nosotros a acompañar, le damos su cervecita. Nosotros pusimos 10 cajas de cerveza, y mi esposo es una persona que siempre tiene compromisos (María, 38).

También se trata de un compromiso con la divinidad, del establecimiento de relaciones recíprocas que serán compensadas o castigadas. Algunas personas manifestaron que tanto bailar en Candelaria, como asumir un cargo en la festividad es un compromiso que se hace no solo por la familia o los compadres, sino también por la devoción a la virgen o santo celebrado. Cuando no lo hacen, dicen ser castigados y les va mal, como le pasó a Katty, una vendedora de artesanías, cuando su esposo no cumplió con entregar su *apjata* a unos familiares. Por eso ahora tienen miedo y siempre cumplen -incluso cuando los comprometieron una semana antes de Candelaria 2019. Las creencias de la gente señalan que si se honra esta reciprocidad, la “Mamita” favorece el

hogar, el trabajo, el negocio. Es común oír entre los creyentes y participantes de la fiesta “hazlo con fe y la Virgen te devolverá el doble”, por lo que se pondría especial empeño en los recursos invertidos en las celebraciones (Flores 2015).

“Ya es tu cariño”, me decía un danzante de diablada y *sikuri* en Puno, al referirse a la voluntad de dar algo para la organización de las actividades en Candelaria. Depende de la persona si entrega algo o no y qué. Él se comprometió a dar zampoñas porque estos instrumentos son de primera utilidad. Sabe también que luego cuando posiblemente asuma un cargo en su conjunto, necesitará el mismo apoyo. La reciprocidad se hace omnipresente y necesaria. Se concibe también como una inversión por su conveniencia en el futuro, pero se asumen responsabilidades de acuerdo a las propias posibilidades. Así se cumple el compromiso con la confianza de que será devuelto.

Ese “cariño extra” también puede responder a la muestra de poder económico y prestigio social, muy común en las festividades. Al devolver 20 cajas de cerveza por una *apjata* originalmente de 10, la persona muestra su prosperidad y al mismo tiempo incrementa el valor de la *apjata* que obtendrá en devolución más adelante. Por otra parte, la intención de fortalecer las relaciones, de estar en buenos términos con las personas que conforman las redes de proximidad juega un rol, pues eventualmente se necesita de ellos. Por ejemplo, Norma, empresaria de Ollaraya, recibió un préstamo de dinero de un paisano. Ella devolvió el monto con un interés, aunque este no le fue solicitado porque “eso ya era mi cariño”, comentó, un dinero extra como muestra de agradecimiento y que alimentaría buenas relaciones, para tal vez volver a pedir un favor en el futuro.

La reciprocidad es percibida también como un valor que reproduce el acto mismo de apoyo mutuo dentro de una colectividad. Se asocia al **compañerismo** y **solidaridad**, valores promovidos en las fiestas, cruciales para el mantenimiento del sistema de reciprocidad que ahí opera. Estos valores se materializan en **cooperación**, entendida como actos colectivos. De estas se desprenden lealtades entre familiares, amigos, compadres y paisanos, así como entre los miembros de conjuntos, bajo la lógica de “Hoy por ti, mañana por mí”, una frase extendida para explicar el éxito de esta dinámica.

Los altioplánicos inscriben este universo ético y su materialización en una cultura compartida. El sentido de pertenencia cultural-regional que emerge está asociado a la dimensión moral de la reciprocidad como parte de la cultura aymara en particular, y andina en general, complementado con la competencia y autosuperación mencionadas previamente, asociadas también a sus identidades culturales. Este reconocimiento mutuo no implica la concepción de un conjunto homogéneo, se perciben principalmente

como parte de comunidades, distritos, provincias específicas o por su identidad como aymaras. La reciprocidad se eleva en su doble finalidad en el mundo festivo, como prácticas que, en efecto, posibilitan la existencia de las fiestas, y como valores y relaciones que se refuerzan en ellas.

Entre nosotros no nos negamos el apoyo económico, el apoyo moral, siempre estamos ahí donde el paisano necesita una empujadita, estamos ahí entre nosotros. Porque es difícil pedir a otra persona. Sabemos que el paisano no nos va decir no, siempre va haber un apoyo entre ellos. Tal vez no sea económico, sino moral. Eso nos diferencia, creo que de todos los sectores. El hecho también de ser aymaras, porque eso es lo que también ha hecho de que Puno no sea conquistado por los terroristas, y también conquistado por los españoles. Siempre la región aymara ha sido de personas muy unidas, han enfrentado las cosas juntos (Luz, 40).

Entonces esta tradición de la apjata precisamente tiene su origen en la tradición inca o andina que se llamaba el ayni. La apjata es el ayni, la colaboración mutua y la participación en todo tipo de actividades. Todos lo hacemos juntos, hoy por ti, mañana por mí. Por naturaleza el que asume el cargo como alferado siempre recibe de parte de sus familiares y amigo este apoyo llamado apjata. Eso se da en todos los casos, tanto así que todas las fiestas de puneños son hechas con apjatas. Todas las fiestas, hasta la más grande, te ponen 200 cajas, 400 cajas. (Bruno, 65).

Las éticas, sin embargo, no funcionan solas ni los actos de cooperación se pueden entender como un automatismo basado en valores abstractos de comunitarismo, sino en su articulación con otros factores. La base de la reciprocidad es el beneficio mutuo, una lógica donde el beneficio individual coincide con el colectivo, de modo que implica una racionalidad para el intercambio de dones y su anclaje en relaciones de interdependencia. Estas reciprocidades funcionan con base en la **confianza** y la cercanía. Son relaciones forjadas en el tiempo, con frecuencia desde el lugar de origen antes de la migración y se afianzan en las ciudades. Sobre todo en fiestas familiares y festividades religiosas pequeñas se trata en su mayoría de grupos relativamente homogéneos en tanto su procedencia del mismo pueblo, porque es preciso conocer a la gente con quienes se establecen compromisos y se deposita la confianza de la retribución de *apjatas*. Las redes de *aynis* surgidas en espacios festivos tienden a ser grupos más o menos cerrados que ya tienen vínculos previos por su origen, pues las fiestas surgen de esa cultura compartida. Aunque en las ciudades las redes se han extendido más allá del pueblo o incluso región mediante las bodas y compadrazgos descritos, prevalecen las *apjatas* entre personas que se reconocen por su pertenencia cultural-regional. La confianza en tanto cercanía entre las personas, sería un requisito para integrar una red de reciprocidades y a la vez un valor que se estimula entre sus miembros.

Esto funciona siempre y cuando usted sea y tenga valores. Es decir, vamos a comenzar a hacer un razonamiento: yo hago esto y luego me voy, no le devuelvo a nadie, a ninguno de mis padrinos. Ahí tiene que haber valores, la lealtad de compromiso que deben tener

estas personas para formar. Obviamente que si no lo hacen, seguramente va ser excluido de la sociedad, de su grupo, de su círculo. Por eso estos grupos son fuertes, no cualquiera ingresa (...) tienes que ser altamente confiable para poder entrar (Hugo, 53).

(...) siempre tiene que ser una persona que conozcas, porque muchas veces dicen, una vez escuché de mi mamá, “vamos a apjatar a tal persona”, pero no lo conozco, ¿qué tal si no me cumple? Tiene que ser alguien conocido, de confianza (Juan Carlos, 32).

### *Aynis, redes impulsadas por apjatas*

Los *aynis* funcionan como redes y la *apjata* es su ‘catalizador’. La *apjata* es la máxima expresión de las redes de reciprocidad festiva, la entrega de un don que vinculará a las personas en un compromiso de largo plazo. Es la impulsora, ese elemento movilizador que mantendrá a la red activa y actualizará los lazos entre sus integrantes a modo de un **círculo** o ciclo que reúne a familias, paisanos y nuevas amistades. Las redes se están extendiendo paulatinamente más allá de la pertenencia cultural hacia otras regiones. Aparte de los vínculos directos de familiares y paisanos, la integración a redes puede darse por invitaciones. Una invitación implica el deseo de compartir en un contexto festivo por un vínculo de amistad. A menudo se espera que la persona invitada contribuya con algo en la fiesta misma, dependiendo de la naturaleza del evento, y por tanto se crea un compromiso. El móvil no es siempre este, expresa también consideración hacia el invitado, sobre todo si se trata de un evento familiar, ya que se le incluye en un círculo cercano. Algunas personas que no son del Altiplano pero conocen sus dinámicas y los grandes compromisos de sus fiestas, toman con cuidado las invitaciones y prefieren mantenerse al margen. Es lo que le ocurrió a mi tío, que se dedicaba a la producción y venta de plantillas de zapatos en la zona de Caquetá en Lima, donde trabajan también muchos comerciantes y empresarios puneños, con quienes hacía negocios. Él me contaba que aún no había participado en sus fiestas familiares o eventos más grandes, a pesar de haber sido invitado y haber visto sus celebraciones en esta zona comercial. Precisamente porque conocía indirectamente esta cultura festiva y el compromiso implicado, decidió no involucrarse. Él sabía que involucraría grandes gastos y que una vez adentro, “es difícil salir”.

Si te invitan a una fiesta es porque te conocen, y si tú apjatas, la gente inmediatamente va decir “¿y esa quién es?” [risas] Está apjutando, averíguate quién es porque hay que devolver”. Entonces cuando sea tu cumpleaños van a ir o cuando tú los invites van a ir y te van a devolver.

*DLG: digamos que la forma de entrar es que yo apjate...*

Sí, que apjates. Tienes que apjatar para entrar (César, 50+).

(...) Lo que yo he visto es que te ponen a prueba. Te invitan para que tú participes, pero al aceptar la invitación prácticamente estás siendo parte de sus eventos sociales, no solamente vas a ir a bailar la morenada o en carnavales. Inmediatamente ya te están pasando la tarjeta de bautizo, de matrimonio, ya te estás relacionando. Si fallas, te cierran el círculo y ya no te permiten. Puedes hacer tus eventos, pero van a estar vacíos (Ramiro, 33).

Los *aynis* dan lugar a compromisos y estos son compartidos, extensibles indirectamente a los *aynis* cercanos de uno por el carácter colectivo de la reciprocidad. Asistir a un evento o festividad, se entiende también como **acompañar** e implica un apoyo económico o social, como incentivar o traer a otros a colaborar en el evento. Se estimula un efecto multiplicador del apoyo requerido para la fiesta. Entonces, las personas amplían su red mediante miembros que suman a otros, formando así redes de redes. Aquí la confianza con potenciales nuevos miembros estaría mediada por las personas con quienes se tiene un vínculo previo.

Claro, y van a acompañar (...) Porque se supone que es tu familia y de alguna manera tienes que ir. Si tú eres mi hermana y vas a asumir el cargo, yo tengo que ir y convenzo a mi gente, por ejemplo, a mis cuñados les invito, por otro lado, a mis ahijados, así les digo para ir a apoyar. Así vas haciendo el círculo (...) porque si tú me has acompañado siempre, se supone que tengo una cierta amistad contigo. Si se muere tu padre o tu esposo, yo tengo que ir a acompañarte y tengo que llevarte algo. Tú también en algún momento, yo voy a tener una situación 'X' e igual vas a venir a retribuir (María, 38).

Sí, la *apjata* es más que todo acompañar a la persona que está haciendo una fiesta o quizás una festividad que está ejecutando en ese pueblo. La gente le acompaña porque la mente comunitaria es acompañar. Es acompañarse no solo con la presencia, sino también con algo, puede ser tu trabajo o puedes ayaniarte con cajas de cerveza. No sé, un regalo de algo (Edwin, 38).

### ***Registro, control y sanción***

Existen mecanismos de control para el cumplimiento de las *apjatas*. La principal manera de controlar su flujo y devolución es el registro escrito. La mayoría de mis interlocutores mencionaban los cuadernos donde registraban sus *aynis*. Los aymaras eran especialmente meticulosos, tenían listas de las *apjatas* que debían recibir y entregar en diversos eventos sociales, con los nombres de las personas y el tipo o cantidad de recursos. Algunos se referían a ello como “llevar cuentas”.

Apjatar es un compromiso, no te puedes ir [de la fiesta] antes de apjatar. Aparte que es una costumbre, si tú vas al matrimonio es porque vas con ese fin de apjatarle a los novios. Es el acto de presencia con ellos, porque ahí va tu nombre. Todo está anotado. Lo que te apjatan igual lo devuelven, es como un ayni. Ahora te toca apjatarme a mí y cuando tengas un compromiso, te devolveré (Talia, 34).

Todo eso se apunta. Por decir, yo me caso y tengo una persona encargada de apuntar cuánto me están poniendo y quién va apuntando, y el día también que esta persona me invite a un compromiso...por eso en los matrimonios hay una colaza tremenda, pero

también es el cariño que tú te has ganado con esta persona para que te pueda dar una apjata, porque así nomás no te dan. También consideran cuando tú has apoyado en anteriores fechas y por eso las colas inmensas en los matrimonios para poder cumplir con las apjatas. Hay apjatas anticipadas también, que se programan para el siguiente año (Luz, 40).

Yo paso una fiesta acá en Lima, he dado cortamontes un año y a mí me apjataron mis amigos. Yo con un cuaderno he registrado y lo tengo ahí. Cada vez que el amigo que me apjató tiene su fiesta, yo veo mi cuaderno. Me apjató con 4 cajas y entonces a su fiesta yo tengo que ir con 4 cajas. Así según quién va pasando la fiesta. Si ya lo pasé, su nombre lo tacho o lo pinto para saber que ya le cumplí (Juan Carlos, 32).

Excepcionalmente algunos entrevistados decían *apjatar* pero no con el objetivo de recibir algo en el futuro, sino solo por colaborar. Por ello, no registran las *apjatas* entregadas. También existen casos poco comunes de quienes siempre colaboran por ese vínculo familiar y cultural pero no llegan a ser retribuidos por sus condiciones sociales particulares, por ejemplo, si no organizan sus propias fiestas por motivos religiosos o si no asumen cargos festivos por evitar la responsabilidad y elevados gastos que acarrear.

Claro, quizás eso sí cultivan, pero yo personalmente no estoy cultivando. Quizás no he hecho actividades, por eso. No me he casado todavía (...) Yo una vez tenía ayni con una persona, un alferado que había hecho, y le regalé 5 cajas de cerveza. Yo lo doné así nomás, yo sikuri pues, normal. No lo doné con esa intención. Luego yo le hice su cumpleaños de mi esposa, ahí trajo mis 5 cajas, me devolvió. Entonces, sí tengo aynis pero no me acuerdo quiénes serán. Ya cuando haga mi actividad vendrán, aparecerán (Julio, 55).

Sí pasa que no te retribuyen. Pero en mi caso a mí no me pueden retribuir porque... yo con mi cariño siempre he ido a las fiestas de mis familiares, he apjatado, pero ¿en qué momento me pueden retribuir si yo no organizo fiestas? Mi esposo es cristiano y yo ya no voy a organizar fiestas, eso ya no regresa a mis manos (Nancy, 42).

Conjuntos, alferados y organizadores de fiestas patronales tienen también registros de compromisos de sus integrantes y allegados pero de un tipo distinto a los de fiestas familiares. Los conjuntos lo hacen en menor medida, salvo aquellos que todavía dependen principalmente de la reciprocidad de sus miembros, más que de cuotas. Los que mantienen en práctica los registros, tienden a ser más pequeños o “tradicionales”, o en algunos grandes se realiza entre bloques al interior, donde los compromisos se dan por adelantado y se intenta involucrar a la mayoría de miembros. Asistí a un par de *kacharpari* de caporales y otro de *sikuris*, donde observé que los directivos recién elegidos se acercaban a los presentes con el denominado cuaderno de actas o libro de compromisos para pedir apoyo en su gestión. Pasaban sirviéndoles cerveza y pidiendo cualquier tipo de apoyo que los miembros e invitados pudieran ofrecerles como cerveza, equipos de sonido, zampoñas, etc. La gente se comprometía a dar algo en una fecha indicada y eso se anotaba en el cuaderno.

Las cuotas han reemplazado parcialmente los compromisos expresos de reciprocidad entre personas e institución, haciendo que los registros pierdan relevancia porque los recursos son en su mayoría autofinanciados. Por otro lado, algunos conjuntos, como lo observé en una filial de morenada en Lima, incluyen el pago de *apjata* como parte de la cuota de participación y explican que está destinado a la cerveza. En este caso, la obligatoriedad monetaria no denota el sentido original de la reciprocidad ni tampoco su carácter de compromiso moral con el colectivo. No obstante, no excluye la posibilidad de que los directivos y alferados tengan sus propios registros personales de gente que puede colaborar con su cargo.

Una tradición que se está perdiendo ya actualmente en los conjuntos de la Candelaria es esto. Yo me acuerdo cuando era niño y veía, sentía una emoción, porque cuando alguien recibía la presidencia de un conjunto y otros recibían alferados del conjunto, había un libro de actas. Todos los invitados, absolutamente todos tenían una obligación moral porque eran vecinos, se conocían, y el que asumía el cargo era también un vecino. Entonces, todos se anotaban. Decía: yo te voy a colaborar con cerveza, yo con un saco de papas, yo con un cordero, yo con una vaca, con carne de cerdo... todo tipo de colaboraciones, y firmaban. Decía: "yo me comprometo a traer un quintal de papa". Listo, firmaban (Hugo, 53).

No todos los conjuntos tienen la misma tradición [de *apjatas*]. Esto sí se ve pero en las morenadas. Nunca he visto, por ejemplo en un caporal, ni en los sikuris. Tienen otro. Por ejemplo, en los sikuris lo que existe es un libro de compromisos. Por decir, para el año yo me comprometo con 3000 soles, para el presidente, y al año tienes que cumplir, si no cumples te hacen un anuncio diciendo "tal persona no cumplió" y todos te chiflan. Si cumples, ya. Y funciona porque lo que hacen es decir "comprométete con lo que puedas" y entonces te comprometes, por decir, con 50 soles. Año a año, si vas mejorando de posibilidad económica, te vas comprometiendo con un poco más (Ramiro, 33).

Los registros funcionan como recordatorio para el cumplimiento de *apjatas*. Si no se cumple, la persona es expuesta públicamente en el *kacharpari* donde se hacen los agradecimientos a los que colaboraron y se anuncia quienes no lo hicieron.

Las *apjatas* que se llevan en cuaderno, por decir, ahora con la actividad de la Candelaria, incluso acá en nuestro inicio de actividades [del conjunto], hubo un cuaderno de *apjatas*. Este cuaderno circula ese día y te invitamos, por decir: "Doris, te invitamos, ¿con qué nos puedes apoyar el siguiente año?". Ya, tal cosita, dos cajas de cerveza o recordatorios, no sé. Es un tipo de *apjata* que se hace para el siguiente año, para la misma fecha y actividad. Entonces, llega ese día el siguiente año y la persona de la nueva gestión agarra su cuadernito de *apjatas* y meses antes comienza a llamar [risas], a hacerte recordar que has firmado el cuaderno de *apjatas* y tienes que cumplir ese día. Lo mismo pasa en Puno. Allá también se pasa el cuaderno de *apjatas*, hay para varios días, para el siguiente año. Todo es firmado, con nombre, el celular, todo está ahí como para que no te escapes. Incluso allá hay un detalle, que anuncian quién ha cumplido y quién no el día del *kacharpari*. Dicen "a las personas tal el agradecimiento, ha cumplido con su *apjata*. Bravo. Y al señor tal que no ha cumplido... ". Todos pifian. Para no quedar mal tú tienes que cumplir con tu *apjata* (Luz, 40).

En fiestas menores de algunas provincias de Puno (Azángaro, Huancané, Carabaya), el agradecimiento parece ir de la mano con la presión para hacer cumplir los compromisos. Se publican invitaciones o folletos antes de la realización de la fiesta, donde se detallan los nombres de las personas y los recursos que ofrecieron (Fig. 10). La existencia de estos registros hace posible la continuidad de las *apjatas* y, en última instancia, evita la sanción social por su falta. Aunque se enfatiza el carácter colaborativo y de estrechamiento de las relaciones para asumir estas responsabilidades, hay otros matices. A mi entender, su cumplimiento implica principalmente dos dimensiones: una moral y una pragmática.

La dimensión moral viene dada por el compromiso de retribuir un favor del pasado, a la par de honrar el vínculo social y emocional. Es la ética detrás de la circulación de recursos y favores, un sentido de unidad que insta a no quebrar o interrumpir el ciclo de ayuda mutua.

Si no retorna queda ese resentimiento de que no me acompañó pero yo sí. Pero no pasa nada más que el resentimiento. En algunos casos, en otros no sucede mucho. Eso más que todo es el tema de los valores (Nancy, 42).

Se ve mal. Se mira mal, no es que haya una condena social pero sí supongo que hay miramientos o resentimientos. “¿oye, por qué no has ido?”. Pero no es común que no se vaya, no es común que no se haga. Siempre se hace, siempre se va. No he visto casos en que la gente no vaya, tienes que ir (Talia, 34).

La otra dimensión es pragmática. Ignorar los compromisos implica la sanción social, pues no cumplir con la palabra resulta dañino para la propia imagen en el entorno inmediato. Se afecta la reputación y se puede ser excluido de redes sociales, al ya no ser invitados a próximas fiestas o no recibir colaboración alguna en los eventos propios, lo cual puede implicar pérdidas económicas. Incluso podría afectar sus oportunidades de negocio y las relaciones comerciales entre paisanos. Es un potencial castigo intuido, por eso la gente cumple. No hacerlo es social y económicamente perjudicial. Entonces, esta falta por lo general no ocurre, salvo algunas excepciones.

Es casi excepcional que no se cumpla porque por lógica no te conviene. Si vas a hacer tu matrimonio, acá el matrimonio es casi un negocio, la mayoría va con su regalo, con su cerveza. Si tú vas a hacer un matrimonio, y no participas, mejor ya no hagas tu matrimonio porque no vas a ganar, vas a salir perdiendo, y eso sucede. Sucede que les dan ese tipo de castigo, se comprometen a participar y el día del evento su fiesta está vacía, por gusto pagaste orquesta, comida y todo, y está vacío. Eso pasa y entonces al ver los otros, no quieren ser castigados de esa manera. Por eso cumplen (Ramiro, 33).



su costo en el mercado oficial. Así, la cerveza es un marcador del incremento del valor de las *apjatas*, la capacidad adquisitiva y el aumento del costo de vida en general. Cada año los precios establecidos para la cerveza suben, y con ello el valor de las *apjatas*.

Es que tú en el matrimonio, como organizador, contratas a un concesionario de cerveza. Ellos ya saben cómo es el asunto, ellos venden nomás. La caja de cerveza normalmente en las tiendas cuesta 45, 50 soles, en los matrimonios está costando 100 soles. Antes costaba 60 soles. Estoy hablando del año 2006 más o menos, ahí estaba 60. Ha ido subiendo y ahora está 100. Estaban cobrando 80, 90 soles pero en el último matrimonio al que fue mi papá estaban cobrando 100 soles [febrero 2019]. Imagínate (Talia, 34).

Muchas veces las *apjatas* son tan numerosas que, si estamos hablando de 200 cajas de cerveza, quien puede creer que se pueden tomar 200 cajas en una fiesta, no se toma. Por lo tanto, todo el mundo *apjata* 20 cajas, 30 cajas, 50 cajas; ese es el estilo fácil de *apjatar* en esas fiestas grandes y finalmente el alferado se queda con todas las *apjatas*, y muchas veces esas *apjatas* ya no alcanzan a repartirlas; por lo tanto me quedan 50, 80 o 100 cajas que sobraron y eso lo vende después (Bruno, 65).

También dan dinero (...) Esas son las dos cosas. Dinero siempre dan. En Lima he visto también las fiestas de los paisanos. Dicen 5000 soles, 2000 soles, 10000 soles... así dicen. Yo pienso que eso también debe ser retribuido. ¿La cerveza por qué? Porque la cerveza lo vendes, pues. Es un cambio nomás. Si tienes 100 cajas, lo vendes y ya tienes cierto dinero. Eso igualito tienes que devolver. Mayormente es eso, pienso (María, 38).

Si bien el consumo de ingentes cantidades de alcohol en las celebraciones en los Andes es generalizado, la población de la región Puno es especialmente reconocida por esta costumbre. Existen referencias históricas sobre la particular relación de la población del Altiplano con el alcohol, manifestada en la lengua aymara, como lo anota Saignes en su estudio sobre las borracheras en los Andes surcentrales durante la temprana Colonia (siglos XVI-XVII). En su análisis de diversas crónicas y documentos coloniales refiere, siguiendo por ejemplo a Gonzales Holguín, la numerosa cantidad de expresiones en aymara -alrededor de un centenar, en comparación con unas veinte en quechua- usadas para designar distintos estados y modalidades de beber (Saignes 1989, 91). El autor desarrolla varias ideas sobre cómo y por qué el consumo de alcohol, en principio la chicha de maíz fermentado, es tan fuerte en los Andes. Entre estas se encuentran el aporte energético del maíz -necesario para extenuantes jornadas de trabajo como en la *mita* de Potosí-, la reactivación de la memoria colectiva mediante la bebida en el contexto festivo, y como actividad de ocio dentro del culto a los santos coloniales instalado como centro de la sociabilidad indígena (1989, 94-97).

Ya en la actualidad se ha registrado que Puno consume alrededor de 900 mil cajas de cerveza al mes<sup>64</sup>, en particular en los meses de agosto y diciembre debido a la mayor

---

<sup>64</sup> Esta cantidad representa la cuarta parte de la producción total de la empresa Backus, la principal cervecera peruana.

cantidad de fiestas realizadas en esas épocas<sup>65</sup>. Se le reconoce como una “costumbre puneña” quizás solo comparable con los wankas de la región central de Junín. El largo ciclo de celebraciones de las masivas fiestas patronales puneñas, conformado por una serie de recepciones previas y posteriores al día central, estimula el consumo constante de alcohol. Distintas personas y mis propias observaciones confirman el enorme flujo de cervezas, como expone este testimonio recogido en una plataforma informativa de Puno.

“En una recepción de un conjunto de morenada se consume entre mil 500 a 2 mil cajas de cerveza. En los últimos años siguió creciendo la pomposidad, porque cada agrupación trata de realizar sus actividades a lo grande”, refiere el abogado Hugo Cano Montoya, quien durante muchos años formó parte de la “Fabulosa y Espectacular Morenada Central Juliaca” (...) “En un matrimonio regular se puede consumir alrededor de 500 cajas de cerveza. Esto varía dependiendo del poder económico que tienen las familias”, refiere Cano Montoya (Gutiérrez 2013).

La cerveza tiene además un rol de exhibidor y medidor de la riqueza y prestigio. Comprar y lucir grandes cantidades de cerveza denota poder adquisitivo que deviene en estatus social. En las fiestas cada grupo de amigos, familia o bloque baila alrededor de cajas de cerveza compradas u obtenidas mediante *apjatas*.

En Puno has visto que siempre en cada actividad los bloques tienen sus cajas, entonces no te puedes quedar sin cerveza. Porque justo Noel cuando vino a visitarme, me dijo: “No sabes la vergüenza que hemos pasado. Éramos un manchón la filial, ahí presente, éramos tantos que yo decía ¿Qué está pasando acá?, que en el medio había solo dos botellitas de cerveza [risas] ¡Qué vergüenza! Y yo volteaba a ver al otro bloque, que eran como 10 y tenían como 5 cajas, y en el otro lado también. Y nosotros tremendo grupo y solo con dos botellas (...) A veces te hace quedar mal, por decir, hay un bloque de cholitas, las Poderosas se llaman, apenas llegan al local cada una saca una caja. Así en filita se van y de ahí regresan, solo mujeres -en ese grupo los varones aparte, los botan- y ahí arman. Puras mujeres. Y yo digo ¿y nosotras? En un kacharpari les digo a las chicas: “Miren, ¿qué hacemos? Ah no, esto no puede quedar así”. Y nos fuimos y nos trajimos. Ese día en nuestro kacharpari nuestra torre [de cerveza] era gigantesca. Y los chicos decían: “uy, las chicas ¿qué pasó?”. “Ah, para que vean” [risas]. Son costumbres que no todos tienen. Para ellos, ver ahí dos cervezas es normal, pero para uno que es parte ya años de esta tradición, ver así que nadie saca, dice ¿qué pasa? (Luz, 40).

El alcohol es parte esencial de la esfera festivo-ritual. En las últimas décadas la cerveza cobra más fuerza, es de consumo masivo tanto en zonas urbanas como rurales. El reemplazo de bebidas espirituosas por cerveza en el campo quizás responde a su significado como producto urbano que confiere mayor prestigio, o simplemente a una introducción masiva y más económica de esta bebida en todos los sectores. Nico Tassi (2010) habla del “rol litúrgico crucial” del alcohol en los Andes y pone énfasis en el valor ritual del consumo de cerveza entre los “cholo-mestizos” bolivianos para la

---

<sup>65</sup> Supo, Hugo. 2016. “Puno consume 900 mil cajas de cerveza mensualmente.” *Correo*, 3 de agosto. Accedido el 8 de marzo de 2021. <https://diariocorreo.pe/edicion/puno/puno-consume-mensualmente-900-mil-cajas-de-cerveza-688935/>.

consolidación de relaciones de parentesco y comerciales porque activa la reciprocidad.

En efecto, la cerveza está presente en todo ciclo festivo altiplánico, desde los preparativos cuando se establecen compromisos de participación hasta los eventos principales como pasacalles y recepciones. Se bebe y brinda para sellar los *aynis*, compadrazgos y contratos. Las *apjatas* entregadas con antelación, implican pequeños festejos en las casas. Los contratos se manifiestan en un trato personalizado, donde también aplica “llevar un cariño” como comida y/o cerveza, rememorando una *apjata*. Se propicia un ambiente amigable para crear condiciones favorables de negociación. Cerrar contratos entre bordadores, músicos y otros involucrados en la logística festiva implica brindar juntos, formando un ciclo continuo de celebraciones a lo largo de la región, ya que estas personas viajan y trabajan en festividades locales. Es importante crear y mantener una relación cordial porque se proyecta a ser duradera. Aun cuando los directivos de conjuntos puedan cambiar, permanece la relación con los conjuntos, familias o paisanos. De este modo, es diferente a las relaciones capitalistas impersonales.



Fig. 11: Entrega de *apjatas* en *kacharpari* de conjunto de morenada en Candelaria, 2019 (DLG).

Sí, son códigos sociales. En mi trabajo antes más, por eso que quizás la mayoría de bordadores nos hemos vuelto alcohólicos. Porque a temprana edad yo veía siempre que a mi papá le daban 2-3 cajas de cerveza para hacer el contrato de los trajes. Tomando ese día, al otro día descansaba y luego seguía tomando. Tomar y tomar. Empiezan las fiestas patronales, digamos en junio, julio, agosto, setiembre...todo el tiempo viajando de fiesta en fiesta en cada pueblo, distrito, parcialidad, todo el tiempo tomando [risas] ... Un poco nos ha hecho daño (Pedro, 40).

Así querían hacer casar, ahijados de bautizo, ahijado de promoción, así todo el año vienen, te vuelves una alcohólica prácticamente porque sábado hay compromiso, el domingo que hay que curarla... así era (María, 38).

La fiesta de mayo en Huancané es así: empieza el 1° de mayo pero la fiesta de los alferados está empezando un mes antes. A partir del 1° de abril, ya están empezando las donaciones. Todos los días llegan las donaciones, los que se han ofrecido, y el mismo día de la fiesta ya no dona nadie. Es desde antes, porque ese día el alferado está más ocupado en atender a la gente. Me contaba la alferada que cada vez que venían donaciones, todos los días, tenía que tomar con la gente. Tenía que festejar, así que todo el mes se pasó tomando. Y no solamente cerveza tomaba, había comida, donaban chancho, ovejas, vacas y más cosas. Son donaciones que se han ofrecido a la virgen, su vestuario, así un montón de cosas (Julio, 55).

Los eventos de nombramiento o elección de nuevas autoridades de conjuntos o alferados de la fiesta implican también alcohol y entrega de *apjatas*. A estas actividades se ha sumado un “rito de iniciación” entre participantes de algunos conjuntos, como caporales y morenada. Se les denomina “bautizo de nuevos integrantes” para inaugurar ritualmente su participación. Estos bautizos tienen algunas características de las relaciones de padrinzago en otros contextos andinos. Los bautizados escogen una pareja de padrinos, quienes serían una guía para su participación en el grupo. El bautizo consiste en un brindis entre padrinos y ahijados, luego de que los primeros le propinen un latigazo a sus bautizados. Algunos padrinos dan regalos además de cerveza, que va desde una botella hasta una caja o más, como un bautizo que presencié y causó admiración en los presentes. Estos momentos son vistos como confraternización dentro del conjunto, siempre mediada por la cerveza. Además, en los ensayos de baile, durante pero sobre todo después, se bebe alcohol para procurar un ambiente relajado.

De ahí nos pusimos a tomar incluso con el señor [bordador], porque uno siempre tiene que ser pues sociable. A mí siempre me gusta ser así, no áspera. Él nos trajo cerveza, luego compramos más cerveza y hemos tomado ese día 3 cajas, era viernes de la recepción de bandas, allá en Bolivia. Y todavía la costumbre del señor había sido 3 negras y 3 blancas [cerveza]. Así hemos tomado, la cosa es que ya estábamos mareadas, con dos amigas más que he ido ¿qué hacemos? Era harta ropa [que traer] (María, 38).

Me acuerdo que la tradición es que cuando estábamos en la recepción de bandas, todos llegaban con sus dos cajas de chela. Yo llegaba con Juan y compramos cerveza. Llegó un momento en que ellos seguían comprando, yo ya no compraba. Sí hay mucha movida, pero la movida es en la morenada (Fredo, 42).

También se percibe el consumo de alcohol y las fiestas en general como momento para desestresarse de la rutina de trabajo extenuante, especialmente entre comerciantes, pues no tienen horarios fijos de trabajo, laboran casi todos los días. Las fiestas patronales, por su periodicidad anual, se vuelven un espacio excepcional para el disfrute y la relajación. Por ello, intentarían realizarla de lo mejor con grandes inversiones de dinero y esfuerzo. Los eventos familiares no tienen esa regularidad, su asistencia depende de las redes a las que se pertenezca y su magnitud es también variable. En mis indagaciones

abundaban las referencias a las épicas borracheras de puneños, las enormes cantidades de alcohol consumidas u obtenidas en las fiestas. Cuando le comenté que estoy investigando la cultura festiva de Puno, un compañero de conjunto llegó a decirme que seguramente me dedico a estudiar la “cultura etílica”.

En el matrimonio de Amelia, duró hasta las 8 de la mañana, y no terminó porque queríamos, la querían continuar, pero ya los dueños del local nos botaron. Después nunca más quisieron alquilar a un puneño ese local [risas]. Porque los puneños cuando hacen sus fiestas, toman... [mucho] (Nancy, 42).

Acá es oneroso, ostentoso. Por ejemplo, he tenido la oportunidad de ir en mi gestión a [Conjunto X], y me decían que aproximadamente habían vendido 3000 cajas de cerveza en una noche, en su recepción. Su recepción es casi casi un concierto internacional. Por ejemplo, en ese entonces se trajeron a Proyección de Bolivia, Ráfaga de Argentina, Martina Portocarrero y otros grupos que no recuerdo, artistas que no llegan así nomás, ni siquiera en la serenata de Juliaca, pero llegaron para esa morenada, exclusivamente para ellos. Es donde ellos tienden a recuperar la inversión, porque es una inversión millonaria (Esteban, 41).

El trabajo de músicos y bordadores está directamente vinculado al consumo de alcohol, desde el cierre de contratos hasta su desenvolvimiento en las fiestas. por ello, personas dedicadas a esta labor afirmaron la tendencia al alcoholismo en dicho rubro. Pocos mencionaron muertes de personas ebrias atoradas con bebida o comida en fiestas. No encontré noticias al respecto, pero sí sobre los altos índices de alcoholismo en Puno<sup>66</sup> y algunos reportajes sobre el consumo cada vez mayor y más temprano de cerveza en la región, debido a la importante socialización festiva donde nunca falta el alcohol<sup>67</sup>.

En síntesis, la cerveza tiene un rol clave en el mundo festivo y una fuerte imbricación en la dinámica de las *apjatas*, dado que, en la mayoría de casos descritos, *apjatas* y cerveza son lo mismo. La cerveza sirve para compartir colectivamente y fortalecer lazos, mientras su valor monetario activa la circulación de capital económico. Esta parte de mis hallazgos coincide con investigaciones bolivianas que resaltan cómo el consumo de cerveza atraviesa las relaciones sociales y económicas a través de la reciprocidad establecida por los *aynis* (Tassi 2010; Álvarez 2011; Mollericona 2017; Müller 2020), que es como se conocen ahí a las *apjatas*. Resalta además la “economía de la cerveza” por los convenios con las empresas cerveceras que favorecen a estas y a los organizadores (Sigl 2012). Sobre todo Müller (2020, 252) destaca el aspecto emocional

---

<sup>66</sup> El Diario La República reporta que del año 2017 al 2018 hubo un incremento en el consumo de alcohol en esta región.

<sup>67</sup> Tito, María. 2018. “Se incrementa consumo de bebidas alcohólicas en Puno.” *La República*, 27 de junio. Accedido el 8 de marzo de 2021. <https://larepublica.pe/sociedad/1268518-puno-consumo-bebidas-alcoholicas-incrementa/>.

del vínculo interpersonal junto al principio económico productivo construido y reafirmado mediante la reciprocidad de la cerveza en las fraternidades; por lo que el “cariño” expresado en el buen trato es primordial para las relaciones entre sus miembros. En ese sentido, las bases sociales y económicas de la reciprocidad se entrelazan y labran en las fiestas de modo significativo.



Fig. 12: Danzantes en Unicachi portando *apjatas* de cerveza en Carnavales, 2013 (DLG).



Fig. 13: *Apjatas* en Carnavales de Unicachi, 2013 (DLG).

### 5.4.1.2. Dimensiones económicas

Las categorías que la gente asocia a las *apjatas* aluden también a su función claramente económica y cómo configuran las redes de reciprocidad. Estos conceptos guían la explicación de esta sección.



Fig. 14: Categorías económicas asociadas a las *apjatas*.

#### *Circulación de capitales, inversión y redistribución*

Originalmente las fiestas patronales dependen de *apjatas* por los recursos proveídos mediante redes de apoyo anticipado, o cuando dichos recursos son recuperados durante esta. Los alferados deben incurrir en grandes gastos para su organización, por lo que apelan a sus *aynis* que colaborarán con diversos tipos de *apjatas*. Algo similar ocurre con las fiestas familiares, donde los padrinos principales asumen parte importante de los costos, además de eventualmente nombrar padrinos para gastos específicos como “madrina de torta”, “padrino de orquesta”, “padrino de aros” etc.

Las *apjatas* pueden producir un excedente. Si se han acumulado muchos *aynis*, la fiesta puede resultar gratis para los organizadores, solo haciendo uso de los recursos proporcionados por su círculo. La cerveza es el medio primordial mediante el cual se recupera la inversión, pues no toda se consume o reparte libremente. En las fiestas patronales, los alferados separan cierta cantidad para compartir entre los participantes y otra para la venta. Si no se venden todas las cervezas ahí, se negocia luego con las distribuidoras. En eventos familiares como bodas, la cerveza se vende ahí mismo y los invitados la compran para regalarla a los novios y para que se siga vendiendo. Así, la cerveza circula literalmente durante las fiestas en principio mediante las *apjatas* y su venta posterior en el mismo evento. La circulación es un elemento clave que explica la dinámica en el mundo festivo. Ahí circulan cerveza, dinero, símbolos, valores, favores,

información, etc. que en última instancia conforman capitales sociales y económicos. El movimiento de personas en redes que buscan ampliarse progresivamente también forma parte de esta circulación. Los entrevistados explican este ciclo así.

Es que cerveza venden ellos, los novios venden su cerveza, tú compras ahí. Estás colaborando. Por ejemplo, tú te casas y pones 100 cajas de cerveza para la venta y yo quiero regalarte dos cajas de cerveza. Yo compro tu cerveza y te regalo. Tú te lo guardas o depende de ti, pero de todas maneras te colaboré. (...) También es para ellos, es así. Al final tú le regalas y a ti por haberle donado tu caja de cerveza, te dan unas cuantas cervecitas, su cariño, y eso nomás te vas tomando. El resto depende del dueño de la fiesta, si comparte con los demás o lo guarda. Pero mayormente comparten. Lo comparten y a veces sobra, no pueden terminar eso (Julio, 55).

Sí, te apjatan y van girando. Ahí está el negocio. Gira todo. Se va vendiendo, te van apjatanando (Nancy, 42).

Las fiestas son pensadas como **inversión** para recaudar dinero. Al ser inversión, se busca generar ganancias o al menos recuperar el dinero gastado. Hablan mucho en términos de inversión y recuperación, pero no hablan tan abiertamente de las ganancias, aunque en el fondo es una meta deseada. Éstas siempre dependen de la magnitud de la fiesta, las redes de reciprocidad y el cumplimiento de las *apjatas*.

Por ejemplo, tanto en Yunguyo, Ollaraya, Unicachi, Tinicachi que son pueblos de allá cercanísimos, (...) Son alferados y es carísimo pasar una fiesta, allá el alferado sabe que tiene plata y se mete donde está, invierte todo pero también recuperan allá. Se recupera en vestuario, apjatas, ahí recuperan casi todo. La banda tampoco es tan barato, están sobre \$20 000 las bandas bolivianas. En Perú creo que está sobre \$15-18 000, aparte los grupos, la comida, todo. (...) Un ejemplo te digo: yo soy alferado y tengo 100 invitados, tengo que hacerle comer y tomar a ellos. Cuando saco la cuenta, tengo que invertir por lo menos 50 cajas, y no tengo suficiente economía para pasar 50. Pongo los 10, digamos, y con mi apjata lo solvento el resto. Es como un apoyo (Juan Carlos, 32).

Ese dinero lo usan para recuperar los gastos que han realizado en esa fiesta patronal, incluso con ganancias. Porque, por ejemplo, ahí se gana en las polleras, en los trajes. Aquellos años que yo he bailado, por ejemplo, el traje de morenada completo te lo vendían a \$120 pero ellos lo compraban al por mayor y salía un poco menos. Entonces, la diferencia era su ganancia. Eso lo usaban para la inversión, para al menos recuperar lo que han gastado (Nancy, 42).

El acto de *apjatar* es asimismo considerado como inversión porque se sabe que en el futuro esa persona devolverá proporcionalmente o incluso un poco más. Por ello, se habla de recuperar recursos en términos de *ayni*, los preciados vínculos de reciprocidad que se proyectan a largo plazo. Cuando una fiesta tiene lugar, la gente del entorno acude a reciprocitar lo que en el pasado les fue *apjatado*. “Lo que das, regresa”, afirmaban.



Fig. 15: Fiesta del Señor de Exaltación Pataza, centro poblado Thunuhuaya, Acora. Puno, 2019. (Autor: Gotardo Bernedo)<sup>68</sup>

(...) ella ahora tiene su ayni, por eso ella también está haciendo, para recuperar todo ese ayni que ha tenido. Es por eso. Aparte otros familiares le están donando. Todo es así, todo el mundo tiene ayni y nadie quiere perderse. Entonces uno dice, “yo tengo tanto, tanto, tanto... ah ya, ya puedo hacer fiesta”. Por eso los alferados están anotados (Julio, 55). En el ayni, digamos, ha apjato con 100 cajas en total; ya cuando él tenga su fiesta o su compromiso, las 100 cajas regresan, se recupera. Cosa que si ese día tenía que gastar los 100, ya no gastó, sino recuperó lo que había dado todo el año (Juan Carlos, 32).

Por tanto, las fiestas representan una inversión en sí misma y en distintos niveles. Una inversión que no termina ahí. El dinero generado sigue en circulación, es fuente de inversión empresarial. Especialmente las bodas, como hitos del inicio de una familia, pueden recaudar miles de soles destinados a iniciar un negocio o para invertir en uno previo. A la pregunta sobre qué hacía la gente con el dinero de las *apjatas*, la respuesta fue casi unánime: Es **capital**. Las ganancias concebidas como capital se dirigen a la compra de maquinarias y materiales para dinamizar y hacer crecer el negocio.

Nosotros hemos tenido experiencia también porque mi mamá falleció y hemos hecho su misa. En la misa llegamos a la casa y estaba toda la gente. Después invitamos a comer y todo el mundo sacaba dos 2 cajas, 3 cajas. La sala estaba llenecita de cerveza y después de un rato ya no había nadie. Y la cerveza llenecito estaba ahí (...) La vendimos. La caja puede estar, por ejemplo, 45 soles, 40 soles. Ellos han comprado donde la vecina. ¿a cuánto has comprado por mayor?, le pregunto. A 35, porque de la nada estás recibiendo. Ese es tu capital, pues (Julio, 55).

<sup>68</sup> Fuente:

<https://www.facebook.com/gotardo.bernedocatari/posts/pfbid0hEdw1QVzTQWX7ksxHMRMX9uo1qBGPZxD89gb4AHec533XBY8EqnDW1GP2NxjwLnml>

Lo meten en su empresa, en su proyecto que tienen. Varios han logrado así, se han casado y han capitalizado (...) Se compran máquinas. Un primo mío que también se casó, con la ganancia que obtuvo en su matrimonio se compró una bordadora. Una bordadora en esa fecha estaba algo de \$40 000, ahora estará \$25 000. Es una inversión el matrimonio, por eso es que se compran ese tipo de maquinarias (...) No lo gastan, lo invierten. (...) Es una fuerte inversión. Esa vez su primo de mi esposo ganó toda una camionada de cajas de cerveza. Increíble. Ahí estaban algo 30 mil, 40 mil... no, esa vez ganó 80 mil soles (Nancy, 42).

Si tienen ya un negocio, le dan más inyección. Si no tienen nada, pues emprenden desde cero con ese capital. Con un capital de trabajo que así nomás no lo vas a obtener, y eso lo sabe la persona que va a ese matrimonio, sabe que de alguna manera le está apoyando. Así es como se apoyan entre paisanos (Luz, 40).

Llegó mucho dinero esa vez [del bautizo y corte de pelo] y mi hermana me cuenta que con la plata compraron una cortadora, que es un bien de capital para el negocio. Era una cortadora de tela, es una máquina industrial. Entonces, ahí sí hubo una inversión. No creo que las personas que reciban una apjata, no la inviertan. De hecho, cuando me decía: "cásate, cástate con el Miguel. Y cástate por la tradición, porque vas a recuperar la plata y vas a generarte un capital para que puedas hacer un negocio". La inversión es, por ejemplo, invertir 50 000 dólares ... O sea, sácate un préstamo al banco, así de plano me dijo mi hermana, unos 10 000 dólares, haces tu matrimonio y todo eso lo vas a recuperar y vas a ganar" (Zoila, 37).

Hay un doble ciclo de inversión económica: se invierte en una fiesta y las ganancias se reinvierten en negocios. El ciclo se repite y las fiestas toman la forma de un espacio de generación de capitales. Es la expresión misma de un concepto básico sobre el capitalismo: la acumulación de capital. Una acumulación dirigida al movimiento de capitales, que emerge como un objetivo del mundo festivo.

Tiene sentido invertir el dinero en pro de su crecimiento por la vocación empresarial de la población. Además, deben retribuir los compromisos adquiridos en el tiempo. La circulación de recursos en las fiestas estimula la inversión y asegura la continuidad del ciclo, pues implica multiplicar los capitales que son su fuente de subsistencia material y dinamizador de su vida social.

La circulación de capitales involucra múltiples relaciones entre la gente. Las fiestas pueden entenderse como espacios de redistribución de recursos económicos, favores, prestigio y relaciones porque ahí se crean y cumplen las reciprocidades. La reciprocidad es la premisa de fondo que activa el principio de redistribución como se observa desde antiguos rituales andinos que reunían poblaciones diversas para intercambiar entre sí y sus divinidades. Al respecto son pertinentes los comentarios del economista Alejandro Chipana, entrevistado por Tassi, al ilustrar la fiesta altiplánica en términos de las economías y relaciones sociales.

El economista aymara y folklorista Alejandro Chipana afirma que la Entrada del Gran Poder es capaz de generar riqueza por el simple hecho de hacer que las cosas se

“muevan” -que circulen a través de los límites sociales y geográficos (...) Sea en las actividades religiosas relacionadas a la Fiesta del Gran Poder, sea en las actividades económicas de los comerciantes, el ‘movimiento’ mismo de mercaderías, de dinero y de personas aparece como una fuerza fundamental capaz de reproducir riqueza y crear relaciones sociales articulando diferentes grupos y zonas urbanas (Tassi 2010, 123).

Las masivas festividades son una oportunidad de inversión que induce fuertes movimientos de dinero y redistribución de recursos, lo que Chipana alude como “la industria sin chimenea”. En su concepción la fiesta sería un “instrumento para revivir la economía, redistribuir los recursos y generar bienestar”, por su aporte a la fluidez de las redes socioeconómicas inscritas en ella (2010, 127). La fiesta es activadora de relaciones y riquezas al crear un movimiento beneficioso para su población, pero a veces de manera desigual porque está enmarcada en una historia y ordenamiento social de un país altamente jerarquizado.

### *Hacer fiestas, hacer negocios*

Si la fiesta se dirige a la obtención de ganancias, estamos hablando de una forma de negocio. Las proporciones de las ganancias varían de acuerdo a la naturaleza de la fiesta, pero los objetivos económicos de la mayoría suelen ser conocidos y básicamente aceptados por el colectivo. En los conjuntos numerosos del circuito Candelaria, donde los directivos asumen una gestión de gran magnitud, varios ganan dinero con las cuotas, alquiler o venta de trajes, bandas musicales, venta de cerveza, entre otros. Es materia conocida que a veces despierta críticas veladas por el afán de lucro. Sin embargo, las críticas no son generalizadas ni directas, emergieron entre pocos participantes en Lima provenientes de variadas regiones, y algunas excepciones entre los de Puno, quienes quizás no responden así por estar más familiarizados con su funcionamiento. En la práctica predomina la indiferencia, favoreciendo el encarecimiento de la participación y la consolidación de los conjuntos como negocios.

Si un conjunto funciona como empresa, buscará maximizar sus ganancias mediante el aumento de “clientes” y la reducción de “costos de producción”. La mayor cantidad de miembros en un conjunto permite negociar precios y contratos ventajosos con bordadores, concesionarios de comida y cerveza. El intencional fomento de réditos económicos sería otro factor que explicaría la expansión de filiales y el creciente número de participantes en cualquier conjunto. Ya no funcionan como en sus inicios cuando se trataba de reunir básicamente a los migrantes de la región Puno residentes en las ciudades donde se instalaban las filiales.

Parte del negocio gira en torno a los llamativos y costosos “trajes de luces” vendidos y alquilados a precios cada vez más altos. Los conjuntos más prestigiosos realizan grandes convocatorias y procesos de selección a modo de *casting* artístico, y algunos manejan un lenguaje de *marketing*. En las coordinaciones de actividades profundas de una filial limeña, sus directivos (no puneños) manifestaban que debían crear estrategias para promocionarse como “marca”, hacerse más conocidos y valorados. Era tal cual una visión empresarial por ubicarse bien en el mercado y generar ganancias mediante la organización de eventos. Para ello intentan crear una imagen corporativa que atraiga a más gente, alimente una buena reputación y los mantenga vigentes<sup>69</sup>. En estas estrategias también podrían incluirse los eventos de beneficencia que algunos conjuntos realizan en comunidades rurales de Puno, donde regalan alimentos, juguetes, útiles escolares u otros recursos.

El sistema de cargos en fiestas comunales y provinciales, donde aún permanece la rotación y dependencia de *apjatas* como en el circuito aymara, no está exento de fines mercantiles, pero en contraste al funcionamiento de los grandes conjuntos, la oportunidad de acceder al cargo es potencialmente mayor porque la magnitud poblacional es menor y por ende la rotación es más fluida. Asimismo, para apoyar a los alferados, la gente puede *apjatar* en la medida de sus posibilidades sabiendo que en el futuro será retribuida. No obstante, el acceso depende al mismo tiempo del capital social y económico del alferado para asumir la inversión inicial que podrá recuperar en el camino mediante las *apjatas*. Aquí también la gente reconoce que el cargo persigue fines de lucro pero tampoco lo cuestiona abiertamente porque el carácter rotativo posibilitaría que todos en algún momento asuman el cargo, puedan actuar bajo los mismos intereses de negocio y disfrutar de esos excedentes.

Así es. Más de un comentario dice “ha asumido el cargo para hacer negocio”. Finalmente, en esas fiestas grandes que se dan en todo sitio, hay eso. Por lo tanto, dicen “hoy día me dejas a mí hacer la fiesta, porque el próximo año te va tocar a ti, luego le va tocar a otro y así”. Se anuncian uno o dos años antes que ya tienen alferados; si yo asumí el alferado el 2000, me imagino que el 2005-2010 me va volver a tocar. Ya se distribuyen con anticipación quién va asumir el cargo (Bruno, 65).

Esta misma tolerancia o mínimo cuestionamiento sucede en Bolivia, con los pasantes refiriéndose permanentemente a invertir y recuperar. La fiesta del Gran Poder es el ejemplo más notable donde se evidencia ese entramado de redes socioeconómicas

---

<sup>69</sup> Sigl (2012, 613) también halló lo mismo entre fraternidades paceñas de morenada que funcionan como empresas, e incluso refiere algunas que surgieron de empresas como parte de estrategias de *marketing* y como una suerte de compensación simbólica para sus trabajadores.

ligadas al comercio y la inversión, vista entonces por sus participantes como un espacio para hacer negocios y obtener un “retorno capitalizable” (Sigl 2012, 609). Müller habla del paso del patrocinio de la fiesta a la fiesta como inversión, partiendo de su análisis en esta festividad. Los pasantes habrían introducido ahí la lógica de sus actividades comerciales, invirtiendo grandes cantidades de dinero, asumiendo riesgos y creando una “demanda para su oferta”, es decir, la participación en sus fraternidades para recuperar la inversión con ganancias (2020, 244). La autora incide en la integración de la fiesta en los grandes flujos de capitales y ciclos de inversión de los comerciantes, entrelazándose con las temporalidades del comercio intercontinental, aunque sin responder inequívocamente a tendencias macroeconómicas; sino más bien a las prácticas y expectativas de los propios comerciantes. Aunque no dispongo de información análoga sobre una posible correspondencia con ciclos o cronologías de comercio local y global; en general los aymaras peruanos sí incorporan sus fiestas (tanto familiares como patronales) en sus actividades económicas, de donde obtienen capitales para sus negocios. Es más bien una interrelación, ya que las lógicas comerciales también impregnan las fiestas. En ese sentido, fiesta y comercio se muestran compatibles.

Las *apjatas* se piensan también como categorías económicas de **crédito**, **interés** y **ahorro**. La gente actúa orientada al futuro, entrega dones pensando en su retribución personal y/o con miras a asumir cargos o gestiones que posibilitan mayor acceso a ganancias. Se trata, entonces, de una planificación económica. Los factores y motivos que envuelven la organización festiva son variados, pero la proyección al futuro ya sea con fines económicos, sociales u otros, es transversal. Se planifica, se anticipa, se prepara con miras al mediano y largo plazo. Por eso el movimiento de capitales es fluido, el ciclo de inversión no se detiene. Las mismas estrategias y valores aplicados a sus actividades comerciales y productivas son desplegados en la organización de la fiesta, en tanto esta es indisoluble de sus prácticas económicas y su concepción como inversión.

En la morenada, por ejemplo, viene el compadre y dice: “yo te pongo 50 mil soles para tus bandas”, pero sucede que es como un pequeño crédito porque cuando él asuma como presidente... lo que yo veo es que en general quieren llamar la atención, mostrar quién ha sido el mejor presidente, el más poderoso. Por ejemplo, si él ha apjatado a tres presidentes, cuando a él le toque ser presidente también va recibir lo mismo de tres o más. Ya tiene prácticamente garantizado su inversión. Es como un ahorro y luego recuperas esos ahorros. Por ejemplo, en la morenada ¿cuál es el crédito, el interés? Tú pagaste por las bandas, pero cuando tú seas presidente, ya no vas a tener la necesidad de poner las bandas, y los trajes los vas a dar. Al final terminas ganando (Ramiro, 33).

Por ejemplo, mi prima se casó hace 3 años y ella ya desde 3 a 4 años ya estaba juntando plata para evitar justamente el préstamo. Entonces, todo lo que juntaba no era para comprarse una casa -porque vivía en un departamento alquilado-, no era para comprarse

un carro. Todo lo que ganaba con su esposo, porque generaba un negocio, ellos tenían un negocio de bordados computarizados; entonces, todo lo que ganaban se iba para el matrimonio. Se hizo su matrimonio con orquesta, con todo lo que debe ser. Hicieron su matrimonio, habrán recuperado, y se compraron una bordadora más y ahora tienen carro, una camioneta. Pero no creo que eso haya sido producto de... no creo que haya conseguido 20 000 dólares para la inicial de una camioneta, no. Sino que ha salido del matrimonio, pero no del matrimonio en sí, sino de lo que ha venido floreciendo tras la inversión en su negocio. Por ejemplo, de comprarse una máquina nueva o invertir en algo que ha generado réditos y con eso han comprado la camioneta. Ahorita les va bastante bien pero igual fue como un ayudín. De hecho, hay otros paisanos que yo he sabido que hasta les ha podido alcanzar para la inicial de un departamento, o sea, no es poco lo recibido en el matrimonio (Talía, 34).

Para la rentabilidad de la “empresa festiva”, su planificación amerita estrategias como una cuidadosa selección de padrinos, pues éstos aportan recursos para su organización y entregan generosas *apjatas* monetarias. En teoría, los padrinos son escogidos por afinidad y probablemente hay espacio para ello. Sin reducir su rol social como guía y apoyo para los niños bautizados o las parejas de casados, prevalece su capacidad adquisitiva como criterio de elección. Las expectativas sobre los padrinos de boda son grandes y por ello los resultados eventualmente pueden ser decepcionantes por lo limitado de su contribución económica en relación a sus posibilidades.

O sea, hay ahí una cuestión de poder. Muchos de los matrimonios puneños pasan ya no por afinidad, cuestión sentimental o acercamiento, sino por una cuestión económica. Y eso es así de claro, por más que digan “No, pero yo la quiero a la tía”, dista mucho de la verdad. Ahora, que digan “siempre ha sido buena conmigo”, bacán que tengan un padrino bueno, que sea afín a ti y encima sea millonario ¡oh casualidad! ¿por qué no podría ser tu hermana? No hay lógica. Lo ideal es lo otro pero mira, yo no he visto matrimonio de mi comunidad que hayan elegido por cuestión de afinidad, así sentimental. No, así categóricamente, es mentira (Zoila, 37).

(...) siempre en los matrimonios dicen “uy ¿qué va regalar el padrino?”, o lo tasan así como una persona que tiene plata pero al momento de los hechos, muchas veces el padrino es tacaño. Por ejemplo, tengo una amiga que ha sido la presidenta [del conjunto] en el 2011. Baila conmigo ella y se casó hace 1-2 años, y su padrino era Alberto Pérez<sup>70</sup>. Él ya era congresista. No te miento, le ha regalado unas 30 cajas de cerveza y un televisor. La gente decía: “uy, la verdad que ese padrino es bien pobretón”. Se supone que es todo un congresista...Después hubo otro matrimonio así más o menos. El padrino le había puesto 100 cajas de cerveza y todos lo fregaban a Pérez, como siendo congresista va regalar [solo] 50 cajas... Y ese otro señor donde se ha casado con mi amiga es de Ichu, mi esposo también es de Ichu. Por eso le molestaban, le decían “hubieras nombrado a un paisano, esos de Caquetá en vez de nombrar a ese tacaño del Pérez” (Mónica, Puno, 40).

### *Magnitud de las apjatas*

Para tener una idea de la relevancia y lo extendido de las *apjatas*, formulé algunas preguntas y emergieron también espontáneamente variadas formas de expresión de su

---

<sup>70</sup> Nombre ficticio.

magnitud. No es fácil hablar directamente de dinero o cantidades precisas de recursos como la cerveza para expresar en términos concretos y entendibles la dimensión del fenómeno a un público amplio. Mi objetivo era, además, conocer cómo crecen las *apjatas* en el tiempo, y con ello los recursos que engloban, para saber qué impacto tienen en el éxito económico de su población. Las cifras ofrecidas son solo referenciales porque mi intención no es medir el fenómeno, sino identificar si se producen cambios en el acceso a recursos mediante las *apjatas*.

El reflejo más claro de su magnitud es la cantidad recibida por persona y el valor de cada una, sean estas cajas de cerveza, dinero, alimentos u otros bienes. Las bodas aymaras ofrecen un escenario particular para “cuantificar” las reciprocidades porque en la mayoría se anuncian los aportes de los padrinos. Una entrevistada lanzó una cifra promedio de 15 000 soles por parte de parejas de padrinos y supe de una boda muy comentada entre paisanos de Ollaraya en Lima, con más 2000 invitados y famosas bandas musicales, donde solo uno de los padrinos aportó 30 000 soles<sup>71</sup>; mientras que en Juliaca pueden dar *apjatas* valorizadas en 40 a 50 000 dólares. Al referirse a la totalidad de *apjatas* recaudadas, la gente hizo cálculos del valor monetario de presentes concretos como vehículos, electrodomésticos, alimentos (expresados en número de “sacos” o cajas) y animales enteros como vacas o cerdos cocinados en los festines.

(...) en Juliaca cuando estaba hablando con un compadre, me lleva a un matrimonio, y yo liöe digo “así quisiera un padrino”. Porque él ha regalado una combi de esas caras... no te miento, eso no debe estar menos de \$45000. Para que le dé así el padrino, imagínate lo que ha tenido que llevar el ahijado [antes]. Es que ellos llevan así, por ejemplo, llevan un trailer lleno de cerveza, un camioncito con 10 sacos de azúcar, 10 sacos de arroz, 10 cajas de frutas... entonces, ahí tienes que responder. Por eso yo pienso ¿a quién le sobra la plata? A nadie, pero si te dan así... no solo es regalo. Los padrinos, por ejemplo, dan regalos, cerveza... tiene que ser gente que se conoce, porque a cualquiera no le vas a dar pues (María, 38).

Por eso se vuelven las fiestas bien grandes, porque el tema de las *apjatas* es muy significativo. En esos programas hay *apjatas*, como decíamos, de 4 lechones, 5 sacos de papa, 10 sacos de arroz, aparte de cantidades inconmensurables de cerveza (Bruno, 65).

Pero la medida más común de las *apjatas* es el número de cajas de cerveza. Las cifras mencionadas son imprecisas pero se habla de un promedio total de 1000 cajas en un matrimonio considerado exitoso o una fiesta patronal de medianas proporciones en una provincia de Puno. El registro de las *apjatas* a entregarse o recibirse se hace en número de cajas. La cantidad que cada persona entrega en una *apjata* es muy variable, depende del contexto de la fiesta y el tipo de vínculo social-emocional entre las personas

---

<sup>71</sup> Tipo de cambio al 01.07.2022: 1 euro = 3,99 soles peruanos.

involucradas. Es de esperar que un pariente próximo como una tía o un compadre entregue una *apjata* más generosa que un paisano lejano, pero también depende de la capacidad adquisitiva del *apjatante* y de la “deuda” previa. Esto significa que, si alguien recibió, por ejemplo, una *apjata* de 10 cajas de cervezas, tiene que devolver esas 10 o más, pero nada menos.

Ahora, en la situación de los compadrazgos hay gente que anteriormente se apjatan 100 cajas de cerveza, por decir, -así apjatan algunos, en Juliaca 100 es como si nada. Y tú tienes que devolver al año, al otro 105, 110 así (...) Digamos en familia, en compadres, tiene que haber una amistad grande porque, por ejemplo, hay gente que en los matrimonios tiene esa costumbre de traerte, digamos 20 cajas de cerveza, tu lechón, cajas de frutas. Es una inversión de más o menos 5000 soles. Entonces, como padrino tú también tienes que ver ¿cuánto te debe el ahijado? Y en base a eso, regalas, de acuerdo a eso tienes que dar (María, 38).

Yo tengo como 70 cajas más o menos de lo que en unos 5 a 8 años he acumulado hasta ahora. (...) a mí me deben 70 cajas. Son distintas personas, serán unas 40 personas. He apjatado a cada uno 2 ó 3 cajas. Yo también tengo mi lista, mi cuaderno. Entonces el día que yo tenga fiesta, tengo que invitar a esas personas a las que yo he apjatado para que me devuelva mi *apjata* (Juan Carlos, 32).

Indagué además sobre la frecuencia de asistencia a fiestas y eventos. Para la población aymara, aparte de las fiestas patronales anuales, los eventos más resaltantes son las bodas, pues es ahí se otorgan las *apjatas* más cuantiosas. Su frecuencia es muy variable, dependen sobre todo del año por la tendencia a casarse en años pares. *Grosso modo* se tienen al menos 5 invitaciones a eventos grandes al año.

Otro modo alternativo de calcular la extensión del fenómeno es a través del número de *aynis*. Los *aynis* expresarían la cantidad de personas con quienes existen compromisos mutuos de *apjatas*, que aumentan en la medida que se conoce a más gente y se asiste a más fiestas. Así las *apjatas* se reproducen con el tiempo y la sociabilidad.

*DLG: ¿tienes algún cálculo de más o menos cuántos aynis tienes?*

Sí, mayormente familiares, matrimonios de mis primos. Tendré pues unas 100 cajas.

*DLG: Ah, lo cuentas en cajas. ¿siempre se cuenta en cajas o por dinero?*

No, depende. También por dinero. Ah, también por persona. ¿a cuántas personas he ido yo? Ah, a ver, cuántos primos se me han casado... unos 4, bautizos habré ido unos 6, corte de pelo también, yo he sido madrina de corte de pelo y tienes que rajarte cuando eres madrina. Cortar bien. Sí, así más o menos.

*DLG: ¿cómo es eso de 100 cajas? ¿Tú has apuntado que te deben 100 cajas?*

No lo tengo apuntado pero así sumando, será. Es lo que yo he entregado, algo así. Claro, en distintos compromisos. Por decir, mi primo se casó y yo le he dado 10 cajas. Ya, él me ha apuntado 10 cajas (Luz, 40).

*DLG: ¿Tu número de aynis y de amigos crece en la medida que vas a más fiestas?*

Claro, en la medida que van organizando sus fiestas (...) Nosotros generalmente vamos a acompañar a los familiares, claro que a los amigos también pero más a los familiares más cercanos, más queridos (...) A medida que van pasando los años crece, crece el número de amigos, aumenta. Conoces a más amigos, te invitan, tú vas con tu cariño (Nancy, 42).

## *Crecimiento y expresión de la riqueza*

El volumen de las *apjatas* es indesligable del crecimiento de las redes que las mantienen circulando. El valor de una *apjata* es siempre variable, pero por lo general a mayor número de *apjatas*, mayor es el valor total de los recursos obtenidos. La cantidad de *apjatas* es directamente proporcional al número de *aynis*. Quienes tienen más personas en un entorno social conformado por lazos de reciprocidad, tienen más posibilidades de obtener más recursos. A mayor cantidad de *aynis*, mayor riqueza.

Al aludir a la riqueza en este contexto, no intento cuantificar un vínculo social como la amistad o el parentesco en términos monetarios. Es necesario trascender la concepción común que vincula semánticamente la riqueza con el dinero y la propiedad, y al mismo tiempo devolverle a la riqueza su ubicación en el mundo sociocultural. Polanyi (2017) criticó tempranamente cómo la ideología de mercado pretendía desvincular la economía de las relaciones sociales, como ente abstracto y autónomo, cuando en la práctica no existe economía separada de la sociedad. En este caso, me refiero a un lenguaje particular para expresar la riqueza, que no deshumaniza la economía en términos de productividad o valores monetarios como predomina en el capitalismo occidental. Así como la contabilidad de los ingresos económicos en el mundo festivo se expresa en número de cajas de cerveza, también se expresa en *aynis*, es decir, relaciones con personas: éstas son formas culturales de expresión de riqueza. La riqueza en su conjunto depende del acceso a redes y cantidad de personas en ellas porque se traducirían en *apjatas* que representan tanto una forma material de riqueza (cervezas y dinero) como una social (acceso a ayuda interpersonal de diversa índole). Ambas son resultado de su pertenencia a una colectividad y al mismo tiempo son potencialmente proveedoras de más recursos por su capacidad de reproducirse en el largo plazo. Por ello, el buen trato, la capacidad de ser sociable y la popularidad son factores importantes para ampliar el círculo social, cultivar más *aynis* y cosechar *apjatas*. En fiestas familiares la diferencia pueden marcarla los invitados, que se harán presentes con su “cariño” en *apjatas* y serán retribuidos en forma de atenciones con buena bebida, comida y un ambiente acogedor durante la fiesta, pero además en el futuro. Como afirmó una entrevistada la idea del matrimonio puneño no es que sea masivo porque quiera ostentar, sino porque un mayor número de invitados significa más ingresos de *apjata*.

Entonces, sí tengo *aynis* pero no me acuerdo quiénes serán. Ya cuando haga mi actividad vendrán, aparecerán. Uno va sembrando, pues. Sembrando, sembrando... también depende de cómo te comportes con la gente, cómo te relacionas. En cuánto a esos *aynis* depende de la persona, cómo eres cómo te relacionas, qué tan sociable eres. Si eres

sociable, colaborador, apoyas... por eso es que tienes aynis. Si no sales, estás en tu casa, tampoco (Julio, 55).

Sí. Claro, mientras más te relacionas, mientras más vas a los compromisos, vas sumando tus aynis por cobrar. Algo así. Claro, algunos llevan la cuenta en los cuadernos, pero yo no tengo cuadernos de a quienes he dado; pero sí me puedo recordar. Pero así yo vea que no he ido, igual los invito porque también es parte de la familia y también quiero que estén ahí. No porque me deben el ayni, les voy a invitar sí o sí (Luz, 40).

La capacidad de establecer relaciones sociales es primordial, al punto de que la sociabilidad de los parientes se proyecta sobre la persona, como formas de compromisos ampliados en *aynis* que se “heredan” a favor de un miembro de la familia. Los *aynis* que los padres tejen a lo largo de su vida pueden ser aprovechados por sus hijos en sus bodas, donde reciben las *apjatas* que le corresponderían a los padres porque se trata de relaciones entre colectividades y no meramente entre individuos. De ahí que tienen lugar “*aynis* heredados”. Estos compromisos permiten que los favores circulen y se muevan de una generación a otra.

No es un gasto en vano. Sobre todo, es más por la cantidad de gente, qué tan popular eres...qué tantos amigos tienes. La cantidad de personas que fueron al matrimonio de mi primo fue porque él es una persona muy sociable, a raíz de eso fueron tantas personas. Por ejemplo, si yo me casara, sé que mi matrimonio inundaría el local porque quizás a mí no me conocen mucho pero a mí papá sí, entonces, con el solo hecho de que conocen a tu padre y fuese bien conocido, más acompañan al padre, más que a los novios. “Ah, se casa la hija de tal. Vamos todos” (...) Yo me iba a casar pero mi papá nos espantó porque sacó una listaza de 500 invitados. Nos desanimamos. Mi papá tiene bastante aynis, es muy conocido mi papá. Y a él que le gusta ir a todas las fiestas, acompañar a todos sus paisanos (Nancy, 42).

Si te das cuenta, es un intercambio nomás. Ahora tú, mañana él. Si haces casar a tu hija, igual. Te tengo que ir a apoyar con algo. Y eso sigue de generación en generación (María, 38).

El capital social encarnado en los *aynis* juega un rol en el ‘enriquecimiento’. En el fondo no difiere mucho de la lógica de la economía campesina andina, donde la fuerza de trabajo humano es un activo primordial por su base en el trabajo agropecuario mancomunado. El acceso a personas y la planificación de la producción para el intercambio demandaron buenas relaciones. En contraste, existe el término *waqcha* como el pobre o huérfano (González Holguín 1952 [1608]) desde tiempos prehispánicos. La asociación entre pobreza y orfandad muestra lo decisivo que es el parentesco porque “sin familia el individuo vale poco” (Ortiz 1992, 104). En contextos rituales contemporáneos, Isbell (1994) ha referido lo mismo en comunidades surandinas, el antagonismo entre el *apu* por su riqueza material pero además su gran red de parentesco, y el *waqcha* como aquel que incluso teniendo bienes materiales, no tiene los parientes

necesarios para cumplir sus obligaciones cívicas y rituales. Hoy en día el parentesco se ha extendido a redes de redes parentesco y paisanaje con la misma función de apoyo recíproco en contextos urbanos y migratorios. La circulación de *apjatas* no se detiene porque beneficia al colectivo y es parte de una implícita obligación de redistribución de la riqueza como un intento por mantener el equilibrio o relativa igualdad de oportunidades. En ese sentido, si generar riqueza implica lazos sociales y redistribución, la riqueza crea comunidad. Sin embargo, estos lazos no garantizan la devolución de *apjatas* ni la riqueza de modo aislado ni automático. Sembrar *aynis* no tendrá frutos si no se crean las condiciones propicias para la retribución, como el mantenimiento de la camaradería y la realización de fiestas donde recibir los dones de vuelta.

Entonces, la expresión cultural de la riqueza en el mundo festivo se da en términos de relaciones interpersonales, prestigio ganado en ellas y la materialidad de las *apjatas* registradas en cajas de cervezas. La riqueza en general es, por supuesto, medida también en capital económico y propiedades, y concebida de modo relacional. Los comerciantes aymaras en La Paz manifiestan que la riqueza es relativa porque se puede ser *qamiri* (rico) en relación a alguien, pero no serlo en comparación con otra persona. Ese carácter relativo también es relevante para diferenciarse culturalmente de otros grupos sociales como la burguesía criollo-mestiza, cuyo consumo cultural dista mucho del suyo por su capacidad de invertir dinero en las fiestas patronales y forjar compadrazgos que le producen mayor prestigio (Barbosa y Chambi 2021). En el ámbito de las prácticas comerciales y productivas de los aymaras Tassi y colegas (2013) indican una tensión entre la circulación de capitales y la necesidad de anclarlos a un espacio, vinculados a una familia o individuos, a modo de acumulación para generar riqueza. El concepto de riqueza y las dinámicas económicas se caracterizarían ahí por el equilibrio de dos condiciones opuestas: circulación (asociada al “capital rotatorio”, invertido en mercaderías comerciadas) y la otra de apego (asociada al “capital plantado” como la tienda y mercadería en exhibición), es decir, entre el movimiento y la interrupción del movimiento (2013, 155–56). Desde mi perspectiva, las fiestas se muestran principalmente como un espacio de movimiento porque es ahí donde se generan y redistribuyen distintas formas de capital que luego serán incorporadas a las dinámicas productivas y de intercambio, con sus propias racionalidades y sensibilidades que, nuevamente, se expresan en términos de complementariedad y antagonismo.

La problematización de la riqueza a partir de las propias nociones de la población es necesaria para entender su posicionamiento social y los frutos de sus prácticas festivo-

económicas. Es lo que esbozo bajo el término de éxito socioeconómico, en tanto implica una mejora de su situación material junto al reconocimiento social, ambos anclados en sus vínculos sociales.

#### **5.4.2. Dinamicidad económica, movimiento festivo**

El movimiento y la confluencia de diversos elementos sintetiza las dimensiones social y económica de las *apjatas*. Su dinamicidad posibilita la ampliación de redes de personas y con ello el potencial crecimiento de su riqueza y éxito empresarial. No se trata solo de reciprocidades, comunes en la organización social de las sociedades andinas, sino de otras prácticas económicas (productivas y comerciales), relaciones interpersonales, símbolos y éticas culturales que aseguran el movimiento. La inversión ha emergido como un factor clave. Invertir es multiplicar y multiplicar es generar riqueza. En estos rasgos radica la relevancia de las *apjatas*, por su capacidad de movilizar personas, recursos y valores para el beneficio diferido de su colectividad. Constituyen una forma de circulación e inversión de dinero: funcionan como “préstamo” encubierto conveniente para evitar intermediarios que restan ganancias finales. Aunque los empresarios altioplánicos no prescinden del sistema financiero oficial -sobre todo para altas inversiones de dinero-, no necesitan inevitablemente bancos que exigen intereses y plazos fijos de devolución. Estos “préstamos” tienen su propia lógica y les permiten disponer de capital para iniciar o abastecer sus negocios, junto a otras formas rotativas de circulación monetaria como los “panderos” o créditos entre paisanos dedicados a las mismas actividades comerciales. Todo esto aporta ventajas para su desempeño económico, un factor que explicaría su éxito frente a otros grupos en Perú. Este sistema paralelo permite alimentar negocios rápida y efizcamente porque genera capital productivo fuera de un sistema legal que demanda otro tipo de control. Las *apjatas* habían pasado desapercibidas por el sistema tributario peruano a falta de leyes que regulen la ostentosa entrega de “regalos” que podrían encubrir lavado de activos, pero en marzo del 2022 se aprobó la norma<sup>72</sup> que exige justificar todo regalo o donación de dinero que supere los 1000 soles<sup>73</sup>. Quedaría pendiente seguir el impacto y

---

<sup>72</sup> *Diario Expreso*. 2022. “Sunat exigirá justificar regalos de bodas o cumpleaños.” 8 de marzo. <https://www.expreso.com.pe/actualidad/sunat-exigira-justificar-regalos-de-bodas-o-cumpleanos/>.

<sup>73</sup> Ello, en respuesta justamente a las famosas bodas en regiones como Puno o Junín, donde los obsequios pueden llegar a sumar cientos de miles de soles, provocando un incremento patrimonial no justificado, según la ley.

desenvolvimiento de la nueva ley, si bien es de esperar que como ante otras, la población altiplánica responda con estrategias y alternativas colectivas.

La dinamicidad aludida forma parte de sus economías, fiestas y cultura en general, como una forma de conceptualizar y actuar en el mundo. Reciprocidad y redistribución se inscriben en una lógica mayor de la organización andina, potenciada particularmente por la población altiplánica en diversos ámbitos de su vida y afianzada en las fiestas con su progresiva presencia pública. Sus fiestas emergen de la experiencia comunitaria de interdependencia económica que hace necesaria la difusión de un ideal de reconocimiento identitario y ayuda mutua.

El movimiento envuelve y crea relaciones sociales que estimulan la reproducción festiva. Aquella suerte de *apjata* de baile y los compromisos ampliados movilizan redes de parentesco y propician el intercambio cultural, extendiendo progresivamente el alcance de las redes e incluyendo a países altiplánicos vecinos. Así la circulación no es solo de capitales, sino de culturas y personas. Aunque he enfatizado el sustrato cultural altiplánico por su forma de hacer economía y las sólidas redes culturales intragrupalas, al mismo tiempo esta población está inmersa en relaciones económicas con actores de otros orígenes como propicia el intercambio comercial. Su rol intermediario siempre ha incluido conectar poblaciones y culturas distintas pero en las últimas décadas el intercambio cultural es más notable a través de sus fiestas, en la medida que su presencia urbana se consolida socialmente, sus negocios crecen y se globaliza su alcance. No se ha mermado la fortaleza y predominancia de las redes económicas al interior del grupo cultural-regional, como fuese estrategia crucial en las primeras etapas de la migración, pero se han abierto más alianzas alrededor. Al crear un sistema donde predomina la circulación, las redes y el intercambio, las economías como sistemas se interrelacionan e interceptan en un proceso global. Los hallazgos en el caso boliviano son aun más evidentes y muestran a escala transnacional y en relaciones interétnicas con empresarios asiáticos que la fiesta patronal sigue siendo un espacio para las prácticas económicas y el contexto propicio para fortalecer los vínculos y generar nuevos proyectos. Subrayan particularmente que sus contornos “dependen de su inserción en redes más amplias de personas y conexiones entre lugares” (Müller 2020, 239).

No se pueden entender las fiestas sin las prácticas económicas de su población, ni sus economías sin su articulación con las fiestas. Diversas investigaciones en el Altiplano boliviano y de su población en contextos migratorios ya han dado cuenta de la importancia de este entrelazamiento (Guaygua y Castillo 2008; Tassi 2010; Quilali

2015; Müller 2020), principalmente a partir de análisis enfocados en las economías comerciales y productivas de los aymaras en su interconexión con diversos actores, espacios y prácticas comunitarias y capitalistas (Tassi 2012; Tassi et al. 2013; Tassi, Hinojosa y Canaviri 2015; Tassi 2017). Aluden a una relación intrínseca entre economía y fiestas, como Gago y su concepto de “ensamblajes”. Estos ensamblajes vinculan feria, taller, villa y fiesta en secuencias genealógicas de complementariedades y contradicciones engarzadas entre sí en las experiencias migratorias urbanas de aymaras, donde la fiesta sería una “economía del frenesí” en la que se crean y negocian la legitimidad de esas riquezas (Gago 2014, 19-20). Los análisis y categorías usadas abundan en la idea de encadenamientos que, en efecto, configuran el fenómeno festivo-económico, y muestran una comprensión afin a los trabajos antropológicos pioneros (y sus numerosos desarrollos posteriores) en sociedades precapitalistas caracterizadas por intercambios de dones, donde las prácticas rituales están intrínsecamente unidas a sus economías. Sin embargo, los estudios existentes sobre el mundo festivo urbano se refieren sobre todo a las fiestas patronales, que aunque son fundamentales y las más visibles en todo el Altiplano, su tratamiento termina eclipsando las fiestas familiares y otras formas de celebración de las poblaciones aymaras. Estas últimas son mencionadas para ilustrar los ubicuos lazos de compadrazgos pero no se registra su valía como parte de un complejo festivo de circulación de capitales, inversiones, valores, disputas por prestigio etc., como yo consigno en el caso peruano. Quizás esta sea una de sus particularidades. Aquí estas fiestas no son accesorias, son muy relevantes y forman parte de un todo integral que he querido esclarecer con el término cultura festiva. Son parte del sistema de *apjatas*, cuyo carácter cíclico no se detiene y se alimenta en todo tipo de fiesta al margen de sus proporciones. Considero que la lógica detrás de las reciprocidades festivas implica una inversión conceptualizada como tal que impregna las fiestas prácticamente a todo nivel. Esta concepción de inversión por parte de la población no está determinada ni necesariamente mediada por relaciones capitalistas, ya que si bien les significa un retorno o beneficio no se reduce a su forma monetaria destinada a la empresa. Las reciprocidades en este contexto significan una proyección a futuro en términos sociales, simbólicos, económicos, políticos, etc. Se *apjata* para retribuir y ser retribuido, es una acción orientada al futuro que se corresponde con la planificación exigida por las condiciones de producción de las sociedades altoandinas. En esos términos, la fiesta como inversión no sería un fenómeno tan nuevo como podrían sugerir enfoques centrados en la masividad de las fiestas patronales que mueven grandes

capitales insertados en el mercado global. En perspectiva histórica, las fiestas responden a y se alimentan de la interdependencia socioeconómica, por lo que se conciben como inversión al margen de su envergadura o su inserción capitalista, como muestran las bodas, bautizos y otras celebraciones menores.

### **5.5. Fiestas, ocupaciones y mercado: otras formas de interrelación festivo- económica**

Además de propiciar el intercambio y generación de capitales, las fiestas en sí mismas crean mercados y nichos de trabajo. En particular las grandes festividades dan lugar a un mercado de bienes y servicios que proveen lo necesario a sus participantes mediante el trabajo de bordadores, músicos, mascareros, fabricantes de imágenes religiosas, artesanos de diverso tipo, etc. Asimismo, las festividades fomentan el turismo, impulsando toda la economía local y moviendo millones de soles cada año.

Los miembros de conjuntos pueden obtener ventajas económicas de su participación mediante el autoempleo en actividades asociadas a los preparativos de las fiestas. Surgen variados emprendimientos individuales o colectivos por el acceso a un número grande de personas vistas como potenciales clientes. Al interior de los conjuntos en Lima se ofrecen servicios de maquillaje, accesorios, venta de pasajes y hospedaje en Puno, además de alimentos y bebidas vendidos durante los ensayos. Algunas iniciativas son parte del empleo previo de sus miembros, otras surgen específicamente para costearse la participación en la fiesta y otras se proyectan más allá de la ocasión como los negocios de artesanías y cervezas con motivos de Candelaria.

El mercado de “trajes de luces” es un tema por derecho propio que merece mayor investigación. Aquí solo esbozaré cuestiones generales. Anualmente se producen miles de trajes originales para Candelaria, pues la competencia por el prestigio hace que en la mayoría de casos se estrene vestuario cada fiesta (comprado o alquilado). Solo algunos trajes de varones que demandan un trabajo muy complejo y delicado de bordado como los personajes de diablada o morenada pueden modificarse y reusarse. Por su alto costo, tienden a ser alquilados, en contraste con los trajes de polleras que tienden a ser vendidos. Las estéticas femeninas merecen una mención especial por su importancia en la economía de la fiesta. La participación de las mujeres en conjuntos de danzas y los gastos en su indumentaria<sup>74</sup> son mayores a los de sus pares masculinos. Sus estéticas se

---

<sup>74</sup> Para participar en un conjunto de morenada el 2019 gasté 2790 soles (incluidos los trajes, accesorios, costos de participación, transporte desde Lima y viáticos en Puno), que equivalen a 3

han desarrollado más y en ellas se concentra el afán de exclusividad e innovación del vestuario cada año. La producción y venta de trajes es parte esencial del mercado festivo, genera muchos ingresos y se relaciona con el crecimiento de Candelaria. Müller ha rastreado los inicios de las inversiones económicas desde que las mujeres empezaron a participar en la morenada del Gran Poder en los años 80 y afirma que ellas introdujeron un sentido de la moda y los cambios en sus estéticas dentro de una procesión religiosa que hasta entonces había usado la misma indumentaria cada año. Esto implicó una alta demanda por telas y vestimenta cubierta por las importaciones chinas baratas que permitieron a los pasantes obtener grandes ganancias y al mismo tiempo mantener los precios accesibles para los danzantes (2020, 247-48). Aunque no tengo datos históricos sobre el rol femenino en estos cambios estéticos para el caso peruano, hoy en día sobresale que tanto la producción y consumo de la parafernalia festiva por parte de las mujeres ha dinamizado sus economías. El mercado de polleras generado por Candelaria es muy amplio, se prolonga hasta el territorio boliviano, cuyas estéticas festivas son apreciadas y emuladas. Paralelamente se crea un submercado de polleras con los trajes originales que no lograron venderse y pasan a ser alquilados en festividades o presentaciones menores en Lima, otras provincias de Puno o surandinas. En ese sentido, la experiencia boliviana tiene un impacto notable, ya que parte de las telas y polleras comerciadas en el vecino país llegan hasta territorio peruano y harían del mercado local también un producto de estos cambios y alianzas comerciales transnacionales.

Los criterios de agrupación en conjuntos y asociaciones de migrantes también muestran los vínculos entre fiesta y economía. Las celebraciones patronales, por ejemplo, pueden articular a personas dedicadas al mismo rubro laboral. Actualmente las ocupaciones y origen regional de los miembros de conjuntos son variados, aunque evidentemente persiste una mayoría proveniente de Puno. El criterio de agrupación primordial entre puneños residentes fuera de su región es el lugar de origen (comunidad, distrito, provincia). De ahí emergen también otras similitudes con base en las culturas productivas y la especialización del trabajo en pueblos andinos.

Diversos pueblos altiplánicos desarrollaron oficios relacionados con la tradición textil, manufacturera y de intercambio de larga distancia, como desarrollé en el primer capítulo. Unos se integraron a la ciudad mediante la confección de ropa y calzado, otros al comercio y el transporte. La especialización en su forma contemporánea puede

---

sueños mínimos en Perú en aquella época (930 soles). Esta cifra asciende actualmente a 706 euros (julio 2022).

haberse dado en el contexto urbano pero refleja además su bagaje cultural y las estrategias colectivas de integración económica. Muchos se especializaron a través de la migración por su despliegue en redes de apoyo, siendo que quienes llegaban primero a la ciudad desarrollaban un oficio luego transmitido a sus parientes y paisanos. Así su agrupación por origen cultural parece agrupación por rubro, dada la correspondencia entre ambos rasgos. A medida que las empresas crecen y se amplía el mercado, la especialización urbana se intensifica. Algunos testimonios ilustran este panorama.

Lo que pasa es que si somos paisanos, nos echamos la mano. Entonces, si tú vienes, por decir, eres conocida mía y me preguntas, yo te voy a decir en lo que yo estoy. Si tú eres una persona que quiere realmente hacer el negocio, entonces te vas a meter de lleno en el negocio que yo te estoy comentando y así poco a poco se va incentivando a que los demás también hagan lo mismo que tú porque ven que tú estás progresando y entonces ellos también. Ahora, si vienen de otro pueblo, igual, entre ellos también se comunican, con la familia, se pasan la voz en cómo les va y ahí comienzan. **Por eso que es sectorizado los negocios.** No vas a ver un yungueño metido en calzados porque como que no estaría con los paisanos, algo así. (...) La mayoría que estamos acá en Lima, estamos en el mundo de Gamarra. Algunos son confeccionistas, exclusivamente de jeans, otros confeccionan puros polos, otros solo se dedican a hacer ropa de niños, otros de niñas, otros de adultos, pero están en ese mundo (Luz, 40).

Es más o menos la misma figura que hay en Bolivia, los gremios. Los gremios textiles tienen su pasacalle, sus conjuntos. Están los carniceros, los abarroteros, el gremio del ferrocarril, transporte pesado, ganadero... ahí van las dinámicas comerciales. En nuestro caso es el textil [Ollaraya] y, de hecho, en Unicachi están los abarroteros. Mi amigo Luis es abarrotero. Juan es de textil, él es de Unicachi. Estamos mezclados pues (Talia, 34).

En los inicios de la creciente presencia de migrantes campesinos en Candelaria, existía esta coincidencia entre origen local y ocupación, correspondiente además con la pertenencia a barrios de la ciudad de Puno. A menudo los vecinos se dedicaban a oficios específicos como los comerciantes de mercados barriales, obreros, entre otros. Fiestas emblemáticas bolivianas como el Carnaval de Oruro y el Gran Poder muestran este rasgo con mayor claridad por su marcada base gremial expresada en la organización en colectivos de transportistas, trabajadores del ferrocarril, comerciantes de diversos productos desde carne hasta electrodomésticos, que conforman fraternidades que mueven mucho dinero en las festividades. En Perú la experiencia de Candelaria no ha tenido la magnitud de la base gremial boliviana, pero tiene semejanzas organizativas en algunos bloques. En los Carnavales de Juliaca participan algunos conjuntos o bloques de morenada conformados predominantemente por comerciantes, transportistas y mineros. La relación entre ocupación y agrupamiento en un conjunto se revela además en la indumentaria, por ejemplo, cuando los danzantes incluyen en esta motivos alusivos a su oficio en las infaltables “matracas” de la morenada (Fig. 16 y 17).



Fig. 16: Niño con matraca de morenada en forma de máquina de coser, perteneciente a confeccionista textil de Ollaraya en Lima, 2013 (DLG).



Fig. 17: Danzante de morenada con matraca de vehículo, en alusión a la ocupación de su bloque de transportistas en Carnavales en Juliaca, 2019 (DLG).

Con el crecimiento de los conjuntos en Puno, sus miembros han cambiado o diversificado sus ocupaciones comerciales como sucede en las morenadas tradicionales de Bellavista y Laykakota ligadas a los mercados de estos barrios. Algunos conjuntos conservan esa base, mientras parte de ellos y otros de generaciones posteriores son ingenieros, abogados o de otras profesiones, y a veces forman bloques dentro de los conjuntos de acuerdo a su nueva ocupación. Este tipo de agrupamiento estrictamente por profesión ocurre en las ciudades como parte de la diversificación de los conjuntos, a su vez posibilitado por el crecimiento poblacional, la ampliación de la oferta educativa y laboral que brinda más alternativas ocupacionales. En general, persiste la convivencia del origen local y especialización laboral en bloques, un tanto más profesionalizada, complementando la base comercial de larga data en el Altiplano.

Las morenadas han surgido así, de los comerciantes. Del Mercado Túpac Amaru, específicamente y luego otros centros de comercio como es San José, etc. incluso pareciera que se han juntado por rubros. Por ejemplo, hay una morenada que se llama "Transporte pesado", obviamente que es de todos los transportistas que hacen eso, incluso transporte internacional. (...) Por decir, un compadre es minero, el otro es contrabandista y son amigos. Desde ahí lo que yo observé es que antes se sentía más el tema de los compadres porque se apoyaban entre ellos. Hacían negocios. Se cerraban. (Ramiro, 33).

En mi conjunto de morenada no hay eso. No es tanto negocio, no son negociantes. Ah, pero eso es en Lima, en Puno sí. No he viajado todavía con ellos, con el bloque de mineros sí, y he visto cómo ellos mueven allá. Como la mayoría está orientado a la ingeniería, tienen pues. El bloque Zorros sí son comerciantes, había gente que tenía camiones o tenían puestos en el mercado, o son esos que alquilan transporte a las minas (Fredo, 42).

La relación entre ocupación empresarial y fiestas se manifiesta también en el culto religioso. Las fiestas patronales son la expresión más clara de ello, la celebración de la deidad religiosa de culto en el lugar de origen. De este modo, las fiestas expresan tanto la religiosidad como la identidad local. El santo patrón o virgen patrona de un pueblo es tan importante como marcador de identidad, que a menudo se nombran sus negocios con esta denominación religiosa (Fig. 18). El vínculo entre negocio y culto religioso como expresión de una cultura propia se hace evidente. Es una manera de vincularse con la divinidad y su cultura, además así dirigen su trabajo y agradecen por el éxito económico a sus deidades. La relación entre religión y economía en la población del Altiplano es vital para entender su cultura en general. En un trabajo conjunto con Jürgen Golte (2014), nos aproximamos a esta relación a través de la figura de las alasitas, que expresarían un "liberalismo aymara-altiplánico" por la conjunción de la divinidad y el trabajo humano en la lógica de su existencia y reproducción, inserta así en relaciones de reciprocidad entre seres humanos y espirituales. Esta conjunción manifiesta que no

existe contradicción entre la búsqueda de riqueza y la religiosidad, entendida esta última en un sentido más amplio y distinto al catolicismo que propugna ascetismo y modestia, lejanos a la ostentación y relación directa con la divinidad en la religiosidad altiplánica. De modo análogo, podría referirme a las danzas y las festividades como ofrendas para agradecer y pedir por el éxito en los negocios. Mucha gente dice bailar o asumir los cargos de organización de las festividades por devoción, por ello también exhiben su prosperidad y éxito logrado. Las danzas y la participación festiva siguen un ideario similar al de las alasitas, porque el éxito en los negocios y la riqueza dependen de la unión entre fe (divinidad) y trabajo (capacidad humana).

Varios análisis muestran el binomio economía-religión expresado en diversos niveles. Sigl ahonda en las danzas presentadas en grandes festividades de La Paz y encuentra un trasfondo común al reseñado por nosotros para los aymaras urbanos.

Los danzantes atribuyen el origen de su riqueza no sólo a la inversión de trabajo o la capitalización del comercio, sino también a la perseverancia y la fe en el patrono generador de la fiesta, fundamento de su ascenso; el ascenso social y la capitalización de los “padres” quienes comenzaron bailando en la fiesta y gracias a la fe y devoción al Tata del Gran Poder y los buenos negocios lograron cambiar su vida, es un modelo a seguir para las nuevas generaciones. Sin embargo, este milagro religioso de riqueza y bienestar no puede atribuirse solo al poder del Tata sino también a la capacidad de hacer negocios en esa red social de la fiesta donde se presentan los actores con capitales económicos concretos (Sigl 2012, 613).



Fig. 18: Pasacalle por festividad de San Miguel de Ollaraya organizado por sus residentes en Gamarra, donde poseen una galería comercial del mismo nombre, 2013 (DLG).

El culto a las “ñatitas” entre comerciantes aymaras en La Paz, va en la misma línea dentro de un universo religioso-ritual estrechamente vinculado a los negocios. La interrelación del objeto-sujeto de culto y las personas se asemeja un poco al del *ekeko* en el Altiplano peruano, por las constantes ofrendas (coca y cigarro, velas y flores) para mantenerlo contento, evitar su enojo y procurar la concesión de los deseos esperados. En las “ñatitas” el culto a los muertos y antepasados como parte de tradiciones prehispánicas es más explícito. Mientras que al *ekeko* se le pide abundancia y prosperidad, de las “ñatitas” se esperan favores más específicos en el desempeño económico de una población particular dedicada a los negocios.

El culto a las “ñatitas” es generalmente un culto familiar, pero también suele ser un culto gremial, donde participan los comerciantes de la conocida feria de la zona 16 de julio, contrabandistas a Desaguadero, Iquique y Charaña, entre otros. Gran parte de estos comerciantes participa ya sea como prestes o como devotos de una “ñatita”; el cumplimiento de ciertos rituales hace posible burlar los controles aduaneros y hacer pasar sin problemas la mercadería que se trae de contrabando (Guaygua y Castillo 2008, 36).

Tassi ha señalado la interconexión del mundo material y espiritual, la economía y el mundo religioso, a los que considera como dos esferas no rígidamente separadas, sino complementarias. Resulta útil su abordaje al concepto de reproducción cosmológica entre la población aymara que afecta a seres humanos y animales, pero también a objetos como dinero y bienes materiales (mercaderías, medios de producción, imágenes sagradas); sin constituir necesariamente la antítesis de las prácticas espirituales. Sus reflexiones sobre la abundancia material de las ofrendas como forma de atraer e interactuar con los seres espirituales ayudan a entender las complejas relaciones entre religión y economía, y se asemejan a varias interpretaciones y comparaciones con el ideario protestante afín a la prosperidad material. Se trata de una relación entre seres humanos y divinidades completamente distinta a las establecidas por el cristianismo moderno, una donde la práctica espiritual es entendida como catalizador de cambios físicos y materiales, y donde las prácticas económicas estarían reguladas por fuerzas espirituales (Tassi 2010, 41-42). Este tipo de aproximaciones exponen la naturaleza integral de la cosmología andina y la articulación entre la producción económica y cosmológica. Lo considero como una forma particular de entender el mundo y la reproducción de la vida, donde lo humano y lo divino se conjugan para su realización. Mis hallazgos y perspectivas coinciden con esta en algunos puntos, pero mi trabajo no se enfoca en el plano religioso en sí mismo, sino en lo festivo de modo integral desde su base en las relaciones sociales en variadas formas de celebración. Si bien no se desvincula

de los fenómenos religiosos, presto más atención a las prácticas, interacciones y valores que ahí se forjan en relación al desempeño económico.

Hasta aquí emerge que la importancia de la cultura festiva en relación a las economías de su población radica en a) Ser un espacio de generación, circulación y redistribución de capitales variados; b) Difundir prácticas y valores socioculturales que promueven el fortalecimiento de vínculos e identidades; c) Conformar un sistema de reciprocidades que trasciende las fiestas en su forma de redes sociales y capitales de inversión; d) Proveer oportunidades de negocios por su capacidad de convocar personas y colectivos, tanto para quienes se benefician del carácter empresarial de ciertos conjuntos como para quienes encuentran un potencial mercado u oportunidad de trabajo; y en suma, e) La capacidad de las *apjatas* de convertirse en una ventaja cultural para su éxito socioeconómico.

## CAPÍTULO VI

### DIFERENCIACIÓN SOCIAL, EXCLUSIONES Y DESIGUALDADES: LAS IMPLICANCIAS DE LA CULTURA FESTIVA EN UNA SOCIEDAD JERARQUIZADA

El fenómeno festivo-económico se inscribe en el contexto histórico y cultural de una sociedad jerarquizada que influye en la diferenciación social interna de su población, pero más claramente en su diferenciación con el resto de la sociedad peruana. Para entender las implicancias de la cultura festiva y el impacto de su éxito socioeconómico para el Perú, partiré de la experiencia histórica precedente al mundo festivo como hoy se conoce y su heterogeneidad. En primer lugar, voy a tematizar la construcción de jerarquías étnicas y distintos tipos de estratificación social previamente existentes expresadas y reproducidas en el mundo festivo. Esbozaré las diferenciaciones internas entre los aymaras para dimensionar la historicidad de estas estratificaciones; y además me referiré a aquellas que atraviesan la sociedad peruana en su conjunto, enfatizando cómo este ordenamiento ha subordinado a la población altiplánica. En segundo lugar, presentaré el contexto más actual donde la cultura festiva crea o reproduce exclusiones y desigualdades. Por un lado, éstas se despliegan en el funcionamiento de los conjuntos como negocios beneficiosos para un grupo relativamente reducido de autoridades en cargos en Candelaria dada la atracción masiva de gente dispuesta a pagar por su participación; y por el otro lado, se manifiestan diferencias en la acumulación de capital en las fiestas, debido a distintos factores como los antecedentes socioeconómicos, la sociabilidad, “aynis heredados” y la experiencia económica-comercial fuera del ámbito festivo, entre otros. El objetivo de este esbozo es discutir preliminarmente el alcance y relevancia de los cambios generados por la población altiplánica para su posicionamiento social más allá de su propia dinámica interna abordada en detalle, es decir, inscribirla en una lectura de los problemas y relaciones socioculturales en el país.

#### 6.1. Jerarquías y estratificaciones históricas

Las jerarquías y diferencias socioeconómicas que competen a la población altiplánica se expresan en su interior y en relación con otras poblaciones y grupos sociales. Las sociedades andinas a lo largo de su historia han estado lejos de la homogeneidad y armonía social que una lectura precipitada sobre las reciprocidades y prácticas comunitarias podría insinuar. Desde tiempos prehispánicos el espacio ritual andino ha

servido para el establecimiento de relaciones sociales e intercambios económicos pero también ha legitimado y producido jerarquías. Los rituales eran indisolubles de sus economías, basadas en principios organizativos de reciprocidad y redistribución, como se observa a través de la *Capacocha*, la ceremonia incaica que Duviols (1976, 11) destacó por “los mecanismos de reciprocidad política, social y económica puestos en juego”. Ahí se intercambiaban bienes y ofrendas, se establecían nuevas relaciones, se solicitaban servicios, se cerraban nuevos contratos. Schroedl (2008) analiza cómo este ritual representaba un medio para difundir la ideología del dominio inca sobre los pueblos andinos, contribuyendo a la consolidación de su poder mediante la negociación política entre el Inca, los grupos conquistados e incorporados al imperio y las élites regionales. Asimismo, Noack (s/f) en su balance historiográfico sobre la *mita*, resalta su estrecha interrelación con los conceptos de reciprocidad y redistribución, cuya legalidad sólo puede entenderse desde la ritualidad. Subraya la existencia de relaciones asimétricas y estratificaciones sociales en estos intercambios, donde la *mita* estaba integrada en una compleja configuración de relaciones socio-rituales en el contexto de explotación del Estado inca sobre las comunidades locales.

Tempranos documentos coloniales confirman la estratificación como rasgo común de las sociedades prehispánicas, con diferencias regionales de acuerdo a variedad de modos de tenencia de la tierra, organización económica y distintas tradiciones y costumbres (Rostworowski 1977, 279). Rostworowski se ocupa de los Hatun Curaca en los Andes, grandes señores que dominaban una amplia región y tenían bajo su autoridad otros jefes subalternos. Esta estructura social prosiguió incluso tras el surgimiento del imperio incaico, ya que era necesaria para dominar extensos territorios, e incluso era posible que el poder de los señores locales se acentuase tras el dominio inca mientras el gobierno central impedía las luchas entre curacas de las comunidades (1977, 249). La autora examina documentos administrativos y judiciales del siglo XVI para abordar los curacazgos y encuentra que el vocablo adecuado en castellano es el de “señorío”, con un sentido jerárquico como parte de una sociedad estratificada. A través de los primeros diccionarios en quechua y aymara, identifica términos que aluden a esta estratificación con orígenes en términos de parentesco. Encuentra así 28 voces masculinas en aymara en el diccionario de Bertonio.

Notamos una distinción entre *Reyno-Ccapara Cancaña* y Señorío *Apu Cancaña*; las diferencias económicas se aprecian con la palabra *Hisquiaquiri* el hombre rico o noble. Se distingue un señor propio y natural, de un cacique o *Mayeo* intruso. Encontramos voces para diversas suertes de criados que muestran un variado *status* de servidores. Por último

nombran al prisionero de guerra y al esclavo comprado *A lata* que quizá era una adaptación para señalar esclavo según las costumbres europeas (1977, 255).

Los términos aymaras para designar las jerarquías sociales en voces femeninas son más numerosos que los del quechua pero menores que los masculinos, 8 en total que van desde *Thalla Ccapkhomi* aludiendo a la reina y mujer del señor principal del pueblo, hasta *Supari*, la sierva, esclava o criada (1977, 256). Posteriormente, Thomson (2002) reconstruye las raíces históricas de las estructuras organizativas y políticas de las comunidades aymaras de la región de La Paz a partir de sus luchas en el siglo XVIII, incluyendo a la (hoy) provincia peruana de Chucuito por su pertenencia a la Audiencia de Charcas y sus semejanzas con dinámicas políticas propias de las provincias pacañas. Se enfoca en las relaciones de poder que atraviesan las normas, funciones e instituciones políticas, con especial énfasis en el cacicazgo, que le permiten comprender los ejes de jerarquía, diferenciación y solidaridad; y la legitimidad, representación y mediación comunitarias (2002, 10). El autor indica el doble papel económico de los caciques que, por un lado, participaron activamente en el comercio colonial y acumularon sustanciales fortunas personales; y por el otro, a cambio de su acceso privilegiado a tierras y fuerza de trabajo comunal, estaban obligados por las normas tradicionales de reciprocidad a mostrar generosidad mediante favores personales, ayuda a los necesitados y subsidios en tiempos de necesidad o mala cosecha. Los caciques además expresaban rasgos de aparente ambivalencia cultural, ya que legalmente eran considerados *indios* por su ascendencia de nobleza indígena pero al mismo tiempo eran parte de generaciones de matrimonios mixtos con familias mestizas y criollas, además de vivir, vestirse y profesar la fé católica como los españoles (2002, 30). Como su autoridad se fundaba en adscripciones hereditarias, tenían un gran interés en las genealogías, y su poder se reforzaba por los méritos y servicios prestados al soberano, para lo cual el uso de códigos coloniales españoles (servicios militares prestados por sus antepasados, trabajos de construcción, etc.) fue el principal respaldo de sus demandas. Asumieron también el “código de honor” definido por la superioridad frente a los vencidos para distinguirse de los *indios* “plebeyos” y buscaron distanciarse de estos usando discursos coloniales que los calificaban como patéticos, irracionales e incivilizados (2002, 38–40). Con la crisis del cacicazgo y la progresiva asunción de roles políticos importantes por parte de las autoridades subalternas comunales, el sistema de cargos organizado flexiblemente bajo principios del *ayllu* adquirió preponderancia y contribuyó a la devolución del poder a la base comunal, marcando un cambio de la previa concentración del poder en la cima,

hacia su dispersión y redistribución a espacios y agentes comunales (2002, 273). Thomson concluye que la transformación en la organización comunal otorgó un mayor contenido democrático a las relaciones sociales y un margen más amplio de autonomía política, aunque esta no fue ilimitada ni significó la supresión de todos los ejes de jerarquía, por ejemplo, la dominación masculina en otros ámbitos de las relaciones de género, las jerarquías generacionales y socioeconómicas.

Para el siglo XX, Albó (2016b) resalta la permanente tensión entre el lado solidario y el lado divisivo de los aymaras, expresado principalmente bajo la forma de faccionalismo o conflictos entre grupos. Lo que el autor nombra como la paradoja aymara se relaciona con las dinámicas referidas previamente sobre las prácticas de competencia y cooperación que se despliegan en las reciprocidades festivas, que a la vez manifiestan y crean distinciones socioeconómicas. Esta coexistencia de polos opuestos se inscribe dentro de la organización social y simbólica aymara, pero es también parte de constantes panandinas de oposiciones complementarias. Como destaca Albó, la unidad se da sobre todo a nivel de pequeña comunidad pero puede decantarse en divisionismo cuando los intereses de un grupo al interior o externo entran en conflicto con los de otros (2016b, 451). Así se relativiza el comunitarismo a secas, o más bien, se muestra la variación de las relaciones e intereses entre grupos, y del equilibrio entre los dos polos. La diversidad interna a nivel de comunidades se evidencia además en las posteriores experiencias migratorias. En los 70s el autor indicaba que los aymaras residentes en La Paz pertenecían al sector terciario de servicios o al rubro comercial, algunos de los cuales al ver bloqueadas sus aspiraciones de ascenso urbano volvían al campo pero “ya desde otro nivel social superior”; por lo que casi por necesidad vivían a costa de los campesinos al punto de convertirse en sus directos explotadores (2016b, 462). Por otro lado, también menciona el surgimiento de varios estratos intermedios con distintos niveles de “mestizaje racial y/o sociocultural”, donde se crean nuevas versiones de una cultura y organización parcialmente aymara. En ellas, la articulación entre el mundo aymara y criollo pasaría a primer plano dada la progresiva incorporación a la economía de mercado y la creación de otras vías de prestigio centradas en la acumulación individual de riqueza más que en el reconocimiento a los cargos y servicios comunales (2016b, 471). La propia estructura interna de las sociedades aymaras precolombinas y los cambios experimentados en su historia dan cuenta de diferenciaciones socioeconómicas y su impacto en sus poblaciones actuales. Estas

estratificaciones, además, se conjugarían con las de la sociedad colonial y republicana mayor que las ubicaba en una situación subalterna.

El Perú desde su formación como república nació de una sociedad multicultural profundamente jerarquizada. A las diversas poblaciones nativas previas a la colonización se sumó un complejo sistema de castas basado en categorías raciales y nuevos grupos conceptuados como producto de un *mestizaje* entre andinos, españoles y afrodescendientes traídos como esclavos. Además de la diversidad cultural, aunque esta se viera simplificada y subsumida bajo la categoría jurídica de “indígena”, se sumaban las diferencias sociales por el desigual acceso al poder y recursos económicos en el marco del aparato colonial. Este trasfondo colonial no cambió significativamente en la posterior república, sino arrastró una estructura política, social y cultural que establecía jerarquías entre distintas poblaciones, a menudo fragmentadas y sin mayor reconocimiento de pertenencia más allá de referentes étnicos, regionales o locales específicos. Aún en nuestros días se perciben diferencias sociales en todos los niveles, incluso entre parcialidades del mismo pueblo (‘campesinos ricos’ y ‘campesinos pobres’), provenientes de una antigua estratificación social basada en el acceso diferenciado a la tierra y ciertos privilegios heredados de la colonia a grupos particulares.

De este escenario al inicio de la República del siglo XIX surgen concepciones geográficas y culturales también jerarquizadas trasladadas a las poblaciones. Orlove investigó la creación de una visión tripartita del territorio peruano dividido en regiones naturales, - costa, sierra y selva-; que emerge como un discurso bajo el cual los Andes constituyen un obstáculo para la interconexión de las distintas regiones, y con ello para la integración nacional porque impiden la circulación de bienes y personas hacia la costa (1993, 321). La altitud se presenta como criterio de clasificación del territorio y se produce una asociación entre los Andes y los indígenas; donde la región sería su lugar natural y éstos solo pertenecerían a esta zona. Por ello, tanto las montañas como los indígenas eran vistos como el gran obstáculo para la narrativa del progreso. Se sentaron las bases para una “geografía jerarquizada y racializada”, cargada de significados culturales atribuidos a cada espacio aun en la actualidad (Ames 2010).

A esta visión tripartita del territorio se sumaría otra triple división en categorías raciales rastreable desde los debates del llamado “problema del *indio*”. Para las clases cultas y urbanizadas del Perú desde la Independencia, lo indígena era visto y presentado como paisaje estático y mítico. De esta construcción ideológica se desprende la imagen más común de la sociedad peruana, “como constituida por tres segmentos demográficos

biológicamente discernibles: el indio, el mestizo y el blanco” (Fuenzalida 1970, 16). En esta concepción la “raza” delimita y determina los grupos y sus comportamientos, siendo el *indio* quien ocuparía la escala inferior por incivilizado y abyecto.

De acuerdo a Fuenzalida, posteriormente se difundieron nuevas conceptualizaciones entre las élites peruanas, como “la tesis del dualismo” concebida originalmente a inicios del siglo XX como explicación para los problemas de desarrollo en Indonesia y luego generalizada por sociólogos y economistas para el denominado “mundo subdesarrollado”. José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, sería uno de los primeros en adoptar esta idea para el Perú.

Aplicada al Perú, la conceptualización “dualista” nos conduce a la imagen de un país conformado por dos segmentos desarticulados. El uno dinámico, moderno o por lo menos modernista, abierto al cambio y a la innovación y propenso a la industrialización. El otro, estático, tradicional y conservatista, agrícola, y preindustrial. El más antiguo de los ideólogos peruanos cautivados por esta perspectiva, opera ya en 1928 una versión simplificada en la que el segmento dinámico se localiza en la costa y en la capital política del país, mientras el estático se identifica con la sierra andina. El primero se integra por las minorías blancas y del mestizo urbano, el segundo con la mayoría indígena y el mestizo provincial (Fuenzalida 1970, 21-22).

Del enfrentamiento de lo que se consideraban dos razas y culturas en el Perú de la época, surgiría una mezcla al menos parcial bautizada como *mestizaje* y vista como posibilidad de una nación. No obstante, el conflicto no se solucionó por completo y persistieron divisiones profundas que se cristalizaron en las tensiones entre *indios* y mestizos. Puno como región es un ejemplo relevante de estos múltiples tipos de estratificación y de la situación del *indio*, pues era considerada como parte de la “mancha india”, la zona comprendida por los departamentos de Ancash, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno, en los que se concentraba la mayoría de la población peruana de habla quechua y aymara (Fuenzalida 1970). Ya entre los años 50 y 60, autores como Bourricaud, entre otros, manifiestan la formación de un estrato social intermedio con el paso del *indio* al *cholo* como una categoría más bien cultural y dinámica que implica cierta movilidad social derivada del cambio ocupacional de los *indios* por su experiencia de migración en las ciudades.

El indio no tiene ninguna oportunidad de acceso, en cuanto indio, al grupo dominante; desprovisto de calificaciones profesionales, está condenado a tareas subalternas. Pero supongamos que, por suerte o mérito, haya ganado algo de dinero y se haya instalado en una pequeña tienda; entonces deja de ser indio y se convierte en cholo. (...) todo indio un tanto desenvuelto, que hable castellano, que haya viajado por el país, no solo es un cholo para los demás, sino que el mismo puede reconocerse bajo esta denominación. El cholo es el indio en vía de ascenso y cambio (Bourricaud 2012, 21-22).

Sin embargo, el término *cholo* se usaría de modo peyorativo para referirse a un grupo emergente al que se le atribuía un nivel social inferior por su origen rural o provincial. Si bien la categoría de *cholo* matizó las generalizaciones y otorgó con claridad un carácter sociocultural a la lógica estratificadora, la diferenciación en términos dicotómicos o tríadas no reflejaba adecuadamente la diversidad de la sociedad peruana. Mediante el estudio de diversas comunidades andinas, Fuenzalida destaca que independientemente de la región y la época, la sociedad rural era representada por lo menos dos categorías jerarquizadas a las que se atribuyen importantes distinciones culturales, sociales y económicas designadas con términos raciales. Además, si se las considera a escala nacional, dichas categorías engloban una gran heterogeneidad, variabilidad interna e imprecisión definitoria (Fuenzalida 1970, 62). De modo que es casi imposible determinar dónde termina exactamente lo *indio* y empieza lo mestizo.

Las tensiones entre el grueso de ambas poblaciones, no obstante, se expresaban en las experiencias de desigualdad que tuvieron lugar en las haciendas. El sistema de haciendas constituye también una de las principales formas de diferenciación derivadas del régimen colonial y fue fortalecida en la República hasta su disolución con la Reforma Agraria a partir de 1969. Consiste en un tipo de apropiación privada de la mano de obra de los *indios*, que vivían en condición de dependencia y subordinación por parte de los mestizos o *mistis*. La creación del sistema de haciendas en la tardía Colonia fue una nueva forma de dependencia sobre la población indígena, quien entregaba su fuerza de trabajo a cambio de una compensación ficticia que le permitía cultivar tierras para su subsistencia dentro de los límites de la hacienda, pero sin gozar del producto de su trabajo destinado para el dueño de la hacienda (Golte 1975, 252). El tributo en especies anteriormente establecido al inicio de la Colonia se transformó en tributo en dinero, obtenido de los indígenas como pago por su trabajo en las haciendas -además de minas y/o talleres. Este pago, sin embargo, no constituía un trabajo asalariado ya que la relación entre patrones y trabajadores era determinada por una relación de dominación entre colonizadores y colonizados (Golte 1975.) Este tipo de relaciones de poder continuó durante la República en las zonas altoandinas como Puno. Con las migraciones y el crecimiento del mercado capitalista, los criterios de estratificación basados en atribuciones étnico-raciales se matizan y se sustituyen progresivamente por el nivel de ingresos económicos; bajo los cuales los grupos históricamente marginados se encontrarían en posiciones intermedias entre la clase media y baja. Se da paso a un escenario donde la ocupación, la riqueza y el consumo tienen más relevancia como

factores de estatus. El vocabulario se transforma y en las ciudades más grandes va perdiendo sentido hablar de *indios*, mestizos o blancos, salvo determinadas circunstancias. Se habla más bien de clases medias, altas o bajas; de profesionales, obreros, campesinos o comerciantes; de ricos o pobres.

El crecimiento y la movilidad de la población modificaron la relación entre los distintos sectores del país. Se dio lugar a una interacción continua y más fluida entre campo y ciudad mediante la influencia mutua de su gente, por el mantenimiento de vínculos con sus lugares de origen y su participación como mediadores de los cambios sociales, económicos y políticos en las comunidades andinas; cuestiones ejemplificadas en los estudios de migraciones ya desde los años 60 (Fuenzalida et al. 1968; Celestino 1972; Golte y Adams 1987; Paerregaard 2000). Sin embargo, persisten visiones dicotómicas que equiparan lo moderno y dinámico con lo urbano, y lo estático y atrasado con lo rural. Las ideas jerárquicas, aunque con nuevas etiquetas, siguen presentes a nivel de las representaciones e imaginarios. Esta persistencia se debe en parte a que aún en el siglo XXI la cobertura de servicios públicos y la presencia del Estado en las zonas rurales son precarias en comparación con las urbes, lo que alimenta esa percepción de lejanía y atraso. Además estas etiquetas son muy convenientes para los grupos de poder que se benefician con las exclusiones sociales. Las brechas sociales y la desigualdad son reales y favorecen viejos prejuicios que atribuyen superioridad e inferioridad a diversos lugares y grupos humanos. Históricamente estas fragmentaciones y estratificaciones sociales han influido en el movimiento de la población, produciendo grandes cambios culturales y un reacomodo de las jerarquías sociales aún en proceso.

## **6.2. Migraciones, asociaciones y danzas como expresión de un país escindido**

### **6.2.1. El proceso de inserción social**

Desde las primeras migraciones de Puno a Lima emergían diferencias sociales y culturales en las formas de organización de la población, quienes formaban asociaciones o clubes de migrantes de acuerdo a criterios de clase y origen cultural. Las asociaciones tendían a reflejar por un lado, la estructura socioeconómica de los pueblos de origen a través de agrupamientos de campesinos, otros de mestizos, etc.; mientras por el otro lado, reflejaban la ubicación político-administrativa con base en comunidades campesinas, distritos, provincias y departamentos (Altamirano 1984). De hecho, la condición de dependencia y desigualdad fue también un factor de migración. Golte y

Adams (1987) mostraron que habitantes del Altiplano, el caso de los *indios* de Asillo (Azángaro), conceptuaban su migración hacia Lima como emancipación de los *mistis*. Estas diferencias socioculturales entre *mistis* e *indios* influyeron en sus respectivos procesos de inserción urbana. Ya en la ciudad lograron insertarse como grupo corporado mediante sus redes de apoyo mutuo en busca de la independización económica. Altamirano (1988) sostiene que la pobreza entre los aymaras en Lima es una reproducción de su pobreza en su zona de origen, es decir, la migración de los más pobres no significaba un cambio cualitativo en su condición económica en el campo. Según él, el principal responsable de la reproducción de la pobreza rural sería la gradual incapacidad de la ciudad para absorber laboral y socialmente a los migrantes. En este escenario la ciudad es un reflejo del estado y sus instituciones que son insuficientes ante el “desborde popular” (Matos Mar 1986), dando lugar a la emergencia de la llamada economía informal, como básicamente una creación de los pobres para su subsistencia. La tesis de Altamirano es sustancial al aludir las diferencias socioeconómicas entre los aymaras y cómo intervienen en su inserción a la ciudad, cuestionando el supuesto generalizante de la migración como vía de ascenso social. Desde mi punto de vista, sin embargo, hay que considerar que su estudio se realizó entre los aymaras más pobres en la década de los 80, época en la cual incluso para el grueso de la población aymara aún no se vislumbraban claros signos de una movilidad social. Esta se lograría tras años de trabajo en principio dependiente y precario, que progresivamente terminaría en la creación de pequeños negocios propios y posteriores sociedades empresariales, cuyos frutos empiezan a percibirse desde mediados a fines de los 90 (Huber y Steinhauf 1997; Suño 2008; La Cruz 2010) y que son más visibles hoy.

Estudios previos proveen evidencias de la heterogeneidad de estos migrantes, siendo posible que los vínculos de reciprocidad den pie a una diferenciación de clase.

También cabe advertir que el grupo de migrantes no necesariamente funciona como grupo homogéneo, o como si tuviera la igualdad como meta. Es particularmente interesante que en los casos en los cuales se forman talleres, manufacturas u otros grupos de cooperación directa entre migrantes, estos en casi todos los casos observados resultan base de una diferenciación de clase entre los participantes, velada por relaciones de ayuda mutua, de contraprestaciones en obligaciones de parentesco, que sí obligan al dueño a un tipo permanente de tutelaje, pero por otro lado permiten relaciones de trabajo no remunerado, de remuneración en especie, trabajo por especie, etc. (Golte y Adams 1987, 60-61).

Si bien los vínculos de parentesco y paisanaje son una ventaja para su integración urbana, paralelamente su carácter de relaciones personales influyen en las condiciones de trabajo. La relación empleado-empleador podría resultar en desventaja para los

primeros. Tales hallazgos coinciden con posteriores sobre migración de puneños en Huancayo. Condori afirma que los nuevos migrantes que llegan a trabajar en negocios de sus paisanos muestran el patrón: “no les interesa mucho el sueldo, sino el aprendizaje”, ya que el fin es aprender el oficio para independizarse. El sueldo es mixto, con ganancia a destajo más hospedaje y alimentación, facilitando el ahorro para un capital de negocio propio a futuro. La esperada independización sucede con el apoyo y asesoramiento de sus familiares empleadores, lo cual mantiene entre ellos una red activa de frecuentes intercambios comerciales de materia prima y referidos al negocio; además de participar conjuntamente en actividades sociales del grupo de origen e incluso llegando a establecer relaciones de compadrazgo (Condori 2011, 123). Esta flexibilización de las condiciones de empleo, en tanto derechos y obligaciones, puede dar lugar a situaciones de precariedad laboral como poca remuneración y exceso de horas de trabajo. No obstante, en un contexto de redes como motor del ascenso social junto a una fuerte ética de trabajo; un sueldo bajo y largas jornadas tienden a relativizarse o justificarse desde ambas partes debido a su relación previa, sus supuestos fines pedagógicos y porque no sería una excepción dirigida a los nuevos trabajadores, sino una experiencia compartida a la que todos se someten al principio o lo han hecho en algún momento. Todos los involucrados en estos negocios laboran muchas horas al día, hecho incluso señalado como “autoexplotación” en un estudio temprano (Quiñones 1989). La cercanía entre empleadores y empleados implica, asimismo, su interdependencia y un vínculo que no se rompe como en otros contextos laborales de relaciones impersonales, donde la inexperiencia de los trabajadores es vista como oportunidad para sacar provecho de su tiempo y remuneración.<sup>75</sup>

### **6.2.2. Patrones de asociación y diferenciación entre migrantes**

La cohesión e identificación de los migrantes puneños a menudo se circunscribe a nivel de pertenencia a pueblos o provincias específicas, dadas las marcadas diferencias de clase y etnicidad. Por ello, los patrones de migración y formas de agrupación entre *mistis* e *indios* difieren, a pesar de la procedencia del mismo lugar.

---

<sup>75</sup> Desde afuera suena como el popularizado discurso peruano sobre “pagar derecho de piso”, consistente en la demanda de trabajo extra o más difícil al nuevo empleado para ganarse el derecho de trabajar ahí y mejores condiciones posteriormente. Ocurre tanto en instituciones públicas como privadas, donde la iniciación decanta en formas de explotación y la justificación informal de las precarias condiciones de trabajo.

El trabajo de Bruno Medina, quien fuese presidente del Club Departamental Puno (2019), documenta la formación de las asociaciones de migrantes puneños en Lima de acuerdo a distintos estratos y orígenes culturales. Narra cómo cada una de estas instituciones representaba a distintas clases sociales; siendo el Club Departamental Puno el de la clase alta, la Asociación Brisas del Titicaca englobaría a los profesionales de clase media y finalmente La Central (derivada de la inicial Central de Instituciones Puneñas), reunía a instituciones de la gente de clase baja o “popular” como los migrantes de la segunda y tercera ola dedicados al comercio ambulante, limpieza pública, mercados y luego a la confección de ropa en lo que hoy es el emporio comercial de Gamarra.

Hay que destacar que en los años 50-60s en Lima vivían muy pocos puneños. Quienes tenían su residencia o vivían en Puno era gente que tenía la capacidad de hacerlo. La gran migración puneña a Lima, una de las más grandes, se da después de la Reforma Agraria en los años 70s, y con esa migración venimos nosotros como mucha gente. Pero en los 50-60s, quienes fundaron el Club Departamental Puno y compraron este local fueron gente que tenía capacidad económica, como hacendados y autoridades como diputados, senadores, médicos, doctores de la Corte Suprema, personas de mucha importancia e intelectuales que han dejado huella en el tiempo (...) Naturalmente en Lima se ha reflejado el estatus socioeconómico que en esos tiempos se vivía en Puno, obviamente con muy marcadas diferencias entre clases sociales, lo cual, para esos tiempos, determinó fuertemente que aparecieran esas 3 principales instituciones iniciales. Como decía, el club departamental formado por gente con mayores ingresos económicos y durante el buen tiempo han hecho muy buena actividad social, cultural pero también elitista y discriminadora. Eso dio origen, por ejemplo, y no tenemos miedo de contar esa historia porque es una verdad, aquí era difícil en el club departamental que ingresaran sikuris, o que se hiciera socio alguien que se apellidara Condori, Choquehuanca o Mamani. Muy difícil era, simplemente a esta institución tenías que entrar con corbata, sino no ingresabas. Entonces, paralelamente a eso por naturaleza se formó la primera institución de puneños en Lima, de carácter popular, fue la Central de instituciones puneñas, la misma que se fundó en 1957, antes del club departamental Puno. (...) La clase media no se juntó ni con el club departamental ni con la asociación de instituciones puneñas, que era la gente reunida en torno a Gamarra, de los ambulantes, de los comerciantes; pero siempre había habido una clase media no solamente de Puno, especialmente provinciana, que por no haber vivido en Puno se sentía aislada. Ellos se reúnen a través de un centro musical que se llamaba Brisas del Titicaca en el año 61-62, y este centro en el año 65 se convierte en la AC Brisas del Titicaca donde se recepciona a los profesores, a los profesionales, gente de clase media en general, abogados. Mientras que la gente del campo se reunía en torno a la Central Folklórica Puno.

(...) Hoy por hoy que ya estamos más o menos a 50 años de la Reforma Agraria ha cambiado bastante eso, pero no deja de ser una especie de revancha histórica. Aún en parte se mantiene eso después de los años, quizás más fuerte porque tanto en Lima como en Arequipa, especialmente, quedan muchísimos rezagos de lo que fue el gamonalismo en Puno, fue determinante en 100 años, 200 años. Aún muchas personas se creen de alta alcurnia, como los otros se creen desplazados, y ese enfrentamiento social todavía se mantiene de algún modo (Bruno Medina, comunicación personal, marzo 2019).

En la misma dirección, son evidentes las tensiones y diferencias sociales entre las asociaciones de migrantes de Juliaca en Lima, entre quienes llegan primero desde zonas rurales como Lampa hacia Juliaca y posteriormente migran a Lima (o sus descendientes),

que tienen una ocupación artesanal, y migrantes de origen hacendado y extranjero.

Son asociaciones independientes [de Juliaqueños], pero a veces coincidimos en un solo sitio. No es una cosa como que no, con ellos no nos juntamos. De parte de ellos hay un poquito de resistencia a juntarse con nosotros, pero eso son solo algunos, el resto lo hace normalmente. A veces nos dicen “ah no, los mistis tienen su fiesta en Brisas”, Los mistis quiere decir los blanquitos. “En cambio nosotros, acá nomás en San Miguel”. Ahí tienen un local que alquilan, entonces son muy pocos los que vienen. Pero sí hay algunos con quienes tenemos una buena relación, nosotros no nos hacemos problemas de nada. (...) Ellos hacen su parada muy aparte el primer domingo de febrero en el centro de Lima y de ahí se van a la Central. Nunca hemos participado, no nos han invitado, nosotros sí le invitamos pero ellos dicen que no se juntan con los mistis. Ellos piensan que nosotros los miramos por encima del hombro, lo cual no es así. Lo que pasa es que hay mucha gente que se llena se complejos y eso a mí no me gusta. Para mí todos son iguales (Arturo, 55).

Las diferenciaciones sociales de carácter jerárquico permanecen y son transversales a toda la población. Algunos siguen hablando de *mistis* o *cholos* aunque las condiciones socioeconómicas de la población del Altiplano, sobre todo en Lima, han cambiado. Aymaras de origen rural pueden ser aún vistos como *indios* por los puneños de ciudad, a quienes algunos de los primeros reconocen aún como *mistis*. En la provincia de Yunguyo, el distrito del mismo nombre es mejor considerado por su magnitud y carácter urbano, en contraste, por ejemplo, con los otros distritos de Ollaraya o Tinicachi. Existen también diferencias sociales entre paisanos de Ollaraya, entre la parte alta y la parte baja del mismo distrito percibidos entre sí como ricos y pobres, respectivamente. Hay cierta preeminencia de expresiones festivas según su origen urbano o rural: las bandas de bronces frente a las de *pinquillo* (instrumento de viento similar a quena) que interpretan música “autóctona” tienen más prestigio, lo mismo que las denominadas “danzas mestizas” urbanas frente a las “autóctonas” provenientes del campo. Se pueden ver estas continuidades también en la rivalidad que hay entre Puno y Juliaca. Aunque ambas son ciudades, parte de los puneños ciudadanos tiende a inferiorizar a Juliaca por su crecimiento “desordenado” y el comercio omnipresente desde la numerosa llegada de migrantes rurales, un panorama asociado al atraso. Con ello contrasta el lado más señorial de Puno, conservador de sus tradiciones y patrimonio locales, junto a su rol como centro administrativo de la región. Sin embargo, esto no excluye una percepción jerárquica sobre los migrantes en Juliaca por parte de “juliaqueños antiguos”, que asocian la misma idea del desorden e informalidad con aquellos, y señalan sus derroches y gusto por las fiestas como excesivos. Oí expresiones así que parecían encerrar añoranzas de un pasado de élites hacendadas y población europea que habitaba la ciudad, en contraste con la nueva población juliaqueña proveniente del campo.

Frases populares como “mientras Puno danza, Juliaca avanza” son muestra de

esta rivalidad y afán de distinguirse mutuamente, por el lado de Puno desde el 'folklore' y las tradiciones locales, y por el lado de Juliaca desde su crecimiento económico. Aunque paralelamente existe también competencia entre sus festividades más grandes, el Carnaval de Juliaca y Candelaria en Puno; en los últimos años Juliaca intenta posicionarse mejor en el ámbito festivo y cultural donde destacan las iniciativas del investigador juliaqueño René Calcín por recoger la historia antigua de su ciudad para equipararse con Puno, según algunos puneños.

### **6.2.3. Proyección de la estratificación social en los conjuntos**

Junto a las asociaciones como reflejo de las brechas sociales, la música y danzas expresaban también diferencias de clase y étnico-raciales. Las representaciones y la creación misma de categorías de diferenciación sociocultural mediante la danza y la música son una constante en las sociedades andinas. La investigación de Mendoza (2001) sobre las comparsas de danzas rituales en Cusco muestra cómo estas redefinen constantemente distinciones étnico-raciales, de género, de clase, y generacionales mediante la actuación ritual y sus asociaciones. La autora se centra en cómo la actuación de la danza encarna categorías socioculturales vinculadas al poder, la modernidad y la autenticidad, creando un espacio donde la gente identifica sus diferencias, de modo que tienden a la reformulación de las relaciones de desigualdad y subordinación a las cuales estas diferencias se vinculan.

Puede verse en el caso de los *sikuris*, por ejemplo, sobre el cual en la experiencia del referido César Suaña, esos años: "tocar la zampoña en Puno era sinónimo de ser obrero, zapatero, panadero, ser de los estratos sociales bajos". Eran los obreros en Puno y luego los jóvenes universitarios que migraron a Lima en los años 70, quienes cultivaban la música del *siku*, nombre original de la zampoña. La música y la población que la cultivaba eran marginadas, vistos como *indios* u obreros pobres en las ciudades. Era una expresión que, aunque se la identificaba con la cultura aymara "autóctona", se reproduce en el área urbana (Ichuta 2003). El fomento de los *sikuris* por parte de estos jóvenes ocurrió justamente en un contexto migratorio, en una suerte de proceso de revaloración de las propias raíces culturales. Suaña manifiesta que este sentir se trasladaría luego a los barrios de la ciudad de Puno y produciría un renacer del *siku*.

Estas manifestaciones artísticas y culturales eran ubicadas dentro de una jerarquía atribuida a la población o grupo social ejecutante. Las clases altas en Puno, ya

desde inicios del siglo XX, disfrutaban de las estudiantinas y bailes como la pandilla en fiestas de carácter señorial con los vecinos de la ciudad, comparsas de carros alegóricos y recepciones de baile en clubes durante las celebraciones de Candelaria (La Serna 2016). A su vez rechazaban lo de origen campesino, *indio* o propio de las clases bajas, como los *sikuris* y la morenada, que eran especialmente populares y representados en espacios públicos. En ese sentido, estas manifestaciones festivas recrean y dan forma también a un sistema de diferenciación existente en la sociedad.

El club Departamental Puno no te bailaba las danzas de acá como Kullawada, nada. Se reunían, tocaban la... hay una anécdota del Chapcha Barboza, que baila el Cajelo, él cuenta con dramatismo una actividad que había en la década del 40. Dice que de los conjuntos de sikuris, uno de Ácora fue al Club Departamental Puno el día 3 de noviembre en horas de la noche para celebrar el aniversario de Puno y no los dejaron entrar porque eran indios. Entonces tuvo que apelar a José Antonio Encinas, lo llamaron a él y los hizo entrar. En la madrugada cuando ya estaban todos tomaditos, todo el mundo bailaba, inclusive la gente que se opuso a que entraran, porque así era pues marcado el racismo y las clases sociales. Clarito, en el arte también estaba diferenciado. Los sectores acomodados vinculados a los terratenientes y gamonales preferían las estudiantinas. Los sectores cholos la morenada, la kullawada, la waca waca. Y los indios o clases más bajas, el sikuri<sup>76</sup> (César Suaña, comunicación personal, febrero 2019).

La danza de pandilla en Puno fue desde sus inicios una expresión propia de las élites pero posteriormente con la institucionalización de los conjuntos, exhibe también diferencias de clase y estatus. Lybia Béjar, cultora y difusora de danzas puneñas, en especial de la pandilla, cuenta cómo la gente se agrupaba en torno a dichos criterios, con diferencias muy marcadas persistentes hoy en día, pero en menor medida.

Es bien bonito la pandilla en los carnavales. Ya cuando se institucionaliza, salen los grupos como Lira, Unión, etc. Para empezar, en estos días de preparativos hay parejas, entran a bailar las personas encumbradas, el doctor, el alcalde, qué sé yo, los médicos, ya integran. Uno que otro va a diferente conjunto pero la mayoría se concentra en el grupo Lira. Lira es un conjunto con sombrero blanco, ese nace con los abogados, doctores, etc. La Unión Puno es del mercado, la frutera, las vendedoras, así empiezan los grupos. (...) Antes había 3, 2 conjuntos. Eran el Lira y el Unión Puno del mercado. Y había una rivalidad. Como quien dice, aparentemente había compadrazgo y todo lo que quieras pero en la práctica siempre había... la Lira de los doctores, y la Unión pues, de las cholas, las placeras (Lybia Béjar, comunicación personal, febrero 2019).

En una sociedad tan estratificada y hostil como la peruana, entonces, tienen sentido las estrategias de protección y apoyo colectivo entre migrantes. Al inicio se expresaron en un repliegue que Suxo (2008) resume como la estrategia del disimulo entre los aymaras de Unicachi, esto es, su intento de no ser visibles culturalmente para evitar

---

<sup>76</sup> Estas diferenciaciones y rechazo marcado a las manifestaciones culturales de los sectores populares cambiarían y darían paso a una suerte de apropiación por parte de las élites. Desarrollo el tema en el capítulo 4 sobre la expansión del mundo festivo.

la discriminación en la ciudad. Fue un mecanismo que funcionó en las primeras décadas, cuando estaban relativamente aislados unos de otros, no tenían fines comunes como pueblo y se desempeñaban en oficios y labores distintos. Tiempo después con la fundación de las organizaciones sociales y culturales desde los 60, pasaron a una estrategia comunitaria, pues la expresión de sus orígenes se fue convirtiendo en motivo de orgullo e identidad para diferenciarse de otros pueblos (Suxo 2008, 61). Y entre las principales manifestaciones culturales estaban sus danzas y fiestas.

En mis entrevistas surgieron un par de comentarios de este tipo, básicamente como referencias a relatos de los padres, los primeros en migrar a Lima. Comentaban que en sus primeros años alrededor de la década del 50 y 60, era muy difícil que la gente realice sus fiestas patronales a lo grande en público debido a la discriminación, mientras que ahora se realizan pasacalles en pleno centro histórico de Lima. Hoy bailan con orgullo y mucha más gente gusta de sus danzas y fiestas. Se produjo una gradual aparición en escena de los puneños reconocidos culturalmente por sus fiestas, exhibiéndose como grupos de poder simbólico, económico y político.

#### **6.2.4. Distinción y jerarquización en el espacio festivo de hoy**

Los revisados antecedentes históricos de la estratificación social y cultural en Perú permiten entender cómo sus dinámicas se extienden a los conjuntos y asociaciones culturales en la actualidad. Si bien se construyen lazos de identificación y apoyo mutuo entre agrupamientos de este tipo, existen también discursos y prácticas que expresan jerarquías o pretenden distinción. Esto va más allá de las disputas por prestigio en el *continuum* de competencia y cooperación, pero no las excluyen. Las diferencias sociales a menudo se manifiestan en formas de discriminación y exclusión que sus integrantes no siempre reconocen como tales.

En primer lugar, están las formas de diferenciación externa, es decir, entre los agrupamientos. Además de las percepciones jerárquicas entre las danzas por su vinculación con lo urbano o rural; dentro de las primeras existen valoraciones distintas por lo que representan, siendo la morenada la que goza del mayor prestigio y atractivo por ser sinónimo de capacidad adquisitiva. De ahí que, en general, estos conjuntos son mejor considerados que los de kullawada o llamerada en Candelaria, por brindar ejemplos. Es más que jerarquización económica, refleja diferencias generacionales y ocupacionales que al mismo tiempo denotan algo del estrato social de sus integrantes,

aunque no son determinantes. Danzas como caporales y *tinkus* son principalmente bailadas por gente joven, con frecuencia estudiantes, trabajadores o profesionales jóvenes, dependiendo del conjunto. Conjuntos muy prestigiosos de caporales en Puno con filiales en Lima cobran un costo elevado por el vestuario y la participación en Candelaria, limitando su acceso. Realizan *castings* para nuevos integrantes basados en pruebas de habilidades para la danza y entrevistas personales, como la filial limeña de uno de los más grandes en Perú. Algunos miembros y exmiembros del conjunto me comentaron, sin embargo, que existía discriminación y favoritismo en base a contactos previos en la agrupación, además de la búsqueda de ciertos ideales estéticos entre sus aspirantes, haciendo alusión a criterios racistas<sup>77</sup>. Son prácticas elitistas en gran medida aceptadas por este circuito festivo y en sintonía con el creciente sentido empresarial de los conjuntos, alimentado por la competencia. Muchos desean integrarse a un conjunto reconocido para distinguirse con los mejores trajes, bailarines y bandas, que resultan en su jactancia de ser los más elegantes y poderosos. Por ello inciden en la exclusividad. El caso boliviano evidencia que muchas fraternidades son grupos cerrados, de “gente selecta” que hacen publicidad en grandes medios de comunicación y solicitan curriculums a sus aspirantes (Sigl 2012). Aunque la magnitud de los pares peruanos es menor, siguen una dirección similar, pues la pertenencia a un conjunto es indicador de capacidad económica, origen social y redes de influencia entre sus integrantes. El acceso a todo esto se refleja en la valoración del conjunto y de la danza en general.

Como las danzas y conjuntos pueden estar asociados a una ocupación, esta es ubicada en estratificaciones sociales de acuerdo al grado de instrucción, jerarquía dentro del oficio o la capacidad adquisitiva generada, a la que se le atribuye un estatus. Durante los años 70 y 80 había una percepción subalternizante de los *sikuris* por los oficios no calificados de sus integrantes, situación matizada en las últimas décadas con estudiantes universitarios y profesionales que difunden su música en amplios sectores, además de

---

<sup>77</sup> Conozco las primeras experiencias del proceso de selección de este conjunto, ya que entre el 2013 y 2014 participé en él por un mero interés personal en las danzas, no investigativo. A través de esta experiencia pude conocer desde adentro la dinámica de este tipo de conjuntos, pero no de modo sistemático. En mi percepción, la selección era irregular, con falta de criterios claros o contradictorios porque se aplicaban solo a una parte de las “aspirantes”, entre las cuales yo me encontraba. Así se denominaba a quienes aún no eran oficialmente aceptadas en el conjunto, creando así una atmósfera incierta y de competencia. Entre algunas chicas se comentaba de modo soterrado el favoritismo que años después emergería otra vez en conversaciones que tuve con miembros de este y otros conjuntos de caporales, ahora en el marco de mi investigación. Los comentarios recogidos evidencian la ausencia de un proceso de selección abierta, pero no tengo elementos de análisis suficientes para afirmar si efectivamente se dan prácticas racistas.

atraer la atención de músicos extranjeros por considerarse una expresión cultural “más originaria”. No obstante, aún serían marginados en Juliaca en comparación con las “danzas pesadas” como la morenada, por su aún vigente percepción como gente pobre o socialmente desfavorecida que elige el conjunto por descarte, al no poder costearse la participación en otros. Por otro lado, actualmente son muy populares y admirados conjuntos como la “Diablada de la Policía Nacional” o la “Diablada Centinelas del Altiplano”, integrada por miembros del Ejército en Puno. Aquí la pertenencia al conjunto dice más que la ocupación de sus miembros, pues dentro de la misma institución existen jerarquías concretas, como muestra este testimonio sobre Juliaca.

Acá tenemos un [conjunto de] caporal, José Inclán, que es del Ejército, pero baila el soldado raso, no baila el capitán o el comandante. Ahí [Puno] hay una diablada donde creo que invitan hasta el general del Ejército, ¿no? Aquí no, aquí [en Juliaca] este caporal se inició casi por una obligación, a los soldados los obligaron. Castigados o bailan. Los de alta jerarquía bailan diablada en Candelaria. Los soldados de acá no bailan allá en Diablada Centinelas, los que bailan son los de alto rango del Ejército. Acá bailan los soldados, el caporal, y es una de las danzas más fuertes. Los del servicio militar, son jóvenes (Ramiro, 33).

Aunque las ocupaciones sean similares, existen diferencias socioeconómicas que establecen percepciones jerárquicas y criterios de agrupación. En el circuito aymara se conforman grupos por afinidad y pertenencia a estratos sociales como sucede entre paisanos de Ollaraya y Unicachi, y sus descendientes. Los jóvenes pequeños empresarios ollaraínos se agrupan por un lado, y quienes tienen más dinero u otros vínculos en común, por el otro. Algo semejante sucede con los unicachinos, cuyos hijos de familias de mayor ingreso integran la asociación “Confraternidad Rebeldes & Suma Pankaritas” y otra denominada “Siempre Mayas”; mientras “Nuestras raíces” es otra agrupación de baile más bien identificada como popular al estar conformada por los descendientes de unicachinos con bajos recursos (La Cruz 2010, 125).

Los dos circuitos festivos predominantes en Lima también son expresión de estratificaciones sociales. Si bien la participación en ellos no es excluyente entre sí, hay rasgos que los diferencian, además su propia existencia manifiesta cierta continuidad de la histórica estratificación transversal a la sociedad peruana. Los patrones de migración y las formas de organización reseñados, muestran las diferencias sociales en los modos de celebración. Ambos circuitos tienen actividades distintas en Lima, confluyen en un pasacalle por Candelaria en el centro de la ciudad y posteriormente los festejos se trasladan al local de la Central, asociada al circuito aymara, ubicado en la zona popular de Lima Este con la mayoría de agrupaciones que no participan en la gran festividad de Puno. Candelaria posee un estatus elevado por su magnitud y carácter de patrimonio

cultural pero también por su vínculo con el mundo urbano de Puno y sus élites. La Asociación Brisas del Titicaca ligada al circuito de Candelaria se presenta como difusora del denominado “folclore puneño” mediante espectáculos profesionales, tiene vínculos cercanos con las instituciones oficiales y son invitados a sus eventos culturales para mostrar el acervo de la región acorde a una creciente estilización de las danzas. Como parte de las celebraciones oficiales de Candelaria, asistí al evento “Recital musical: tradición puneña” en 2018 realizado en la Biblioteca Nacional del Perú, donde se interpretaron variados géneros musicales especialmente las obras de músicos y autores de la ciudad de Puno. Resaltaron la marinera puneña, polca y otros, que en suma reflejaban la tradición musical de las élites criollas y *mistis*.

Se notan aún las tensiones derivadas de los viejos esquemas de estratificación entre blancos y mestizos versus *indios* y *cholos*. Algunos siguen sintiendo la marginación desde los sectores medios y altos, y al mismo tiempo hablan de una suerte de rencor y resentimiento de los aymaras o mal llamados *indios* contra los blancos y criollos descendientes de hacendados, por la histórica exclusión vivida. Unos se refieren de modo negativo a estos y todo lo relacionado con su origen de élite; mientras del otro lado, los vistos como *mistis*, al margen de si lo son o no, se sienten discriminados, más aún si no hablan un idioma originario como quechua o aymara.

En segundo lugar, están las formas de diferenciación interna de los conjuntos, también con remanentes de las jerarquías preexistentes. Actualmente la constante entre los conjuntos es la variedad interna, en contraste con los inicios de su institucionalización cuando eran más pequeños y relativamente homogéneos. La variedad se reorganiza en bloques, agrupamientos menores a veces con base en la ocupación o profesión, pero también por afinidad o amistad. Bloques de mineros, comerciantes, abogados o transportistas pueden encontrarse en un mismo conjunto de morenada, que pueden tener tensiones o percepciones jerárquicas entre sí por el distinto valor atribuido a la ocupación y su asociación con una clase o estrato socioeconómico. Pero al margen del agrupamiento interno, las diferencias socioeconómicas se manifiestan a nivel individual, identificadas por profesión u ocupación, centro de estudios, magnitud de su negocio, lugar de residencia en Lima, etc. Esta diversidad es sobre todo común en los conjuntos más grandes de Candelaria, que pueden tener entre 700 a casi 2000 integrantes incluyendo los de sus filiales en otras regiones. A esta diferenciación hay que agregarle el criterio de origen regional porque implica un rasgo distintivo de acuerdo a las categorías de urbano-rural y costa-sierra, siendo que a Lima

se le confiere mayor estatus por ser la capital. En suma, la diferenciación interna de los conjuntos se ha intensificado y se ha alineado a la diferenciación externa entre ellos.

Otras formas de jerarquización exceden la dinámica entre conjuntos y se traducen en actos discriminatorios, mostrando otra arista en el marco de recepción del crecimiento festivo altiplánico. Un caso emblemático es el Corso de Arequipa contra la participación de conjuntos de danza de Puno. En Perú es conocido el racismo de las élites descendientes de criollos en Arequipa contra los migrantes puneños, cuya principal muestra quizás es dicho corso celebratorio del aniversario de la fundación española de la ciudad. Bajo el precepto de honrar las tradiciones arequipeñas, en repetidas ocasiones una parte de la población expresaba su descontento por la creciente presencia de danzas de Puno que, para los más conservadores, estaría fuera de lugar por no ser una expresión cultural propia de la región. Para excluirlos paulatinamente aumentaron los costos de inscripción a los conjuntos de danzas no arequipeñas, hecho denunciado por racismo<sup>78</sup>, causando la negativa de los conjuntos de caporales a participar<sup>79</sup>. Esta exclusión fue institucionalizada mediante los documentos oficiales del mencionado evento como las normas de participación, que deviene en un uso ilegítimo del poder de las élites que posicionan “lo arequipeño” como grupo privilegiado y otreriza a la población puneña (Caballero, Duche y Arias 2020).

### 6.3. Diferenciaciones sociales, reproducción de desigualdades y exclusión

La población del Altiplano, a pesar de rasgos culturales comunes que la hacen reconocible, está al mismo tiempo conformada por grupos diversos en sus estratos sociales e identidades culturales, algunas de las cuales se corresponden con estratificaciones que experimenta la sociedad peruana en su conjunto. En parte se manifiestan en la existencia de los dos circuitos mencionados y se reproducen de acuerdo a los intereses de cada grupo. El éxito socioeconómico estimulado por las *apjatas* no es de alcance ilimitado, se inscribe en una población específica vinculada por criterios

---

<sup>78</sup> *El Búho*. 2015. “Denuncian por discriminación a organizadores del Corso.” 5 de agosto. Accedido el 8 de marzo de 2021. <https://elbuho.pe/2015/08/denunciaran-a-organizadores-del-corso-de-la-amistad-por-discriminacion/>.

<sup>79</sup> *Diario Sin Fronteras*. 2017. “Grupos de caporales deciden no participar este año en Corso de la Amistad.” 16 de julio. Accedido el 8 de marzo de 2021. <https://www.diariosinfronteras.pe/2017/07/16/grupos-de-caporales-deciden-no-participar-este-ano-en-corso-de-la-amistad/>.

culturales, familiares o sociales. Las estrategias colectivas funcionan para quienes integran estas redes y, por defecto, pueden excluir a quienes están fuera de su entorno.

En este aspecto particular, el funcionamiento de las redes generadas por las *apjatas*, se asemeja a las “argollas” investigadas por Nureña (2021a). El autor conceptúa las argollas como redes de personas en busca de controlar el poder y los recursos en un espacio social o institucional particular, actuando en beneficio de quienes integran la argolla, mientras se excluye al resto. En el discurso cotidiano se la percibe como un ente omnipresente en distintos niveles de la sociedad al que, por lo general, se le atribuye significados negativos como corrupción, discriminación o “mafia”. No obstante, aclara Nureña, esta última concepción responde solo a un aspecto pequeño del fenómeno, pues posee múltiples significados<sup>80</sup> y es transversal a la sociedad peruana. La argolla para algunos solo alude a amigos, favores, apoyo mutuo o incluso una forma de “tejer lealtades” sin ninguna especial connotación negativa, pues la mayoría de peruanos depende de sus propias redes de relaciones para lograr objetivos diversos (desde encontrar un empleo o hacer trámites burocráticos). Más aún, estas redes funcionan bajo lógicas de reciprocidad como estrategias para superar la exclusión y desigualdad social, o un intento por lograr el ascenso social. Desde adentro las argollas no son vistas como redes de corrupción, sino de amigos que buscan el beneficio mutuo; mientras quienes están fuera denuncian su existencia como discriminatoria. Es justamente en el carácter de búsqueda de movilidad social a través del apoyo mutuo en un contexto adverso de exclusiones, que las redes entre la población altiplánica se parecen a un tipo de argollas, porque fueron en sus inicios una respuesta a este entorno especialmente hostil para la población migrante andina en su arribo a las ciudades. Sin embargo, con la mejora de sus condiciones de vida, las redes se complejizaron y sus economías también, tornando desigual el acceso a los recursos y su poder derivado. La experiencia de la población altiplánica, aun con sus particularidades culturales, no es ajena a una realidad peruana mayor: la actuación en redes como forma de adaptación para obtener recursos y poder. Las prácticas de reciprocidad y apoyo colectivo en diversos ámbitos (públicos o privados, formales o “informales”) son una respuesta ante la falta de mecanismos formales e igualitarios para el logro de un mínimo bienestar social.

Otra lectura sociológica complementaria es la de redes sociales como mecanismos de *cierre social*, un concepto weberiano que integra el rol de la exclusión en

---

<sup>80</sup> El autor afirma haber registrado alrededor de seiscientos diferentes usos del término argolla (Nureña 2021b).

los procesos de formación de grupos sociales cerrados a los de afuera para “limitar la competencia”, a manera de monopolios, y acceder a recursos, por lo general, económicos (Weber 2002 [1922], 276). Se crean diferenciaciones en base a criterios varios, no solo por ingreso monetario como un análisis tradicional de las clases sociales señalaría, sino de pertenencia étnica, lingüística, religiosa, ocupación, nivel educativo, consumo, entre otras; que manifiestan tensiones y la heterogeneidad interna de los grupos sociales. Las investigaciones bajo esta perspectiva son abundantes y variadas, destacan los aportes sobre el carácter procesual de la estratificación mediante dinámicas cambiantes y presentes en diversos espacios en tensión. Revisaré estos enfoques para ubicar la dinámica de estratificación y exclusión en la que se inscribe una parte de mi trabajo.

### **6.3.1. La desigual redistribución de recursos en el negocio festivo**

Conjuntos, cargos y fiestas son una oportunidad para ganar dinero y otros recursos, convirtiéndose en potenciales negocios. Principalmente entre los conjuntos del circuito Candelaria con manejo empresarial, se crean y reproducen desigualdades de acceso a los recursos económicos. Aquellos, por lo general los más numerosos, favorecen la conformación de élites, ya que un grupo reducido accede a los cargos directivos que generan más ganancias<sup>81</sup>. Esta magnitud demanda mayor cantidad de dinero y organización, haciendo impracticable una efectiva rotación de responsabilidades entre todos sus miembros, como en el original sistema de cargos, en mucho reemplazado por la división en bloques con sus propias autoridades y formas de financiamiento. Se mantiene un cargo principal de presidente en los conjuntos, quien tiene de a centralizar algunos costos generales y alimenta su gradual control empresarial. Ya sea con un presidente general o varios que dirigen los distintos bloques, el dinero generado circula entre los pocos que acceden a los cargos organizativos, cuyo manejo es variable, pues algunos ofrecen rendición de cuentas, otros no. El resto de participantes accede, por lo general, al prestigio del conjunto y redes sociales, y eventualmente podría ocupar dichos cargos de acuerdo a los lineamientos establecidos por el conjunto. Al interior de los bloques persiste parcialmente la lógica del sistema de cargos –con personas específicas

---

<sup>81</sup> En el ‘mejor’ de los casos se produce lo que en el Perú coloquialmente se denomina el “chorreo”, una situación en la que los grupos dominantes se enriquecen y luego se redistribuye por defecto, es decir, los beneficios de dicha riqueza “chorrean” o llegan espontánea y escasamente para los de abajo.

que asumen los gastos de distintas etapas de la fiesta-; pero a nivel de la estructura organizativa global, al mermar el carácter rotativo e incluir otros actores y modos de participación, los mayores réditos de la fiesta se distribuyen escasamente. La lógica de reciprocidad está presente aquí pero no es transversal ni equitativa. Tiene lugar la reciprocidad asimétrica referida con anterioridad, donde las autoridades de conjuntos obtienen más provecho de los intercambios que los otros integrantes; en oposición a la reciprocidad simétrica de las *apjatas* entre familiares o compadres que establecen pactos de retribución equivalente. No se excluye, sin embargo, que miembros de una misma red de pares a la larga puedan acumular más capitales que otros, ya que la magnitud y alcance de las redes dependen de distintos factores.

Además, los integrantes tienen una variedad de motivaciones y no siempre están interesados en participar en la organización directa, en especial los más recientes provenientes de otras regiones, quienes pueden ser ajenos a la dinámica específica de la fiesta, y cuyo interés está más vinculado a la celebración misma y el roce social. Es más, los danzantes de Lima incurren en más gastos que los que materialmente podrían recuperar pronto, pues la membresía, la participación y el viaje mismo pueden ser muy costosos. Su inversión y los réditos obtenidos son de otro tipo. Surgen escenarios de desigual acceso a recursos, unos obtienen más ganancias que otros, la distribución está muy lejos de ser homogénea e incluso a veces el excedente generado en la administración a través de la venta del vestuario y cervezas se hace a costa del trabajo de otros agentes involucrados en la economía de las festividades. Tal es el caso de directivos que lucran y pagan precios bajísimos a músicos y artesanos (bordadores y mascareros), a pesar de los altos costos cobrados a cada danzante en los conjuntos.

Un bordador me comentaba sobre cómo algunos directivos “se aprovechan de la pobreza de los bordadores”, de la necesidad económica que los empuja a aceptar pagos ínfimos por su trabajo. Calificó de humillación el ofrecimiento de este tipo de remuneración a un compañero suyo, pues los directivos asumían que por las condiciones de pobreza de su vivienda y su vestimenta, no podía exigir un mejor pago. Peor aún, algunos no les pagan y provocan conflictos entre bordadores y directivos. Según él, a veces les ofrecen 120 soles por traje de caporales -los más sencillos y demandados, de producción con máquina automatizada-, mientras los directivos pueden cobrar hasta cinco o seis veces más a los danzantes. Esto deriva en la baja calidad del vestuario debido a la alta demanda y competencia entre bordadores, obligados a aceptar contratos desventajosos para lograr un pago mayor por una producción en masa.

La situación afectaría especialmente a los bordadores antiguos, provenientes de largas tradiciones familiares dedicadas al oficio y al arte de manera más meticulosa y con técnicas artesanales, a quienes se les exige más por menos precio. Resultan maltratados por no adaptarse a las lógicas de automatización y producción a gran escala demanda por el mercado. “No valoran nuestro trabajo”, finaliza el bordador para referirse a la precariedad en la que viven estos cultores del arte detrás de las danzas y fiestas del Altiplano.

Yo cobro como obrero pero espero que el tiempo me retribuya. En realidad, podemos vender desde 300 soles, 400 soles, de acuerdo al uso. Tenemos también trajes ya viejitos, antiguos, que deberían valer en algunos casos, más que los nuevos. Aún no se hace la catalogación. Traje de moreno hay todo tipo de precio también. Como le digo, ahora los colegas están vendiendo desde 350 soles y es indignante que así lo pague Brisas del Titicaca, a ese bajísimo precio, para una institución de gente que tiene plata, que hace mundo. Una miseria pagan, 500 soles. Saben que cuando el artista está débil, hay que comprarle. La típica del muerto de hambre para el peruano ¿no? La aplican así (Pedro, 40).

Algo similar ocurriría entre los músicos. Debido a la alta demanda de bandas para las festividades que duran varios días, los contratos por lo general incluyen alimentación y hospedaje, pues los músicos provienen de distintos lugares. A veces los músicos pasan la noche en escuelas, locales comunales u otros lugares precarios sin protección ante el frío nocturno de las alturas. Se les ofrece además alcohol como en toda fiesta, encubriendo el abaratamiento de su remuneración. Un ex músico en Juliaca, me comentaba que se retiró del trabajo por las agotadoras jornadas de días enteros de trabajo y por el limitado salario, pues los contratistas o representantes de las bandas se quedaban con la mayor ganancia. Además, renunció por el elevado consumo de alcohol que lo convirtió en un alcohólico al punto de separarse de su familia.

La complejización de las fiestas y la extensión de los conjuntos a otros sectores se han traducido en el poder socioeconómico de la población del Altiplano en las ciudades, aunque no están exentas de las desigualdades y jerarquías que engloban la sociedad peruana. Los problemas de distribución de riqueza y las asimetrías en el acceso al poder político son una constante aun en poblaciones con estrategias de adaptación y resistencia a estas exclusiones como grupo. Al poner en práctica mecanismos de integración y movilidad como colectivo, pueden generar por defecto la exclusión de personas o grupos sociales ajenos a sus lógicas de identificación y acción.

### 6.3.2. Diferencias en la acumulación de capital: ¿formación de clases sociales?

La cultura festiva como espacio de creación y circulación de capitales da lugar a la acumulación. De ahí se desprenden ciertas consecuencias. Como señalan los textos clásicos del marxismo, de todas las formas de producción se deriva una estratificación social en cada época histórica, es decir, la formación de clases sociales (Marx y Engels 2014 [1848]). La complejización de las sociedades capitalistas contemporáneas ha llevado a criticar y reformular la categoría de clase social, de modo que no existen consensos sobre su significado y alcance en realidades tan heterogéneas. En el caso investigado, aludo a un grupo social o clase con características comunes que la constituyen como tal sin soslayar su diversidad interna dada, entre otros factores, por las diferencias en la acumulación de 'capital festivo'. Mi intención no es determinar si esta población conforma una clase social o categoría afín, sino problematizar el alcance de su éxito socioeconómico desde la cultura festiva. Para ello voy a esbozar dos lecturas de la diferenciación social que emergen de estas dinámicas a) una externa, donde la población comerciante de origen altiplánico podría equipararse a una clase media en el conjunto de la sociedad peruana; y b) una de estratificación interna por el distinto acceso a recursos y capitales circulantes en el mundo festivo.

Para la primera lectura me remonto a una conceptualización básica de las clases en sociedades capitalistas como producto de formas de organización de la producción y distribución de sus recursos. Marx sostenía que el capital es un producto colectivo solo puesto en movimiento a través de la actividad conjunta de muchas personas y, en última instancia, de todos los miembros de la sociedad. Así, "el capital no es, pues, una fuerza personal, sino una fuerza social" y "ser capitalista significa no solo ocupar una posición personal en la producción, sino una posición social" (Marx y Engels 2014 [1848], 65). Pierre Bourdieu (1994, 1990) amplía el concepto marxista de capital a diferentes tipos y se detiene en la multidimensionalidad del espacio social, con variedad de campos y subcampos más allá de lo económico. Este mundo pluridimensional se estructura mediante la distribución de varias formas de capital -propiedades otorgadoras de fuerza, poder y beneficios a sus poseedores- que son eficientes en la competencia por la apropiación de bienes escasos (Bourdieu 1994). La clase remitiría a un conjunto de ocupantes de la misma posición en un espacio, quienes están definidos intrínsecamente por ciertas condiciones materiales de existencia; y relacionalmente en tanto a su vínculo con otras posiciones. Así:

Las clases construidas [teóricamente] pueden ser caracterizadas de cierta manera como un conjunto de agentes que, por el hecho de ocupar posiciones similares en el espacio social (eso es, en la distribución de poderes), están sujetos a condiciones de existencia y factores condicionantes similares y, como resultado, están dotados de disposiciones similares que los dirigen a desarrollar prácticas similares (Bourdieu 1994).

Esta semejanza es lo que las haría relacionarse entre sí y reforzar sus similitudes, convirtiéndolas en un grupo relativamente identificable; aunque el autor admite también que en la realidad social no hay límites claramente delimitados ni absolutos entre una y otra clase, ni en las construcciones teóricas que se construyen sobre ellas de acuerdo a una pluralidad de criterios (1994). Además, de la heterogeneidad cultural e histórica de las sociedades no-europeas insertadas posteriormente a las lógicas del capitalismo y su complejización, se infiere que cualquier tipo de categorización en clases será siempre relativa y referencial de acuerdo a los contextos investigados.

Huber y Lamas (2017) reflexionan sobre las clases sociales en Perú tematizando el debate irresuelto de si los sectores medios constituyen una clase social o no, y señalan las dificultades en su conceptualización. Ante la diversidad de enfoques y discrepancias, coinciden en puntos generales: las clases medias engloban estratos sociales muy heterogéneos no subsumibles en una definición uniforme y su ubicación depende de una conjunción de elementos que trascienden una categorización económica. Los autores sitúan a comerciantes y empresarios migrantes de origen campesino en las clases medias por su ascenso social de las últimas décadas, tomando el concepto de *cierre social* de Max Weber (2002 [1922]). Esta noción les permite distinguir la formación de grupos sociales jerarquizados a través de ciertos mecanismos de exclusión, sin perder de vista los conflictos y matices internos. La base de este concepto estaría en las relaciones cerradas, aquellas a las que se accede de modo limitado, englobando estrategias que los grupos usan para impedir o al menos restringir el acceso de posibles competidores por recursos, especialmente económicos (Huber y Lamas 2017, 44-45). Realizan un balance de la reformulación y complejización de este concepto al incluirse los matices y problemas que permiten ampliarlo para entender realidades como la peruana. Siguen a Frank Parkin por integrar la idea de pertenencia a comunidades étnicas, 'raciales', lingüísticas o religiosas, además de las contradicciones internas de las clases. Parkin distingue dos formas de *cierre social*: la *exclusión* ejercida de arriba hacia abajo para subordinar a otros grupos sociales excluyéndolos de ciertos recursos; y la *usurpación* o solidarismo desde abajo hacia arriba mediante la resistencia colectiva a la exclusión. Consideran además a Raymond Murphy por su aporte del "cierre horizontal", la idea de que la exclusión no

solo se practica hacia abajo, sino entre miembros de los mismos estratos (2017, 48-49) .

Estas reflexiones son útiles para mi estudio porque parten de un tipo particular de relaciones cerradas identificadas por Weber, las que: “Cerradas en virtud de la tradición suelen ser aquellas comunidades, la participación en las cuales se funda en relaciones familiares” (Weber 2002 [1922], 36). Considero estas relaciones extendibles a los vínculos culturales-regionales por su rol en el ordenamiento social, económico y político en el Perú. Su carácter es fundamental para los altiplánicos, como sostengo, y pueden leerse como estrategias de cierre que facilitan su éxito socioeconómico.

Siguiendo a otros autores, Huber y Lamas llaman la atención sobre la escasez de crítica a los mecanismos de *cierre social*, pues la mayoría de estudios al respecto se centran en las experiencias positivas de movilidad o integración creadas por las redes étnicas, pero obvian los efectos negativos de exclusión. Recogen especialmente las contribuciones de sociólogos norteamericanos a partir de sus estudios con inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos. Portes y Landolt (2000) observan el concepto de capital social, del cual Bourdieu hiciese un tratamiento instrumental al afirmar que las personas intencionalmente construyen sus relaciones por los beneficios que les traerán en el futuro. Bajo distintos niveles de análisis, esta noción así entendida tiene limitaciones. Los autores se detienen en que:

Sin embargo, los mismos mecanismos apropiables por los individuos como capital social pueden conducir a un conjunto de efectos negativos para otros. Estudios recientes han identificado al menos cuatro de estos resultados negativos del capital social: exclusión de los extraños (*outsiders*), exceso de exigencias a los miembros del grupo, restricciones de las libertades individuales y normas de nivelación hacia abajo. Por ejemplo, los mismos lazos fuertes que permiten a los miembros del grupo obtener acceso privilegiado a recursos, impiden a otros conseguir los mismos activos (Portes y Landolt 2000, 532-33).

En dirección similar, Waldinger aborda las economías de inmigrantes, donde el acceso al empleo está condicionado por la pertenencia a una comunidad de origen, y por tanto, sus redes se expandirían mediante repetidos esfuerzos de *cierre social*. Este cierre implicaría el ejercicio de poder y por ello “puede servir como un instrumento para reasignar recursos de la gerencia a la mano de obra, mientras simultáneamente se aumentan las oportunidades para un grupo de trabajadores étnicamente distintivos a expensas de otro” (1997, 5).

Aunque se refieren a redes de migrantes en el extranjero, la premisa general de estas observaciones coincide parcialmente con los efectos indirectos de los vínculos y compromisos de reciprocidad entre los altiplánicos, cuya fuerte identificación los hace proclives a “cerrarse” a trabajar y hacer negocios entre paisanos. Lo compacto de su

carácter grupal en el terreno empresarial -en especial entre gente del mismo pueblo y no tanto en una identificación macroregional- ha conducido a calificar a los puneños como racistas. Es un estereotipo un poco extendido entre otras poblaciones de negociantes que han competido con ellos. Huber y Steinhauf registran un testimonio ilustrativo de la presidenta de una asociación comerciante a quien los migrantes de Ichu, pueblo del Altiplano, le ganaron la compra en un terreno en Lima por casi dos millones de dólares en los años 90, superando la oferta de los demás interesados. También he recibido comentarios afines sobre comerciantes ichuanos de calzado, si no considerándolos racistas, al menos “cerrados” por su forma de hacer negocios.

Los puneños son racistas pues, ¿ya? Son racistas, no les gusta que, por ejemplo, si tú quieres hacer algo, si tú no eres puneña no te toman en cuenta. Tienes que ser del mismo sitio, o si quieres comprar mercadería, entre ellos nomás compran, no les permiten a otras personas comprar nada. Por eso te digo: los puneños son traicioneros, los puneños son egoístas (Huber y Steinhauf 1997, 140).

Estas consideraciones son necesarias para matizar los alcances de las redes y las relaciones de esta población con el resto de la sociedad. Sin embargo, el empleo organizado entre los altiplánicos es solo una parte de sus economías. Los enfoques reseñados orientados al *cierre social* abordan las redes como formas de capital social para el logro de empleos pero no contemplan las dinámicas de creación y circulación de capitales económicos, que es lo que tiene lugar en el espacio festivo. Desde tal perspectiva, se muestra la exclusión indirecta en el mercado de trabajo, principalmente desde su forma de flujo de información necesario para integrar a los inmigrantes en él y cómo estas redes se tornan poderosas. Mi estudio aborda las fiestas como espacio cultural de acumulación de capitales varios y refuerzo de las redes necesarias para el impulso de sus economías productivas y de comercio, las cuales no se limitan al acceso al mercado laboral. De hecho, esta población destaca por su capacidad de autoempleo mediante redes que llegan a formar empresas colectivas, pues en lugar de buscar ubicarse en empleos preexistentes, ellos generan su trabajo y capitales para sí. Si bien las fiestas altiplánicas son productos culturales de una población que se reconoce a sí misma por su origen cultural-regional, no son espacios de “redes cerradas” de por sí. Al inicio las redes serían cerradas por el requerimiento de un origen cultural común que garantice prácticas y valores compartidos. La experiencia compartida y sobre todo la confianza, se percibe como algo derivado del origen común; pero tanto entre paisanos como con actores externos, la confianza se construye con el tiempo. Además de ser espacios esenciales para el fortalecimiento de su colectividad, las fiestas se han abierto poco a

poco a otras poblaciones. Aunque a menudo por fines mercantiles y aumento del prestigio –principalmente en el circuito de Candelaria-, la expansión festiva ha dado lugar a la participación de otros actores con un correlato en sus economías. Los recientes lazos de compadrazgo, matrimonios y participación en agrupaciones danzísticas con los wankas del Valle del Mantaro en el circuito aymara son muestra de nuevas alianzas con su inminente conversión en negocios, sino es que ya lo son. Las afinidades de los wankas como población altoandina y su gradual participación festiva han construido lazos de confianza. La transmisión cultural antes referida y las relaciones con otras poblaciones tienen un peso importante que aún queda explorar. Por lo tanto, hay cierta distancia entre las teorías sociológicas del *cierre social* sobre inmigrantes y mis hallazgos circunscritos al mundo festivo como facilitador de capitales sociales y económicos.

Esta categoría tiene más sentido en mi estudio desde el punto de vista de las redes como mecanismos que contribuyen a la formación de clases en tanto transmiten privilegios o ventajas al interior del grupo, lo que Parkin (1974) denomina prácticas colectivas de cierre. Las similares condiciones materiales y culturales de existencia que proveen acceso similar a recursos o poderes (Bourdieu 1994) junto a dichos mecanismos de cierre llevarían a calificar a esta población como una clase media. De ahí que Huber y Lamas se refieran al “surgimiento de una clase empresarial con base migratoria” (2017, 102), tomando como un caso ilustrativo a la población altiplánica analizada en un trabajo previo (Golte y León 2014). Considerando además que su tradición histórica en comercio y manufactura contribuyó a su eficaz inserción al mercado urbano; su posición sería semejante a las iniciales burguesías europeas que se emanciparon del feudalismo y desarrollaron una ideología liberal. Las similitudes, salvo claras distancias históricas y culturales, han llevado a denominar a este naciente grupo como “burguesía chola” o “burguesía aymara” como parte de un “neoliberalismo popular” en Bolivia (Toranzo 2020). Esta población ha experimentado movilidad y reconocimiento social mediante su desempeño empresarial y su mundo festivo en las últimas décadas. Por lo generalizado de sus redes, la mayoría se ha beneficiado de éstas y otras estrategias colectivas de ascenso social, aunque este se experimenta en distinta medida. Es necesario, entonces, hablar de una segunda lectura sobre la diferenciación social que contempla la diversidad interna como derivada del capital acumulado en el mundo festivo, moldeando “subclases” -a falta de un mejor término. Estas subclases conforman jerarquías en el acceso al capital y con ello, configuran diferencias en el poder económico y social.

En principio, sí existen diferencias socioeconómicas pero es difícil identificar

claramente la magnitud y el marcador diferencial porque ese no ha sido el móvil de mi investigación. Presentaré algunas ideas generales como reflexión derivada indirectamente de mis hallazgos. Por un lado, la población campesina desde sus pueblos ya experimentaba diferencias socioeconómicas que podían afianzarse o reproducirse con su traslado a las ciudades. Las relaciones de parentesco espiritual son ejemplo de ello. El padrinazgo de campesinos aymaras con personas de estatus superior, de origen urbano o *misti*, creó relaciones de reciprocidad asimétrica. En ellas el padrino urbano obtiene más ventajas económicas en su forma de servidumbre, paternalismo y dominación (Sosa 1992; Sayritupa 1981). Aunque este tipo de compadrazgo vertical no era el más común, sino el de miembros de la misma comunidad con un estatus similar derivado en relaciones relativamente homogéneas, el primero pudo contribuir al ascenso de unos individuos y familias sobre otros. En los 70 Albó afirmó lo mismo para los aymaras bolivianos en su contacto con el mundo urbano y mercantil.

El caso más típico es el de los comerciantes (caso muy frecuente en Yungas). El comerciante rescatador o acaparador tiene interés en conseguir ahijados que le garanticen la venta de su cosecha a precios “de amigo”. Los campesinos caen fácilmente en la tentación por las ventajas inmediatas de la alianza: se asegura la colocación de su cosecha, aunque sea a menor precio; se consigue una fuente de préstamos para casos de necesidad, aunque después tengan que devolverse también en forma de cosecha a precios aún más bajos; se pueden esperar ciertas ventajas (como alojamiento en el pueblo) para la educación de los hijos e incluso ciertos apoyos y privilegios como un nombramiento sindical o la consecución de un terreno en litigio, etc. Con variantes menores, en cada pueblo hay unos cuantos vecinos más acomodados, comerciantes, profesionales o autoridades, que se glorían del número de ahijados campesinos que hayan logrado atraer en torno a sí, dentro de un esquema como el descrito. Este compadrazgo vertical puede ser el origen del ascenso social de algunos individuos aislados, pero en conjunto canoniza e inmoviliza la estructura social también vertical de dominación y bloquea otros esfuerzos hacia cambios más radicales (Albó 2016a, 561).

Por otro lado, ya como residentes urbanos sus economías comerciales muestran formas de explotación<sup>82</sup> basadas en largas jornadas de trabajo, sueldos bajos -sobre todo al principio de la migración-, falta de seguro social, etc. (Condori 2011; Huber y Lamas 2017; Mamani 2010). Estos factores manifiestan disparidades económicas posibles de reproducirse en el espacio festivo e impactar en su posicionamiento y el consecuente acceso efectivo a los capitales ahí generados. Redes, prestigio y dinero obtenidos en las fiestas son capitales permutables entre sí pero no para todos por igual. Dependen

---

<sup>82</sup> El término explotación fue el usado por estos autores pero algunos también indican que estas formas de trabajo son consideradas legítimas entre los migrantes y que las relaciones en el contexto laboral son relativamente horizontales. Las larguísimas jornadas de trabajo tienden a ser comunes a la población altiplánica dedicada a los negocios y comercios, sean empleados o empleadores, como expresan ellos mismos con frases como “no conocemos domingos ni feriados, porque ahí es cuando más se vende”.

además de los antecedentes y trayectorias de los actores, su pertenencia a distintos estratos sociales con variable acceso al poder. Así lo muestran los *qamiris* aymaras en Bolivia, quienes encarnan una posición de poder económico distinguible de otros “fraternos” por su rol en la organización festiva y constantes luchas simbólicas por el prestigio (Llanque 2011; Quilali 2015).

Más allá de esto, los marcadores de estratificación son variados y no determinantes. Los factores que llevan a personas o subgrupos a acumular más capital u otros recursos exceden el rol de las fiestas. Los asociados directamente a la fiesta son los *aynis* heredados, la sociabilidad y camaradería, el involucramiento directo en la organización festiva para sembrar y cosechar *aynis*; mientras los que responden más a sus actividades económicas son su capacidad de inversión en ciertas oportunidades, el nivel de experiencia empresarial, magnitud de sus negocios, etc. Por tanto, si bien el acceso a redes es un factor importante, no es el único. La habilidad de asegurar recursos mediante redes es distinta a los recursos en sí mismos, pues la primera no garantiza un resultado positivo. “Dada la desigual distribución de la riqueza y los recursos en la sociedad, los actores pueden tener lazos sociales confiables y solidarios, y aun así tener un acceso a recursos limitados o de baja calidad” (Portes y Landolt 2000, 532). Esto podría explicar las diferencias en la acumulación de capital económico en las fiestas, el por qué algunos obtienen más que otros.

Aunque he hecho énfasis en la población aymara de la zona circunlacustre para referirme a su notable éxito socioeconómico, cabe volver a aclarar las distancias socioculturales existentes con otros sectores de la población altiplánica en general, que se manifiestan en sus experiencias históricas. El primer grupo sobresale por sus prósperos negocios, mientras los descendientes de las élites *mistis* y criollas urbanas son ajenas a la larga tradición mercantil.

No he podido identificar otras diferencias más nítidamente debido quizás a un elemento importante en este fenómeno y el logro de capitales: el tiempo. La acumulación de cualquier forma de capital requiere tiempo, éste puede reproducirse a sí mismo, crecer y lograr beneficios (Bourdieu 2000, 132). El tiempo es un elemento indispensable para forjar una mayor posición social porque otorga experiencia en la creación de distintas formas de capital. En ese sentido, también es visible que hay diferencias económicas en base a edades, pues gente con mayor experiencia en el oficio comercial y con más tiempo construyendo sus redes tiende a contar con más dinero, como la generación de migrantes pioneros. Los capitales acumulados por años establecen

diferencias y pueden heredarse a los hijos u otros familiares, brindándoles una base para la acumulación y generando disparidad en el acceso a recursos y éxito en las nuevas generaciones. Por otro lado, las distinciones entre subclases no estarían claras porque la conformación de esta “clase empresarial” es relativamente reciente, de las décadas posteriores a las grandes olas migratorias del último siglo peruano. Los primeros migrantes altiplánicos llegaron a Lima entre las décadas de 1940 y 1950, pero los frutos notables de su éxito comercial y empresarial se cristalizan alrededor de los años 90 y coinciden con las políticas neoliberales que aperturan el mercado donde se insertaron ventajosamente por sus antecedentes culturales productivos. Además, es un proceso fragmentado que en Lima empezó a ser visible en esta época pero no hay estudios suficientes sobre sus orígenes y avance previo en la ciudad de Puno y otras regiones, donde su presencia es distinta. Este proceso de transformaciones va de la mano de la expansión festiva con la incorporación de dinero y cerveza a la larga dinámica de reciprocidad de la organización andina y el sistema de cargos, como resultado del contacto urbano y mercantil a mayor escala. Tres a cuatro décadas marcan la relevancia del mundo festivo como espacio de capitales en grandes proporciones, en contraste a su rol en el espacio rural precedente. El sistema rotativo de circulación y acumulación basado en *apjatas* en su forma monetaria se consolida con las migraciones del campo a la ciudad. De ningún modo se limita a las ciudades, pues la gente ha construido una serie de conexiones urbano-rurales en torno al comercio y las fiestas a través de su constante movilidad. Sin embargo, las formas más opulentas y grandes de reciprocidad por lo general ocurren en ciudades como Lima, Puno y Juliaca, donde los migrantes han logrado su éxito y habitan la mayor parte del tiempo. Entonces, el posible proceso de diferenciación interna sería aún temprano y su avance no queda claro.

## CAPÍTULO VII

### CONCLUSIONES

Tras los recorridos históricos y etnográficos sobre la interrelación de la cultura festiva del Altiplano peruano y el éxito socioeconómico de su población en las ciudades, ofrezco algunas conclusiones y reflexiones finales. Mi principal argumento es que la cultura festiva constituye un espacio de circulación de valores, símbolos, relaciones, prácticas y capitales que fortalecen los lazos e identidades culturales y regionales, conformando un sistema de reciprocidades para el acceso a recursos que impulsan dicho éxito. Las fiestas expandidas y diversificadas en los contextos migratorios se han convertido en oportunidades de inversión dirigidas a sus actividades comerciales y repercuten positivamente en sus negocios y creciente poder social. Para ver en detalle los diferentes aspectos de este fenómeno me remito a las preguntas y objetivos específicos de mi investigación.

En primer lugar, el desarrollo histórico-cultural de las economías en el Altiplano tiene una fuerte base en el intercambio caravanero, demandante de una continua movilidad y sólidas redes sociales. Desde tiempos prehispánicos se desarrolló en la región una economía en torno al pastoreo de camélidos que dio pie a manufacturas textiles e instrumentos, y principalmente al intercambio de larga distancia mediante caravanas de llamas para obtener recursos de otros pisos ecológicos debido a la baja productividad agrícola de las alturas. La movilidad intrínseca de las economías caravaneras requerían la elaboración de estrategias de reproducción cultural y formas de organización en los lugares de intercambio, así como alianzas entre distintos grupos. Tal movilidad ha sido una constante en el desenvolvimiento económico de la población altiplánica, desde el pastoreo hasta las migraciones del último medio siglo, donde se evidenció la vasta experiencia en el intercambio y su establecimiento de fuertes lazos culturales. Estos emergieron como activos para la inserción colectiva en un contexto adverso y jerarquizado como la ciudad limeña. Así desarrollaron conocimientos, formas de organización, valores y relaciones sociales plasmados también en su incursión en el comercio y la empresa urbana. Las investigaciones históricas y etnográficas muestran a la región siempre vinculada a la producción y crecimiento económico del país, su inclinación a ideas liberales por ser espacio de tránsito de bienes, culturas y personas; mientras su población ha enfrentado los procesos mundiales de cambio sin comprometer su cohesión e identidad colectiva. Además, son muestra de su constante adaptación,

flexibilidad, innovación y negociación con distintos sistemas socioeconómicos, echando mano de sus propias bases históricas y culturales.

Sus economías se han desenvuelto junto a la ritualización de reciprocidades, reconocibles desde ritos prehispánicos andinos donde se intercambiaban bienes y ofrendas para establecer nuevas relaciones, contratos y redistribuir recursos. Sus redes siempre en movimiento necesitaron la creación de una identidad cultural cohesionadora a pesar de las distancias y han encontrado en las fiestas la oportunidad de crear y fortalecer estos lazos. Entonces, su mundo festivo se ha articulado bajo principios económicos para el intercambio y establecimiento de relaciones sociales notables hasta la actualidad. Las reciprocidades en el ámbito festivo se plasman en las *apjatas*, dones inscritos en un sistema mayor de la organización andina que se reactualiza continuamente para responder a las necesidades de la gente en contextos diversos como los ciudades donde, en especial, los aymaras han creado negocios familiares y sociedades empresariales que funcionan mediante redes de reciprocidad.

En segundo lugar, las fiestas altiplánicas conservan algunos rasgos básicos de sus economías campesinas pero han experimentado cambios en su organización y expansión urbana. Desde su historia en sociedades pastoriles, las fiestas eran espacios para la creación de alianzas entre grupos distintos a lo largo de las rutas de intercambio en diversos pisos ecológicos para asegurar el acceso de productos variados, pero además dentro de su misma población dependiente del trabajo colectivo. Así, las fiestas han mediado las relaciones que garantizan las alianzas de interdependencia económica. He abordado dos tipos generales de fiestas que conforman la cultura festiva y expresan la misma orientación de fondo para la creación y fortalecimiento de lazos sociales a) comunales-patronales, circunscritas al ciclo productivo y religioso asociadas al orden cósmico y social; b) familiares, surgidas de ritos de parentesco espiritual entre familias. Ambos tipos están íntimamente relacionados por su anclaje en culturas productivas y su organización en torno a redes de compromisos entre paisanos, que se expanden en sus experiencias entre lo urbano y lo rural.

Los sistemas de cargo festivo, dependientes originalmente de reciprocidades, cambian su dinámica en las ciudades abriendo paso a otras formas organizativas. La población altiplánica destacó desde el inicio de la migración urbana por sus asociaciones cultoras de fiestas, danzas y músicas de su región; junto al progresivo crecimiento de la festividad paradigmática de Puno, Candelaria, que experimentó un aumento de sus conjuntos y la posterior creación de filiales en Lima. Fiestas patronales y danzas se

convirtieron en formas de exhibir y consolidar el creciente éxito socioeconómico de los migrantes, atrayendo además a gente de diversas regiones. Los conjuntos de Candelaria se hicieron más numerosos e implementaron formas de autofinanciamiento paralelas a las reciprocidades por medio de cuotas que afianzaron un modelo de funcionamiento cada vez más afin al empresarial. Los cambios ocasionados por las migraciones se reflejaron también en los lugares de origen mediante los retornos y redes entre ambos lugares, impactando además las dinámicas festivas. Las fiestas patronales crecieron y desarrollaron nuevas estéticas, redes de relaciones y símbolos de poder y prestigio que a su vez estimulan su propio crecimiento y reconfiguración.

En tercer lugar, la cultura festiva engloba relaciones, valores, símbolos, ideas y prácticas socioeconómicas donde convergen elementos básicos de la organización andina, la mezcla de tradiciones prehispánicas y católicas, y las influencias globales del último siglo. Las fiestas patronales y familiares son tipos generales que han dado lugar a otros eventos celebratorios sociales y seculares derivados de sus actividades urbanas, aunque operan también en redes de reciprocidades. Al mismo tiempo, la estratificación social, la diversidad cultural y las distintas experiencias miratorias contribuyeron a una variedad de formas de celebración y organización visible en dos circuitos festivos entre Lima y el Altiplano. Estas son rutas por las que se transita y están orientadas a tipos de fiestas en particular pero sin ser excluyentes entre sí, ya que sus espacios y participantes pueden confluír. Los circuitos muestran la heterogeneidad de la cultura festiva, sus transformaciones recientes y su alcance diferenciado en el éxito socioeconómico desde su expansión urbana.

Las fiestas investigadas son espacios multidimensionales donde circulan diversos tipos de capitales y se despliegan dinámicas de competencia y cooperación. Las reciprocidades y oposiciones complementarias son constantes culturales de las relaciones sociales en los Andes que se diversifican ante nuevos y cambiantes escenarios, como se aprecia en la cultura festiva. La ayuda mutua transversal a las fiestas convive con disputas y modos de competencia entre personas y grupos diferenciados al interior para obtener prestigio y alimentar sus posibilidades de generación de capitales varios, mientras buscan reconocimiento social a nivel de la sociedad peruana. Los cambios en las estéticas de abundancia y modernidad, la costosa inversión en la participación en un conjunto, la responsabilidad de un cargo o las grandes entregas de *apjatas* son muestra del poder económico construido y disputado a través de la cultura festiva. Los vínculos de parentesco y las redes de aymaras están en la base de la producción y reproducción

de las fiestas porque son los compromisos recíprocos y la movilización de distintos recursos lo que posibilita la fiesta. Por ello, el reconocimiento mutuo de su pertenencia cultural-regional, la solidez de las relaciones interpersonales y la afirmación de valores culturales compartidos son vitales para asegurar la eficacia del sistema de *apjatas*. Hoy en día estos vínculos se amplían gradualmente a otras poblaciones durante las fiestas, convirtiéndolas en espacios de transmisión cultural más allá de la colectividad altiplánica. Son alianzas recientes aún por explorar, pero ponen de manifiesto el potencial de la cultura festiva para el establecimiento de redes interculturales.

En cuarto lugar, el significado de las *apjatas* es fundamental para entender cómo las fiestas están inherentemente vinculadas a las economías de la población altiplánica. Las *apjatas* conforman un sistema rotativo que propicia la generación y circulación de recursos integrados como capitales a sus negocios. Sus fiestas se constituyeron como espacios para las relaciones de reciprocidad y redistribución de recursos que está en la base de sus economías y actualmente posibilitan la acumulación de capital económico en un contexto de mercado globalizado. En especial en el entorno urbano, las fiestas se manifiestan como inversiones en sí mismas, cuyas ganancias son reinvertidas en sus actividades empresariales porque proveen 1) un entorno social propicio para crear y consolidar redes sociales necesarias para sus economías dependientes de relaciones personalizadas 2) prestigio por la imagen de empresarios exitosos que deriva en confiabilidad para realizar negocios conjuntos, asumir un cargo, ser sujeto de préstamo, etc. 3) dinero proveniente de los excedentes de las *apjatas*. Estas son formas de capitales sociales, simbólicos y económicos convertibles entre sí y tienen un impacto en la economía material porque se derivan en capitales de inversión empresarial. En última instancia, las relaciones sociales surgidas de una base comunitaria recíproca proveen capitales necesarios para incursionar en el mercado y lograr su movilidad social.

Junto a las dinámicas de inversión y reinversión descritas, dicha cultura brinda oportunidades de negocios por su capacidad de convocar personas y colectivos, tanto para quienes se benefician del carácter empresarial de ciertos conjuntos, como para quienes encuentran un potencial mercado u oportunidad de trabajo. Las fiestas y las economías funcionan de modo similar al articular elementos de un sistema tradicional (reciprocidades, parentesco y valores culturales) con un ordenamiento capitalista (orientado al libre mercado, la maximización de beneficios y el crecimiento continuo). En general, la fiesta como inversión es compatible con el comercio, pues ambos funcionan con base en reciprocidades y movimiento de capitales. Las lógicas mercantiles

en el mundo festivo no son simples formas de imposición o influencia capitalista, se han desplegado con relativa facilidad y éxito por la particular historia económica de la población. El entramado festivo-económico es un factor importante para su progresivo éxito urbano, pero debe entenderse además junto a otras circunstancias que influyeron en el proceso, partiendo del contexto nacional e internacional de transformaciones sociales, la situación política del país y su posición en el mercado mundial desde alrededor de los años 80.

En quinto lugar, la cultura festiva no está exenta de procesos de estratificación social y desigualdades transversales a la sociedad peruana, y al mismo tiempo tiene implicancias para la superación relativa de jerarquías sociales. La organización y despliegue de los espacios festivos reflejan jerarquías y exclusiones históricas, además pueden crear y reproducir sus propias desigualdades. Su alcance como impulsora del éxito es variable y se conjuga con múltiples factores. La heterogeneidad sociocultural de la población del Altiplano y las relaciones establecidas en las fiestas impactan en el acceso y acumulación de los capitales ahí circulantes. Una estratificación social reproducida o derivada de las fiestas depende del tipo de reciprocidad que une a las personas, en términos simétricos (entre pares como paisanos y familiares) o asimétricos (entre participantes y autoridades de conjuntos). Por un lado, las *apjatas* de compromisos equivalentes establecidos entre personas del mismo estatus, ya sea en fiestas familiares o comunales, crean un acceso relativamente igualitario a los recursos porque su rotación es fluida cuando todos tienen la oportunidad de ser retribuidos en fiestas semejantes. Por otro lado, las reciprocidades entre autoridades de un conjunto y sus miembros, o entre personas de distinto estatus social que intercambian distintos recursos (*apjatas* o cuotas de dinero a cambio de prestigio por pertenencia a un conjunto), crean relaciones y acceso desiguales a los capitales festivos porque favorecen más a los primeros, mientras los segundos, particularmente en los conjuntos masivos, tienen menos posibilidades de acceder a los cargos donde fluye la mayor fuente de capitales, pues la rotación no es suficiente.

Aunque las diferencias no son tajantes, dado que ambos circuitos se intersectan continuamente y las reciprocidades construidas no responden a un tipo específico de fiesta, el circuito de Candelaria es más propenso a reproducir relaciones de desigualdad por su masividad y fragmentación organizativa. El circuito aymara, donde las relaciones entre familiares y paisanos son estrechas y tienen mayor peso para la organización festiva, tienden a propiciar un acceso más amplio a los recursos, aunque esta dinámica

no excluye una acumulación diferenciada de capitales ni un mayor provecho entre algunos, que desde luego es producto también de otros factores por explorar. Si bien no se trata de una población homogénea ni con el mismo alcance de éxito socioeconómico, los logros de sus economías urbanas son relevantes en su conjunto. El paso de sus economías rurales a formas de autoempleo y comercio urbano se expresa hoy en sociedades empresariales, centros comerciales pertenecientes a paisanos de otrora pequeños pueblos, y negocios de variados rubros tras al menos cinco décadas de migración a Lima. Su crecimiento empresarial recibe progresivamente reconocimiento por medio de sus ostentosas fiestas, potenciando su posicionamiento y relaciones sociales. Siendo una población históricamente excluida, ha forjado su ascenso social mediante su propia fórmula cultural de hacer negocios, celebrar sus fiestas y crear símbolos de poder y modernidad. Su éxito encarna un cuestionamiento de las marcadas jerarquías socioculturales en Perú, un avance en su superación.

No solo las exclusiones y jerarquías son formas transversales de relación social en Perú, las reciprocidades también lo son. La experiencia de ascenso descrita se inscribe en un orden que opera mediante relaciones personalizadas en todos los sectores sociales y en distintos niveles. La población del Altiplano es particularmente exitosa a partir de sus bases históricas y culturales, pero la participación en redes sociales y sentidos de reciprocidad no son excepcionales para el mantenimiento o mejora de la posición dentro de la estructura social. A este respecto, podría diferenciar dos tipos generales de reciprocidad de acuerdo a sus fines a) obtención de oportunidades y ventajas de ascenso ante inequidades y b) reproducción de privilegios, jerarquías y exclusión. Las reciprocidades del entramado festivo-económico pertenecen al primer tipo y se manifiestan como respuesta a las del segundo tipo, sostenidas principalmente por las élites sociales y políticas. En ello radica la particularidad de las reciprocidades entre altiplánicos, además de haber tornado su cultura y tradiciones como activo económico y motor de cambio. Esto les ha permitido integrarse a nuevos entornos y situar su historia cultural como fuente de la construcción de su futuro. Se mueven en distintos registros, flexibles entre su cultura local anclada en tradiciones históricas y la globalidad de los intercambios mercantiles y símbolos mediáticos. Construyen su propia modernidad, en contraste, con los discursos de las élites criollas que hasta hace pocas décadas la ubicaban en la “mancha india” condenada a la pobreza, atraso e ignorancia.

Por otro lado, las reciprocidades son un buen ejemplo del anclaje de las relaciones sociales en las economías de las sociedades andinas, cuya creación y consolidación en el

espacio ritual, ahora en su forma de grandes fiestas en las ciudades, devuelve la atención a su rol en la producción material de la vida. La economía ritual es un viejo tema en los estudios antropológicos, desde la argumentación de Polanyi sobre la incrustación de la economía en las relaciones sociales y su crítica a la “naturalización” de la economía de mercado como un ente autónomo y desvinculado de la sociedad. El análisis de la cultura festiva desde una lectura de larga duración manifiesta por un lado, la importancia de esta incrustación como parte de las continuidades culturales y su negociación con los cambios de la experiencia urbana contemporánea; y por el otro lado, el carácter integral de su sociedad, donde las distintas dimensiones de vida se desenvuelven de modo interconectado y se reinventan para construir su presente. Historizar sus experiencias de movilidad e intercambio permite trascender la mirada a sus economías como primordialmente opuestas, dependientes o ajenas a las lógicas capitalistas, y en su lugar reconocer los rasgos en común y su potencial en el mercado global. El abordaje etnográfico contribuye al entendimiento de las reciprocidades contemporáneas como estrategias de organización social, también ancladas en las economías productivas y de intercambio, pero que además se extienden a diversas esferas sociales.

Los resultados invitan a preguntarse por las implicancias del éxito socioeconómico en relación a la sociedad peruana, tanto en su impacto en las jerarquías basados en criterios étnico-culturales y sociales que constriñen el acceso al poder, como en el desenvolvimiento futuro de la cultura festiva. Las dinámicas analizadas no se limitan a la reproducción de reciprocidades como relaciones o valores comunitarios, sino manifiestan una forma de construir sociedad. La cultura festiva puede interpretarse como un modelo de organización social más eficiente, confiable y cercano para una parte importante de la población peruana por sus códigos culturales afines a sus orígenes campesinos; que la del Estado mismo, reproductor de exclusiones y desigualdades. La lógica de fondo que rige la cultura festiva y su interrelación económica se sostiene en las redes de comerciantes y productores para la creación de riqueza, y por ende, posee una gran capacidad de expansión entre otras poblaciones andinas con trayectorias similares. Este fenómeno social albergaría un modelo de sociedad<sup>83</sup> nuevo en su progresiva expansión como forma de construcción de poder, pero antiguo en su base cultural por su acumulada experiencia de siglos. Este modelo se propagaría en las fiestas cada vez

---

<sup>83</sup> Agradezco a mi maestro Jürgen Golte por motivarme a reflexionar sobre el potencial organizativo del fenómeno estudiado en la construcción de futuro. Fue él quien me sugirió ver en las dinámicas festivo-económicas la posibilidad de una nueva forma de sociedad de un carácter productivo-capitalista, en contraste al vigente Estado rentista peruano.

más atractivas por su despliegue de símbolos de poder y prosperidad correspondientes con la visible movilidad social de la población altiplánica urbana.

Las fiestas y todo tipo de celebraciones públicas se restringieron completamente al inicio de la pandemia del COVID-19 y afectaron dramáticamente el mercado en torno a las grandes festividades como Candelaria. Sin embargo, las redes que le dan forma continúan en pie y se organizaron para hacerle frente al nuevo contexto. Muchos migrantes retornaron a sus pueblos de origen e implementaron mercados locales para reducir el contacto con localidades vecinas, incluso eventualmente mediante trueque como en el mercado Apemico<sup>84</sup> en Ollaraya, fomentando así relaciones de cuidado entre paisanos y familias. Investigaciones en otras partes del mundo indican que las redes sociales, especialmente de parentesco, pueden fortalecerse durante procesos de cambio social, transición e inseguridad para hacer frente a los problemas. En el caso altiplánico, el potencial organizativo de la población se expresa en otros ámbitos fuera de la fiesta, manteniendo la cohesión social ante la inoperancia o limitaciones de la respuesta estatal. Como afirmaba Sahlins (2017, 153): “el equivalente primitivo del contrato social no es el Estado, sino el don. El don es el recurso primitivo para alcanzar la paz que en la sociedad civil asegura el Estado”. Lejos de lo “primitivo”, el don en este contexto se eleva como una alternativa más que vigente, necesaria; que constituye un modo de organización con capacidad política para lograr vínculos de solidaridad y ordenamiento social. Las *apjatas*, siendo dones, son también parte de múltiples respuestas a la exclusión social ante la ausencia de mecanismos formales e igualitarios para el bienestar.

Queda por estudiarse la repercusión futura de esta cultura desde otras aristas aparte de la socioeconómica aquí desarrollada. En la política hay un espacio fértil por explorar, pues los compromisos y relaciones establecidos mediante las *apjatas* trascienden las fiestas y se activan para diversos fines, como dejan entrever algunas trayectorias con acceso a puestos de la Federación Regional de Folklore y Cultura de Puno e incluso la postulación a cargos del gobierno regional, dados el reconocimiento y redes sociales tras la participación directiva en grandes conjuntos de Candelaria. Ese es el lado más visible por la masividad de esta fiesta, pero una indagación a la variedad festiva abriría más preguntas sobre las relaciones políticas ahí entretajadas. Otra variable a considerar es la generacional, acerca de los cambios producidos en los descendientes de las poblaciones altiplánicas nacidos en las ciudades y su impacto en el desenvolvimiento

---

<sup>84</sup> Asociación de pequeños empresarios industriales de confección de textiles y afines de Ollaraya.

de la cultura festiva. Mi investigación no ha profundizado en diferencias generacionales, pues a grandes rasgos hay consistencia entre la participación de migrantes ya asentados en sus negocios y la de sus hijos nacidos en Lima, si bien la magnitud de las *apjatas* es tendencialmente menor en el segundo grupo. Habría que considerar a fondo si la profesionalización de la generación joven en rubros ajenos al empresarial junto a otros factores derivados de su socialización urbana en contraste a la experiencia familiar influyen o limitan su participación festiva desde su potencial económico, en contraste a cómo los migrantes pioneros y posteriores la producen y reproducen. Esta consistencia también es relativa en cuanto al género, pero merece una indagación detallada de las diferencias entre mujeres y varones en la acumulación de capitales y su alcance.

Estas son algunas preguntas resueltas y otras abiertas a futuros estudios. Las que me hice al iniciar mi investigación fueron variando y ajustándose en el camino a la luz de los progresivos hallazgos, así como mi forma de abordar y referirme a las dinámicas que emergían. Al principio me preguntaba sobre el rol o impacto de la cultura festiva en el éxito socioeconómico, pero luego comprendí que se trata de una interrelación, un vínculo bidireccional, porque no es solo una variable que influye en otra sin respuesta, sino fenómenos alimentándose mutuamente en relaciones de ida y vuelta, como el carácter de las reciprocidades que están en el centro de mi análisis y que aprendí a comprender desde diversos ángulos. Mi conceptualización de la cultura festiva se ha mantenido flexible para poder expresar lo observado, aunque no está exenta de algunas limitaciones. Conforme avanzaba mi análisis se hacían más evidentes las múltiples interconexiones de las esferas de acción laxamente referidas como económicas, rituales, festivas, familiares, religiosas, sociales, etc., que como anoté desde el inicio demandan un enfoque integral, una perspectiva muy conocida pero menos implementada, como la del *hecho social total* cual método, no como concepto. Es el entendimiento y constatación de que el holismo que caracteriza a las llamadas sociedades tradicionales, aunque no por eso menos cambiantes, amerita también un enfoque holístico. Por ello hago referencia continuamente a las interrelaciones entre fenómenos en mi intento por superar las clasificaciones. Se evidencia en las 'fronteras' difusas entre los ámbitos de acción social analizados, y es ello también el término cultura festiva como tal podría no reflejar esa integralidad. Sin embargo, dadas estas aclaraciones el término ha sido de mucha utilidad como punto de partida para ubicar las fiestas como espacios desde donde se impulsa el poder socioeconómico pero enfatizando su trascendencia en distintos niveles y los diversos tipos de relaciones que alimenta entre su población.

## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. 1992. "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica." *Revista Andina* 10 (2): 279-325.
- Adams, Norma y Néstor Valdivia. 1991. *Los otros empresarios: Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer, eds. 1994. *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Perú Problema 12: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albó, Xavier. 2000. "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile." *Estudios Atacameños* (19): 43-73.
- Albó, Xavier. 2016a. "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras: 1973a/1976." En *Obras Selectas: Tomo I: 1966-1974*, 515-85 I. La Paz: Fundación Xavier Albó; Centro de Investigación y Promoción del Campesinado; Compañía de Jesús en Bolivia.
- Albó, Xavier. 2016b. "La paradoja aymara o Desafíos de la solidaridad aymara." En *Obras Selectas: Tomo II: 1974 -1977*, 371-499 II. La Paz: Fundación Xavier Albó; Centro de Investigación y Promoción del Campesinado; Compañía de Jesús en Bolivia.
- Albó, Xavier y Matías Preiswerk. 1986. *Los Señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular.
- Alcántara, Arrufo. 2000a. "Festividad de la Candelaria: tradición e identidad andina." *Antropología - Cuadernos de Investigación* (2): 40-50.
- Alcántara, Arrufo. 2000b. "Tradiciones festivas de la Candelaria: entrada y "quema de qhapus"." *Antropología - Cuadernos de Investigación* (2): 14-26.
- Aldunate, Carlos. 2006. "Integración en los Andes sur centrales. Una utopía necesaria en el siglo XXI." En Lechtman 2006, 551-66.
- Alfaro, Santiago. 2005. "Las industrias culturales e identidades étnicas del huayno." En *Arguedas y el Perú de hoy*, editado por Carmen Pinilla. Lima: Sur.
- Almonte, Melania. 2015. "Significado de la diferenciación entre danzas mestizas y autóctonas en Puno: Función del discurso sobre las identidades mestiza e indígena en el marco de la fiesta de la Candelaria." Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Altamirano, Teófilo. 1984. *Presencia andina en Lima metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altamirano, Teófilo. 1987. "Sobre los aymaras en la ciudad." *Anthropológica* 5 (5): 259-68.
- Altamirano, Teófilo. 1988. *Cultura andina y pobreza urbana: Aymaras en Lima Metropolitana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altamirano, Teófilo. 1992. "Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad." En *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*,

- editado por Eduardo Kingman, 389–426. Quito: Ciudad, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Álvarez, Julio. 2011. "El ayni en la festividad de la Virgen del Rosario en Viacha, Bolivia." *Revista Andina* (51): 265–93.
- Álvarez Díaz, Andrea. 2017. "Nuevos escenarios de género entre los aymaras del norte chileno." *Interciencia* 42 (7): 408–16.
- Ames, Patricia. 2010. "Desigualdad y territorio en el Perú: Una geografía jerarquizada." *Revista Argumentos* (1). <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/desigualdad-y-territorio-en-el-peru/>. Accedido el 20 de noviembre de 2020.
- Araujo, Néstor. 2013. "La fiesta y reciprocidad: Fiesta en el área rural altiplánica de La Paz." En MUSEF 2013.
- Arieth de Vidas, Anath. 2002. *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes: Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Arnold, Denise, Elvira Espejo y Juan de Dios Yapita. 2007. *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. 2. ed. ILCA serie. Etnografías. La Paz, Bolivia: ILCA.
- Arze, Silvia. 1988. "Rasgos de identidad y superposición cultural en los textiles bolivianos actuales." En *Arte popular en Bolivia*, editado por Instituto Boliviano de Cultura, 24–32. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, Instituto Andino de Artes Populares.
- Aspilcueta, Marco. 2007. "Migración y empresarialidad urbana: Comerciantes aymaras en Lima." *Debates en Sociología* (32): 33–49.
- Baghdiantz McCabe, Ina, Gelina Harlaftis y Iōanna Pepelasē Minoglou. 2005. *Diaspora entrepreneurial networks: Four centuries of history*. Oxford, New York: Berg.
- Baland, Jean-Marie, Isabelle Bonjean, Catherine Guirkinger y Roberta Ziparo. 2016. "The economic consequences of mutual help in extended families." *Journal of Development Economics* 123: 38–56.
- Bandy, Matthew. 2005. "Trade and social power in the southern Titicaca Basin Formative." *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 14: 91–111.
- Barbosa, Chryslen y Roger Chambi. 2021. "¿Qamiri con relación a quién? Identificaciones y procesos de articulación económica." *Diálogo andino* (66): 351–63.
- Barova, Vihra. 2008. "A Bulgarian example of exchange and reciprocity in the family." Working Papers. *Max Planck Institute for Social Anthropology* (102).
- Barragán, Rossana y Cleverth Cárdenas. 2009. *Gran Poder: La Morenada*. La Paz, Bolivia: Instituto de Estudios Bolivianos, Convenio UMSA-ASDI/SAREC.
- Barth, Fredrik. 1963. *The rol of the entrepreneur in social change in northern Norway*. Bergen: Norwegian University Press.

- Bechtold, Louise. 2017. "Approaching the ritual economy of a Hajji feast: Resources, satus, and sharing in southern Kyrgyzstan." En Hardenberg 2017, 37-70.
- Bertonio, Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- Blickle, Peter. 1994. "Las bodas campesinas en la Edad Media." En Schultz 1994, 23-48.
- Boissevain, Jeremy y Hanneke Grotenberg. 1986. "Culture, structure and ethnic enterprise: the Surinamese of Amsterdam." *Ethnic and racial studies* 9 (1): 1-23.
- Bolton, Ralph. 1980. "El proceso matrimonial qolla." En Mayer y Bolton 1980, 327-61.
- Bolton, Ralph, ed. 2014. *Parentesco, matrimonio y familia en Puno*. Serie Etnográfica Clásica en el Altiplano Peruano 1940-1980 1. Lima: Editorial Horizonte.
- Bonacich, Edna. 1973. "A theory of middleman minorities." *American Sociological Review* 38 (5): 583-94.
- Botticini, Maristella y Zvi Eckstein. 2007. "From farmers to merchants, conversions and diaspora: Human capital and jewish history." *Journal of the European Economic Association* 5 (5): 885-926.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1994. "¿Qué es lo que hace a una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos." *Revista Paraguaya de Sociología* 31 (89): 7-21.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Las formas del capital: Capital económico, capital cultural y capital social." En *Poder, derecho y clases sociales*, editado por Pierre Bourdieu. 2ª ed., 131-64. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourricaud, François. 2012. *Cambios en Puno: Estudios de sociología andina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Cooperación Regional para.
- Braudel, Fernand. 1970. *La Historia y las Ciencias Sociales*. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Bringmann, Klaus. 1994. "El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma." En Schultz 1994, 5-22.
- Browman, David. 1975. "Trade patterns in the central Highlands of Peru in the first millenium B. C." *World Archaeology* 6 (3): 322-29.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without groups*: Harvard University Press.
- Buechler, Hans C. 1980. *The masked media: Aymara fiestas and social interaction in the Bolivian highlands*. Approaches to semiotics 59. The Hague, New York: Mouton.
- Caballero, Carlos, Aleixandre Duche y Dennis Arias. 2020. "Nosotros y los otros: El poder de las élites simbólicas en el marco del Corso de la amistad (2015-2018) en Arequipa." *Discurso & Sociedad* 14 (4): 762-89.

- Cámara de comercio y la producción de Puno. 2020. *Estudio económico Candelaria 2020*. Puno.
- Cánepa, Gisela. 1994. "Danza, identidad y modernidad en los Andes: Las danzas en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo." *Anthropológica* 11 (11): 253–83.
- Cánepa, Gisela, ed. 2001. *Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cánepa, Gisela. 2006. "La ciudadanía en escena: Fiesta andina, patrimonio y agencia cultural." En *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*, editado por Gisela Cánepa y María E. Ulfe, 221–38. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica - CONCYTEC.
- Carcelén, Carlos y Daniel Morán. 2021. "El ciclo de la lana: Exportación, campesinos y conflicto social en Puno de 1850-1930." *Revista Revoluciones. Estudios en Ciencia Política, Humanidades y Sociales* 3 (4): 68–85.
- Celestino, Olinda. 1972. *Migración y cambio estructural: La comunidad de Lampián*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cieza de León, Pedro. 2005 [1550]. *Crónica del Perú: El Señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Cipolleti, María Susana. 1984. "Llamas y mulas, trueque y venta: El testimonio de un arriero puneño." *Revista Andina* (2): 513–38.
- Condori, Marisol. 2011. "Migración, inserción y trayectoria de puneños en Huancayo." Tesis de Maestría en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Conti, Viviana y Gabriela Sica. 2011. "Arrieros andinos de la Colonia hasta la Independencia: El negocio de la arriería en Jujuy, Noroeste Argentino." <https://nuevomundo.revues.org/60560>.
- Cornejo, Enrique, Juan Biondi y Eduardo Zapata. 2016. *Déjennos trabajar: El reencuentro del Estado con las PYMES y la condición ciudadana*. Lima: Editado por Antonio Velásquez.
- Cotler, Julio, and Ricardo Cuenca, eds. 2011. *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Custred, Glynn. 1994. "Llamereros y comercio interregional." En Alberti y Mayer 1994, 252–89.
- Dana, Léo-Paul, ed. 2007. *Handbook of research on ethnic minority entrepreneurship: A co-evolutionary view on resource management*. Cheltenham, UK • Northampton, USA: Edward Elgar Publishing Limited.
- Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo: De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Del Pozo-Vergnes, Ethel. 2004. *De la hacienda a la mundialización: Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- DEVIDA. 2017. *Estrategia Nacional de Lucha Contra las Drogas 2017-2021*. Lima: Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas-DEVIDA; Presidencia del Consejo de Ministros.
- Dransart, Penélope. 1999. "La domesticación de los camélidos en los Andes Centro-Sur: Una reconsideración." *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (XXIV): 125-38.
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duviols, Pierre. 1976. "La Capacocha." *Allpanchis Phuturinga* 9: 11-57.
- Faas, A. J. 2017. "Introduction: Twenty-First Century Dynamics of Cooperation and Reciprocity in the Andes." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 409-18.
- Fernández, Alberto. 2018. "'Jaqichasiña': El ritual del matrimonio aymara tradicional y sus cambios a contextos urbanos: Zona Alto Las Delicias de la ciudad de La Paz." Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, carrera de Antropología, Universidad Mayor de San Andrés.
- Fischer, Eva. 2008. *Urdiendo el tejido social: Sociedad y producción textil en los Andes bolivianos*. Ethnologie Bd. 24. Wien, Berlin, Münster: Lit.
- Fléty, Laura. 2012. "La Morenada: Danza de esfuerzo y poder (La Paz, Bolivia)." En *Cuerpos y Folklores(s): Herencias, construcciones y performances*, editado por Daniel Díaz Benavides, 102-11: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- Flores, Henry. 2015. *Decodificación de la fiesta de la Candelaria*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Flores Ochoa, Jorge. 1968. *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. Instituto Indigenista Interamericano. Antropología Social 10. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Flores Ochoa, Jorge. 1977a. "Pastoreo, tejido e intercambio." En Flores Ochoa 1977, 133-54.
- Flores Ochoa, Jorge. 1977b. "Pastores de alpacas de los Andes." En Flores Ochoa 1977, 15-49.
- Flores Ochoa, Jorge, ed. 1977c. *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Ochoa, Jorge. 1983. "Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes: Balance bibliográfico." *Revista Andina* 1 (1): 175-218.
- Flores Ochoa, Jorge, ed. 1988. *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cusco: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- Flores Ochoa, Jorge y Yemira Nájjar. 1980. "Un aspecto del parentesco de los pastores de puna alta." En Mayer y Bolton 1980, 481-91.
- Fuenzalida, Fernando. 1970. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo." En *El indio y el poder en el Perú*, editado por Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, Bourricaud Francois y José. Matos Mar, 15-87. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fuenzalida, Fernando, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, Bourricaud Francois, and José. Matos Mar, eds. 1970. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fuenzalida, Fernando, José Luis Villarán, Jürgen Golte y Teresa Valiente. 1968. *Estructuras tradicionales y economía de mercado: La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gabelmann, Olga. 2015. "Caminando con llamas: Caravanas actuales y analogías para el tráfico e intercambio prehispánico en Bolivia." *Estudios sociales del noa* (15): 33-58.
- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gallegos, Luis. 2014. "El matrimonio en la comunidad de Llachón, Capachica." En Bolton 2014.
- Garcés, Alejandro y Jorge Moraga. 2015. "Reconfiguraciones de la economía y sociedad aymara en la frontera de Chile y Bolivia: el caso Colchane-Pisiga." En *Fronteras y dinámicas transfronterizas en América Latina*, editado por Tania Camal, Juan C. Arriaga y Eric Cardin. Quintana Roo: Universidad de Quintana Roo.
- Garci Diez de San Miguel. 2013. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567: Versión paleográfica por Waldemar Espinosa Soriano*.
- Gavilán, Vivian y Ana María Carrasco. 2009. "Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno." *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 41 (1): 101-12.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gisbert, Teresa. 2016. *Arte, poder e identidad*. La Paz: Gisbert.
- Gisbert, Teresa, Silvia Arze y Marta Cajías. 2015. *Arte textil y mundo andino*. 4ª ed. La Paz: Plural Editores.
- Glave, Luis Miguel. 1989. *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Golte, Jürgen. 1975. "El desarrollo histórico de la situación del campesinado en el Perú." *INDIANA* 3 (0): 247-66.
- Golte, Jürgen. 1980. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Golte, Jürgen. 1995. "Nuevos actores y culturas antiguas." En *Perú 1964-1994: Economía, sociedad y política*, editado por Julio Cotler, 135-47. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, Jürgen. 1997. "Polanyi, la Gran Transformación y un capitalismo andino." En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, editado por Rafael Varón y Javier Flores, 709-16. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, Jürgen. 2001. *Intercambio de larga distancia e historia andina*.
- Golte, Jürgen. 2012. "Migraciones o movilidad social desterritorializada." En *No hay país más diverso: Compendio de Antropología peruana II*, editado por Carlos I. Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval, 247-88. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, Jürgen y Norma Adams. 1987. *Los caballos de Troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana 9. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, Jürgen y Doris León Gabriel. 2014. *Alasitas: Discursos, prácticas y símbolos de un « liberalismo aymara altiplánico » entre la población de origen migrante en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" y Universidad Nacional de Juliaca.
- González, Bosco. 2015. "Movilidad espacial, interacción y formaciones sociales en el Sur andino: El caso de Isluga y el sistema Altiplano-Precordillera." *Arqueología* (21): 17-31.
- González, Marco. 2011. "El concepto de fiesta." En González 2011, 15-33.
- González, Marco, ed. 2011. *Fiestas y nación en América Latina: Las complejidades en algunas ceremonias de Brasil, Bolivia, Colombia, México y Venezuela*. Bogotá: Intercultura.
- González Holguín, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guaygua, Germán. 2003. "La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia." *Temas Sociales* (24): 171-84.
- Guaygua, Germán y Beatriz Castillo. 2008. *Identidades y religión: Fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de el Alto*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gudeman, Stephen. 1971. "The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person." *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1971): 45-71.
- Gümüşay, Ali Aslan. 2015. "Entrepreneurship from an Islamic Perspective." *Journal of Business Ethics* 130 (1): 199-208.
- Guss, David. 2000. *The festive state: Race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley: University of California Press.

- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hann, Chris. 2016. "The moral dimension of economy: work, workfare, and fairness in provincial Hungary." Working Papers. *Max Planck Institute for Social Anthropology* (174).
- Hardenberg, Roland, ed. 2017a. *Approaching ritual economy: Socio-cosmic fields in globalised contexts*. Tübingen: Universität Tübingen.
- Hardenberg, Roland. 2017b. "Introduction: The study of socio-cosmic fields." En Hardenberg 2017, 7-36.
- Harris, Marvin. 1976. "History and Significance of the Emic/Etic Distinction." *Annual Review of Anthropology* 5: 329-50.
- Harris, Olivia. 2000. *To make the earth bear fruit: Essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies, University of London.
- Himpele, Jeff. 2003. "The Gran Poder Parade and the social movement of the Aymara middle class: a video essay." *Visual Anthropology* 16: 207-43.
- Hinojosa, Alfonso y Germán Guaygua. 2015. "La transnacionalización de la fiesta en el altiplano paceño." *T'inkazos* (37): 153-72.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Huber, Ludwig. 1997. *Etnicidad y economía en el Perú*. Documento de Trabajo 83. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Huber, Ludwig y Leonor Lamas. 2017. *Deconstruyendo el rombo: Consideraciones sobre la nueva clase media en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Huber, Ludwig y Andreas Steinhaufer. 1997. "Redes sociales y desarrollo económico en el Perú: los nuevos actores." *Debates en Sociología* (22): 115-41.
- Ichuta, Gerardo. 2003. "De la ciudad al campo: Sikuri - Sikuriada." *Textos Antropológicos* 14 (1): 87-93.
- Inamura, Tetsuya. 1988. "Relación estructural de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito." En Flores Ochoa 1988, 203-14.
- INEI. 2013. *Directorio nacional de principales festividades a nivel distrital*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI. 2017. *Características de las empresas del emporio comercial de Gamarra, 2016*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI. 2018. *Resultados Definitivos del departamento de Puno: Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. 14 vols. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

- INEI. 2020a. *Evolución de la pobreza monetaria 2008-2019: Informe técnico*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI. 2020b. *Producción y empleo informal en el Perú: Cuenta satélite de la economía informal 2007-2019*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI. 2021. *Evolución de la pobreza monetaria 2009-2020: Informe técnico*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI y OIM. 2015. *Migraciones internas en el Perú a nivel departamental*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática, Organización Internacional para las Migraciones.
- Isbell, Billie Jean. 1994. "Parentesco andino y reciprocidad Kuyaq: los que nos aman." En Alberti y Mayer 1994, 110-52.
- Isbell, William. 1997. "Household and ayni in the andean past." *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1-2): 247-305.
- Jacobsen, Nils. 2011. "La civilización y su propia barbarie: la inevitabilidad del fracaso de Juan Bustamante." En *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: La rebelión de Huancané (1866-1868)*, editado por Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales - SER.
- Jacobsen, Nils. 2013. *Ilusiones de la transición. El altiplano peruano, 1780-1930*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Banco Central de Reserva del Perú.
- Jiménez, Sebastián. 2013. "Apropiación del espacio en fiestas patronale." En MUSEF 2013.
- Komter, Aafke E. 2005. *Social solidarity and the gift*. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press.
- Korsbaek, Leif y Marcela Barrios. 2004. "La antropología y la economía." *Ciencia Ergo Sum* 11 (3): 225-36.
- Kotkin, Joel. 1993. *Tribes: How race, religion, and identity determine success in the new global economy*. New York: Random House.
- La Cruz, Juan. 2010. "Más allá de la cholificación: movilidad social ascendente entre los aimaras de Unicachi." *Debates en Sociología* (35): 107-32.
- La Serna, Juan Carlos. 2016. *Religiosidad, folklore e identidad en el altiplano: Una historia de los universos festivos de la mamita Candelaria de Puno*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- Langer, Erick. 2004. "Indian trade and ethnic economies in the Andes, 1780-1880." *Estudios Interdisciplinarios De América Latina Y El Caribe* 15 (1): 9-33.
- Lázaro Aquino, Teódulo. 2021. "Retornantes internos por covid-19: una mirada desde la desigualdad y la informalidad." *Socialium* 5 (1): 23-36.
- Lechtman, Heather, ed. 2006. *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas: los Andes surcentrales*: Instituto de Estudios Peruanos, Institute of Andean Research.

- Lechtman, Heather y Andrew Macfarlane. 2005. "La metalurgia del bronce en los Andes Sur Centrales: Tiwanaku y San Pedro de Atacama." *Estudios Atacameños* (30): 7-27.
- León, Camilo. 1994. "Pequeñas empresas, relaciones sociales y nuevas formas de eficiencia económica." *Debates en Sociología* (19): 139-56.
- Light, Ivan y Steven Gold. 2000. *Ethnic economies*. San Diego: Academic Press.
- Llanque, Jorge. 2011. "Qamiris aymaras: Nuevas élites en Oruro." *T'inkazos* (29): 45-63.
- Lueck, Kerstin. 2016. "Socioeconomic success of asian immigrants in the United States." Working Papers. *Max Planck Institute for Social Anthropology* (175).
- Lumbreras, Luis. 1981. *Arqueología de la América Andina*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Mack, Natasha, Cynthia Woodson, Kathleen MacQueen, Greg Guest y Emily Namey. 2005. *Qualitative research methods: A data collector's field guide*. North Carolina: Family Health International.
- Maldonado, Gina. 2004. *Comerciantes y viajeros: De la imagen etnoarqueológica de lo "indígena" al imaginario del kichwa otavalo "universal"*. Quito: Abya-Yala; FLACSO - Sede Ecuador.
- Malinowski, Bronislaw. 1986 [1922]. *Los Argonautas del Pacífico Occidental I-II*. Barcelona: Planeta -De Agostini.
- Mamani, Sebastián. 1989. "El matrimonio aymara y la mujer en el mundo andino." *Raymi* (6).
- Mamani, Segundo. 2010. *Ollaraya: Historia social y política de un pueblo de frontera. Puno -Perú*. Lima: Empresa Editora Press color SAC.
- Marcelo, Raúl. 2015. "La reciprocidad como expresión socio-cultural en épocas de expansión del capitalismo actual: El caso del caserío de malvado (comunidad campesina de Pararín-Recuay)." Tesis, Escuela Académico Profesional de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Marcos, Paloma, Martha Pierola, Ana Iju, Javier Puig y Jaime Fernandez-Baca. 2021. "Migraciones por COVID-19, oportunidades y retos para una recuperación sostenible en el Perú." Accedido el 19 de agosto de 2021. <https://blogs.iadb.org/sostenibilidad/es/migraciones-por-covid-19-oportunidades-y-retos-para-una-recuperacion-sostenible-en-el-peru/>.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marsden, Magnus y Vera Skvirskaja. 2018. "Merchant identities, trading nodes, and globalization: Introduction to the Special Issue." *History and Anthropology* 29 (sup1): S1-S13.
- Martínez, Héctor. 2014. "Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica." En Bolton 2014.

- Martínez, José Luis. 2006. "Nuevas fronteras y antiguas tradiciones culturales." En Lechtman 2006, 615-620.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 2014 [1848]. *Manifest der Kommunistischen Partei*. 3ª ed. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Matos Mar, José. 1986. *Desborde popular y crisis del estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. 3ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editoriales.
- Mayer, Enrique. 1994. "Las reglas de juego en la reciprocidad andina." En Alberti y Mayer 1994, 37-65.
- Mayer, Enrique, and Ralph Bolton, eds. 1980. *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Medina, Bruno. 2008. *Los puneños en Lima en aquel tiempo...* Lima: Aswan Qhari.
- Medinacelli, Ximena. 2005. "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia: Ensayo bibliográfico de etnografía e historia." *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34 (3): 463-74.
- Meier, Max. 2007. "Identidad y performance: La construcción de nuevas identidades regionales en el Altiplano peruano a través de la cultura festiva." En *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, editado por Verena Stolcke y Coello de la Rosa, Alexandre, 131-48. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Meier, Max. 2008. *Engel, Teufel, Tanz und Theater: Die Macht der Feste in den peruanischen Anden*. Berlin: Reimer.
- Meier, Max. 2011. "La transformación del mito de Wari en las fiestas mestizas de Oruro y Puno en el Altiplano peruano-boliviano: la Diablada y la construcción de nuevas identidades regionales." *Mitologías Hoy* (2): 61-72.
- Mendoza, Zoila. 2001. *Al Son de la Danza: Identidad y Comparsas en el Cuzco*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Metcalfe, Peter. 1981. "Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death." *Man* 16 (4): 563-78.
- Mollericona, Danny. 2017. "¿Cervecita tomaremos! El sentido social del consumo de bebidas alcohólicas en las Fraternidad "Verdaderos Intocables" del Gran Poder (2015-2017)." Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés.
- Moraga, Jorge. 2010. *Chinos en Asturias: La reciprocidad en el imperio del cálculo*. Gijón, España: Red de museos etnográficos de Asturias.
- Mosquera, Alberto. 2000. "Recuperemos la autoestima de nuestras fortalezas." *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* V (18): 201-19.

- Mujica, Elías. 1997. "Los andenes de Puno en el contexto del proceso histórico de la cuenca norte del Titicaca." Simposio "Conservación y abandono de andenes", Lima, 8 de mayo.
- Mulholland, Kate. 1997. "The family enterprise and business strategies." *Work, Employment & Society* 11 (4): 685-711.
- Müller, Juliane. 2015. "Etnografía del área comercial Eloy Salmón (La Paz, Bolivia): transformaciones territoriales, estrategias económicas y prácticas culturales." *Temas Sociales* (37): 13-34.
- Müller, Juliane. 2016. "Relaciones comerciales Bolivia-China: El rol de las economías populares y del empresariado privado." En *Las relaciones económica entre América Latina y Asia. Hacia la construcción de una nueva inserción internacional*, editado por Mauricio Miranda y José Peláez, 291-313. Cali: Pontificia Universidad Javeriana/Centro de Pensamiento sobre Asia y Pacífico.
- Müller, Juliane. 2018. "Andean-Pacific commerce and credit: Bolivian traders, Asian migrant businesses and international manufacturers in the regional economy." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 23 (1): 18-36.
- Müller, Juliane. 2020. "Webs of fiesta-related trade: Chinese imports, investment and reciprocity in La Paz, Bolivia." *Critique of Anthropology* 40 (2): 238-63.
- Müller, Juliane y Cecilie Ødegaard. 2021. "Espacios transfronterizos de los Andes: regímenes de regulación, acumulación y distribución entre el Estado y los grupos aymara y quechua." Introducción al dossier. *Diálogo andino* (66): 249-60.
- Munter, Koen de. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis desde los Andes: Visitar y conmemorar entre familias aymara." *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 48 (4): 629-44.
- Murra, John. 1962. "Cloth and Its Functions in the Inca State." *American Anthropologist* 64 (4): 710-28.
- Murra, John. 1964. "Una apreciación etnológica de la Visita." En *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, editado por Waldemar Espinoza Soriano, 471-97: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- Murra, John, ed. 1975a. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John. 1975b. "Un reino aymara en 1567." *Pumakunku* (9): 31-46.
- Murra, John. 1978. *La organización económica del Estado Inca*. América Nuestra. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- MUSEF, ed. 2013. *Iglesias y fiestas en el altiplano de La Paz y Oruro: Aproximaciones multidisciplinarias*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Nielsen, Axel. 1998. "Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: Observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas." *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (XXII - XXIII): 139-78.

- Nielsen, Axel. 2002. "La complementariedad entre los pastores del Altiplano de LÍpez (Potosí, Bolivia)." Instituto de Arqueología y Museo (UNT). *Mundos de antes* (3): 137-62.
- Noack, Karoline. s/f. *La mita prehispánica - Un balance historiográfico y momentos de conexión con la época colonial*. (en prensa).
- Núñez, Lautaro y Tom Dillehay. 1995. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. 2ª ed. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Núñez, Mario. 2014. "Procesos de cambio en Puno urbano." *Antropología Andina Muhunchik - Jathasa* 1 (2): 65-79.
- Nureña, César. s/f. *Creación de instrumentos e industrialización. Una visión comparativa transcultural y de larga duración del industrialismo en Perú, América Latina, Europa y Asia*. Perú.
- Nureña, César. 2021a. *La argolla peruana: Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. Lima: Crítica.
- Nureña, César. 2021b. "La epidemia de argollas." Accedido el 11 de marzo de 2021. [https://tramacritica.pe/perspectivas/2021/02/06/la-epidemia-de-argollas/?fbclid=IwAR1pPjqecilKgFDkGHJC2nPI4JodJ\\_It5MNmw6NjNkORx1zJX55TjMl6cms](https://tramacritica.pe/perspectivas/2021/02/06/la-epidemia-de-argollas/?fbclid=IwAR1pPjqecilKgFDkGHJC2nPI4JodJ_It5MNmw6NjNkORx1zJX55TjMl6cms).
- Ojo, Sanya. 2019. "The confluence of religion and ethnic entrepreneurship in the informal economy." En *Informal ethnic entrepreneurship: Future research paradigms for creating innovative business activity*, editado por Veland Ramadani, Léo-Paul Dana, Vanessa Ratten y Abdylmenaf Bexheti, 45-62. Cham: Springer.
- Onofre, Luperio. 2001. "Alma Imaña: Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circulaestre (Perú)." *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 235-44.
- Ordoñez, Marlene. 2010. "El dragón: influencia china en los trajes de danzas puneñas actuales." Tesis, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Orlove, Benjamin. 1993. "Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography." *Social Research* 60 (2): 301-36.
- Ortiz, Alejandro. 1992. "La sociedad Inca en el momento de la conquista." *Antropológica* (10): 95-115.
- Paerregaard, Karsten. 2000. "Procesos migratorios y estrategias complementarias en la sierra peruana." *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (69): 69-80.
- Paerregaard, Karsten. 2017. "Ayni Unbounded: Cooperation, Inequality, and Migration in the Peruvian Andes." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 459-74.
- Parkin, Frank. 1974. "Strategies of Social Closure in Class Formation." En *The social analysis of class structure*, editado por Frank Parkin, 1-18. London: Tavistock Publications.

- Pereyra, Omar. 2003. "Más allá del mito del progreso: Estrategias de supervivencia y movilidad social en familias aymaras del altiplano puneño." *Debates en Sociología* (28): 133-53.
- Peterson, Anya. 2002. *The anthropology of dance*. Hampshire: Dance Books.
- Pizano, Olga, Luis Alberto Zuleta, Lino Jaramillo y Germán Rey. 2004. *La fiesta, la otra cara del patrimonio: Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Polanyi, Karl. 1994. *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- Polanyi, Karl. 2017. *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Portes, Alejandro y Patricia Landolt. 2000. "Social Capital: Promise and Pitfalls of Its Role in Development." *Journal of Latin American Studies* 32 (2): 529-47.
- Portilla, Erik. 2014. "'Volveré a bailar por ti': Documental sobre la festividad de la Virgen de la Candelaria en Puno." Tesis de Maestría en Antropología Visual, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portugal, Jesualdo. 2019. *Relación general de danzas del Altiplano puneño*. Puno: Municipalidad Provincial de Puno. Folleto.
- Quilali, Tania. 2015. "Qamiris pasantes y fraternos: La economía pasional en una comparsa del Gran Poder." Tesis de grado, Facultad de Ciencias Sociales - Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés.
- Quiñones, Víctor Hugo. 1989. "Juliaca: El Taiwán andino." *Sur. Revista regional Surandina. Publicación mensual del Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas"* 12 (122): 10-11.
- Quispe, Alex. 2019. "Discurso simbólico en el proceso del matrimonio aimara, distrito de Ácora - caso comunidad de Sacuyo." Tesis de maestría, Escuela de Posgrado en Ciencias de Lingüística andina y Educación, Universidad Nacional del Altiplano.
- Ramadani, Veland, Léo-Paul Dana, Vanessa Ratten, and Abdylmenaf Bexheti, eds. 2019. *Informal ethnic entrepreneurship: Future research paradigms for creating innovative business activity*. Cham: Springer.
- Ramos Gavilán, Alonso. 1621. *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. Con licencia en Lima por Gerónimo de Contreras.
- Restrepo, Eduardo. 2018. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Richman, Barak. 2006. "How Community Institutions Create Economic Advantage: Jewish Diamond Merchants in New York." *Law & Social Inquiry* 31 (2): 383-420.

- Rivera, Claudia. 2012. "Tecnología textil durante el período formativo en los valles Central y Alto de Cochabamba." *Arqueoantropológicas* (2): 143-62.
- Rodríguez, Nicolás. 2007. "Contrabando: el error en la ecuación." *Cabildo abierto. Revista de análisis político* (24): 6-7.
- Romero, Javier. 2007. "Morenada y liberación: Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro." *Porik An* (85): 84-101.
- Romero, Raúl, ed. 1993. *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romo, Vanessa. 2018. "Minería ilegal acecha la zona sur del parque Bahuaja Sonene." Accedido el 17 de agosto de 2021. <https://es.mongabay.com/2018/05/mineria-ilegal-bahuaja-sonene-alto-inambari/>.
- Rossells, Beatriz. 2011. "Pepinos, ch'utas y cholos: la nueva sociedad de La Paz." En González 2011, 181-89.
- Rostworowski, María. 1977. "La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino." *HISTÓRICA* 1 (2): 249-86.
- Rumbo minero. 2019. "Madre de Dios, Cusco y Puno son las regiones más afectadas por la minería ilegal en Perú." Accedido el 17 de agosto de 2021. <https://www.rumbominero.com/noticias/mineria/madre-de-dios-cusco-y-puno-son-las-regiones-mas-afectadas-por-la-mineria-ilegal-en-peru/>.
- Sahlins, Marshall. 2017. *Stone age economics*. London: Routledge Classics.
- Saignes, Thierry. 1989. "Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan español?" *Revista Andina* (1): 83-127.
- Sakamoto, Arthur, Kimberly A. Goyette y ChangHwan Kim. 2009. "Socioeconomic Attainments of Asian Americans." *Annual Review of Sociology* 35 (1): 255-76.
- Sanhueza, Cecilia. 1992. "Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI." *Estudios Atacameños* (10): 173-87.
- Sayritupa, Domingo. 1981. "Compadrazgo en la cultura aymara." *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2 (8): 2-20.
- Schroedl, Annette. 2008. "La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas." *bifea* (37 (1)): 19-27.
- Schultz, Uwe, ed. 1994. *La fiesta: De las saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scott, James C. 1976. *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Sigl, Eveline. 2012. *No se baila así nomás...: Género, poder, política, etnicidad, clase, religión y biodiversidad en las danzas del altiplano boliviano*. Con la asistencia de D. Mendoza Salazar. 2 vols. 1. La Paz.

- Sobczyk, Rita. 2015. "Diversidad religiosa en el contexto migratorio andaluz: Identidad, fronteras sociales y religión "vívuda"." Tesis de Doctorado, Departamento de Sociología, Universidad de Granada.
- Sobczyk, Rita, Rosa Soriano y Andrés Caballero. 2018. "El mercado laboral y la religión: la religión "vívuda" de la diáspora comercial de Otavalo (Ecuador)." *Migraciones* (45): 3-28.
- Sosa, Lucio. 1992. "Padrinos y compadres/comadres en Juliaca." *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2 (41): 5-37.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin. 2002. *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Suxo, Moisés. 2008. *La voz de una nación: Los aymaras de Lima Metropolitana, caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.
- Tapia, Mario y Jorge Flores Ochoa. 1984. *Pastoreo y pastizales de los Andes del sur del Perú*. Lima: Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria.
- Tapia, Percy. 1996. "¿Tigres en el altiplano? perfil del empresariado puneño." *Allpanchis* 28 (48): 29-50.
- Tarragó, Miriam. 1984. "La historia de los pueblos circumpuneños en relación con el Altiplano y los Andes Meridionales." *Estudios Atacameños* (7): 93-104.
- Tassi, Nico. 2010. *Cuando el baile mueve montañas: Religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Fundación Praia.
- Tassi, Nico. 2012. *La otra cara del mercado: Economías populares en la arena global*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Tassi, Nico. 2017. *The native world-system: An ethnography of Bolivian Aymara traders in the global economy*. Issues of globalization. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Tassi, Nico, Juan Manuel Arbona, Giovana Ferrufino y Antonio Rodríguez-Carmona. 2012. "El desborde económico popular en Bolivia: Comerciantes aymaras en el mundo global." *Nueva Sociedad* (241): 93-105.
- Tassi, Nico, Alfonso Hinojosa y Richard Canaviri. 2015. *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Tassi, Nico, Carmen Medeiros, Antonio Rodríguez-Carmona y Giovana Ferrufino. 2013. "Hacer plata sin plata": *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Tedesqui, Vida. 2010. *Los bordadores de la morenada. Estética y discursividad social*. La Paz: Dirección de Promoción y producción cultural, Oficialía Mayor de culturas.
- Thomson, Sinclair. 2002. *We alone will rule: Native andean politics in the Age of insurgency*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Tilly, Charles. 1990. "Transplanted networks." En *Immigration reconsidered: History, Sociology, and Politics*, editado por Virginia Yans-McLaughlin, 79-95. New York: Oxford University Press.
- Tito, Charo. 2012. "Performance e identidad en la fiesta "carnavalesca" de la Virgen de la Candelaria en Puno: La puesta en escena de dos mundos que entran en tensión." Tesis de Maestría en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tomoeda, Hiroyasu. 1988. "'La llama es mi chacra': el mundo metafórico del pastor andino." En Flores Ochoa 1988, 225-35.
- Toranzo, Carlos. 2020. "Burguesías cholas y capitalismo boliviano." *Journal de Comunicación Social* 10 (10): 167-90.
- Troll, Carl. 1931. "Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Incareiches." *Ibero-amerikanisches Archiv* 5 (3): 258-94.
- Turino, Thomas. 1993. *Moving away from silence: Music of the Peruvian Altiplano and the experience of urban migration*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Urbano, Henrique, ed. 1992. *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco.
- Urrutia, Jaime. s/f. *La feria de Vilque: entre mulas, lanas y timbas*. Lima.
- van Kessel, Juan. 1982. *Danzas y estructuras sociales de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- van Kessel, Juan. 1998. *Tecnología aymara: un enfoque cultural*. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina 3. Puno: CIDA.
- Vera, Eland. 2010. "Cultura y política en Puno: el dispositivo de la Identidad Etnocultural." Facultad de Ciencias Sociales - Unidad de Post-grado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Waldinger, Roger. 1997. "Social capital or social closure? Immigrant networks in the labor market." Working Paper Series. *Lewis Center for Regional Policy Studies* (26).
- Waldinger, Roger, Howard Aldrich, and Robin Ward, eds. 1990. *Ethnic Entrepreneurs: Immigrant business in industrial societies*. Newbury Park: SAGE Publications.
- Walsh-Dilley, Marygold. 2017. "Theorizing Reciprocity: Andean Cooperation and the Reproduction of Community in Highland Bolivia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 514-35.
- Weber, Max. 1959. "Religious Rejections of the World and Their Directions." En *from Max Weber: Essays in Sociology*, editado por H. H. Gerth y C. Wright Mills, 323-59. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max. 2002 [1922]. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Weber, Max. 2011. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weidenbaum, Murray L. y Samuel Hughes. 1996. *The bamboo network: How expatriate Chinese entrepreneurs are creating a new economic superpower in Asia*. New York: Martin Kessler Books.
- Wheeler, Jane. 1999. "Patrones prehistóricos de utilización de los camélidos sudamericanos." *Boletín de Arqueología PUCP* (3): 297-305.
- Wheeler, Jane, Edgardo Pires Ferreira y Peter Kaulicke. 1977. "Domesticación de los camélidos en los Andes centrales durante el período précerámico : un modelo." *Journal de la Société des Américanistes* (64): 155-65.
- Wolf, Eric. 1994. "Perilous Ideas: Race, Culture, People." *Current Anthropology* 35 (1): 1-12.
- Yacobaccio, Hugo. 2003. "Procesos de intensificación y domesticación de camélidos en los Andes Centro-Sur." En *Memorias del Tercer Congreso Mundial sobre Camélidos*. Tomo I. III, 211-16. Potosí, Bolivia.
- Yacobaccio, Hugo. 2004. "Social dimensions of camelid domestication in the southern Andes." *Anthropozoologica* (39 (1)): 237-47.
- Yacobaccio, Hugo. 2006. "Intensificación económica y complejidad social en cazadores-recolectores surandinos." *Boletín de Arqueología PUCP* (10): 305-20.
- Yacobaccio, Hugo. 2012. "Intercambio y caravanas de llamas en el sur andino (3000 - 1000 AP)." *Comechingonia. Revista de Arqueología* (16): 31-51.
- Yúdice, George. 2002. "Las industrias culturales: más allá de la lógica puramente económica, el aporte social." *Pensar Iberoamérica*, 16-23.