

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE COMUNICACIÓN SOCIAL



COMUNICACIÓN, SECTA Y SOCIEDAD EN LA PUNA AYACUCHANA.

CASO DE LA COMUNIDAD DE OCCOLLO-AZABRÁN

(MARZO 2003 – FEBRERO 2004)

Tesis

para obtener el Título Profesional de Licenciada en

Comunicación Social

AUTORA

María Victoria Tuna Huilca

LIMA-PERÚ

2007

A mi hermana Martha,
con eterno cariño, por
ser luz en mi camino.

SUMARIO

Introducción	9
CAPÍTULO I : PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN	11
1.0 Identificación	12
2.0 Formulación y planteamiento	13
3.0 Objetivos	18
4.0 Hipótesis	18
5.0 Metodología de la investigación	19
5.1 Tipo de investigación	19
5.2 Descripción de variables	19
5.2.1 Variables independientes	19
5.2.2 Variables dependientes	20
5.3 Población y muestra	20
5.4 Técnicas de recolección de datos y material de trabajo escogido	21
5.5 Técnicas de tratamiento de datos	21
CAPÍTULO II : MARCO TEÓRICO	22
1.0 Concepciones de la comunicación	22
2.0 Sociedad Peruana y Sociedad Andina	31
2.1 El mundo andino quechua y sus identidades etnoecológicas	35
2.1.1 Lo andino	35
2.1.2 Sociedad andina	36
2.1.3 El mundo andino quechua	38
2.1.4 Las identidades etnoecológicas quechuas	39

2.2 La <i>sallqa</i> ayacuchana y sus <i>runas</i>	40
3.0 La comunidad de Occollo-Azabrán	43
3.1 Breve historia de la comunidad	43
3.2 Aspectos generales de la comunidad	43
3.2.1 Localización geográfica	43
3.2.2 Población	45
3.2.3 Servicios básicos	46
3.2.4 Recursos naturales	46
3.2.4.1 Suelo.....	46
3.2.4.2 Agua	48
3.2.4.3 Clima	48
3.2.4.4 Flora y fauna	49
3.2.4.5 Vías de comunicación	50
4.0 Contexto político social, económico cultural	51
4.1 Organización política	51
4.1.1 Autoridad comunal	54
4.1.2 Autoridad local	59
4.1.3 Delegaturas barriales	60
4.1.4 El teniente gobernador	61
4.1.5 El alcalde menor	62
4.1.6 La autoridad religiosa	62
4.1.7 Comité de autodefensa	64
4.1.8 Otras organizaciones menores	65
4.2 Organización social	65
4.3 Organización económica	67
4.3.1 La actividad ganadera	67

4.3.2 La actividad artesanal	69
4.3.3 La actividad agrícola	70
4.3.4 La actividad comercial	72
4.3.5 La feria de Rumichaka	73
4.3.6 El quechuariy como espacio de comercio interzonal.....	75
4.3.7 Formas de trabajo comunal	77
4.4 El aspecto cultural	79
4.4.1 Roles del hombre y de la mujer	79
4.4.2 Usos y costumbres en la comunidad	80
4.4.2.1 El quechuariy, costumbre mayor de los pastores	84
4.4.2.2 El <i>llamatumachi</i>	89
4.4.2.3 El <i>llampukuy</i>	92
4.4.2.4 La fiesta patronal católica	95
4.4.3 Fases y ritos del matrimonio altoandino	97
4.4.3.1 El <i>riqsinakuy</i>	97
4.4.3.2 El <i>kickachiy</i>	97
4.4.3.3 El <i>yaykupakuy</i>	98
4.4.3.4 El <i>sirbinakuy</i>	101
4.4.3.5 El <i>warmi qurquy o atún yaykupakuy</i>	101
4.4.4 El <i>pagapu</i>	103
4.4.5 El <i>wawa wañuy</i>	103
4.4.6 La etnomedicina	104
4.4.7 Crianza de llamas y alpacas	105
4.4.7.1 Etapas de la crianza	106
4.4.7.2 El calendario alpaquero	109
4.4.8 El pastoreo	112

4.4.9 Los camélidos de la comunidad	114
4.4.9.1 Mejoramiento de la crianza de camélidos	116
4.4.9.2 Crianza de otros ganados	119
4.4.9.3 El ciclo anual	119
4.4.10 Ritos de pagos a los cerros o montañas	120
CAPÍTULO III: LA COMUNICACIÓN EN LA COMUNIDAD	123
DE OCCOLLO-AZABRÁN	
1.0 La comunicación, matriz de las relaciones sociales	123
2.0 Concepción de la comunicación en la comunidad	124
3.0 Procesos comunicacionales más importantes	126
3.1 Procesos comunicacionales entre los comuneros	126
3.1.1 El <i>willanakuy</i>	126
3.1.2 El “encargo”	128
3.2 Procesos comunicacionales en el <i>qechwariy</i>	129
3.3 Procesos comunicacionales entre los comuneros y los actores “externos” ..	130
4.0 Los medios y sistemas de comunicación	133
5.0 La radio en la comunidad de Occollo-Azabrán	135
5.1 Los medios de comunicación de alcance regional	138
5.1.1 Radio Amauta	138
5.1.1.1 Contenidos	139
5.1.1.2 Impacto en la comunidad	142
5.1.2 Radio Huanta	143
5.1.2.1 Contenidos	144
5.1.2.2 Impacto en la comunidad	147
6.0 La oralidad en la comunidad de Occollo-Azabrán	149

7.0 La lengua Runasimi	151
8.0 Origen del quechua o runasimi	152
9.0 El monolingüismo quechua y el bilingüismo quechua-castellano	153
10.0 Lengua, Sociedad y cultura	156
CAPITULO IV: LA SECTA EVANGÉLICA “ASAMBLEAS DE DIOS”	158
1.0 Historia del término “secta”	158
2.0 Origen de las sectas	159
3.0 Tipos de sectas	160
4.0 Llegada de las sectas al Perú	161
5.0 La secta “Asambleas de Dios”	164
5.1 Llegada de la secta “Asambleas de Dios” a la comunidad	165
5.2 La organización católica y de tradición autóctona	167
5.3 Estructura de la secta	170
5.3.1 Doctrina de la secta	172
6.0 Las estrategias comunicacionales	173

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década de los 70, en las comunidades altoandinas del departamento de Ayacucho, el avance vertiginoso de las sectas evangélicas se han vuelto una amenaza latente contra la cultura y cosmovisión andinas de sus pobladores.

Precisamente, Occollo-Azabrán, comunidad ayacuchana de altura, se caracteriza por tener una organización político social tradicional andina en crisis, debilitada por la violencia política y por el desplazamiento que sufre como consecuencia de la hegemonía de un nuevo sistema religioso evangélico denominado Asambleas de Dios. Producto de esta nueva fe, los aspectos más importantes de su vida cultural están cambiando en perjuicio de la comunidad y sus habitantes.

La secta evangélica Asambleas de Dios ha logrado expandirse hasta casi el 80% de la población, a través de métodos o estrategias comunicacionales muy exitosas como, por ejemplo, el uso de la radio.

Este estudio tiene, precisamente, el propósito de determinar y analizar cómo una secta evangélica se ha apoderado de una comunidad indígena de criadores de camélidos andinos de la *sallqa* (puna) de Ayacucho denominada Occollo-Azabrán.

El presente trabajo tiene cuatro capítulos. En el primer capítulo, identificamos y planteamos el problema de nuestra investigación; asimismo, exponemos los objetivos, la hipótesis y metodología empleada.

El marco teórico ocupa el segundo capítulo, donde hacemos un estudio sobre las relaciones entre comunicación y sociedad, y sociedad peruana y mundo andino; asimismo, para comprender la situación actual de la sociedad en la comunidad de Occollo-Azabrán describimos y analizamos los aspectos generales de su organización política y social, economía y cultura.

El tercer capítulo contiene el estudio de la comunicación en la comunidad de Occollo-Azabrán, enfatizando en los medios y sistemas de comunicación, la concepción de la comunicación en la comunidad y los procesos comunicacionales más importantes que se dan en ella; asimismo, se hace un breve estudio a la oralidad en la comunidad, al runasimi como lengua importantísima y a la relación que existe entre lengua, sociedad y cultura.

El cuarto y último capítulo está destinado al estudio de la secta “Asambleas de Dios”, donde se hace referencia a la historia del término secta, su origen, los tipos de sectas que existen, cómo se formó, la llegada al Perú, su doctrina y estructura, y la influencia que ejerce sobre sus seguidores y a qué se debe el éxito de su propagación.

Este trabajo fue posible gracias al invalorable apoyo del Licenciado Gorki Tapia, quien me brindó material bibliográfico, así como sus atinadas sugerencias.

Hago extensivo mi infinito agradecimiento a mi asesor Manuel Jesús Orbegozo, quien me aconsejó y apoyó en el inicio de esta investigación.

Mis agradecimientos también al Lic. Urbano Muñoz, director de la ONGD PRODES, por facilitarme su invaluable material documental sobre la comunidad de Occollo-Azabrán y brindarme sus valiosas sugerencias; al presidente de la comunidad de Occollo-Azabrán, Cirilo palomino; al Ing. José Carlos Palomino, al Antr. Percy Ubillúz, a los promotores Carlos Galindo y Ezequiel Misarayme, miembros del equipo de PRODES, quienes me apoyaron generosamente en el trabajo de campo; finalmente, a los comuneros y comuneras de Occollo-Azabrán, por compartir conmigo sus conocimientos, su tiempo y comprensión.

Lima, 26 de marzo de 2006

Bach. María Tuna Huilca.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN

1.0 Identificación

El presente trabajo investiga la influencia de la secta evangélica “Asambleas de Dios” en la comunidad de Occollo-Azabrán, así como las principales estrategias que utiliza la secta para adoctrinar a la población, una de ellas la radio. Asimismo, investiga las formas elementales de comunicación que mantienen los comuneros en su comunidad.

Occollo-Azabrán es una comunidad altoandina ubicada en el departamento de Ayacucho, provincia de Huamanga. Se localiza a la altura del km. 73 Vía Los Libertadores, en la zona denominada la Cuenca alta del río Cachi. Fue reconocida oficialmente como comunidad campesina el 30 de junio de 1987.

Su territorio se encuentra entre los 3,700 m.s.n.m. y 4,800 m.s.n.m. Tiene un paisaje variado y diverso, según los pisos ecológicos (Suni, Puna y Cordillera) y a las épocas del año¹.

Sus habitantes son hablantes maternos de *runasimi*. También hablan el castellano, pero sobre todo en el centro educativo escolar y cuando bajan a la ciudad. Este rasgo los hace aparecer menos integrados a la sociedad peruana de hispanohablantes, donde si bien el *runasimi* es una lengua oficial reconocida no tiene prestigio y a sus hablantes se los margina.

¹LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo-Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Págs. 49-51.

En cuanto a sus actividades económicas la más importante es la crianza de camélidos, y en menor medida se dedican a la crianza de los ovinos, vacunos, equinos y otros animales. También se dedican al cultivo de la papa y otros productos de los pisos suni y puna. En ocasiones migran a las ciudades, donde trabajan como empleadas del hogar, cargadores y vendedores ambulantes.

La comunidad de Occollo-Azabrán forma parte de un espacio geoeconómico de altura, la cuenca alta del río Cachi, conformada además por otras tres comunidades con características económicas similares: Tunsulla (del distrito de Paras), Churia-Rosaspampa (distrito de Vinchos) y Chuschi (distrito del mismo nombre). Sus miembros son conocidos como *sallqarunakuna* (hombres de tierras frías), llameros o alto andinos o quechuas de alta montaña, denominaciones éstas dos últimas que son aceptadas por ellos².

2.0 Formulación y planteamiento

El departamento de Ayacucho se caracteriza por ser una de las provincias más pobres del Perú, con menos oportunidades para el desarrollo y, por ende, con un atraso que se evidencia en todos los aspectos de su vida económica, social y cultural.

A comienzos de la década de los 80', el departamento de Ayacucho fue escenario del inicio de la guerra subversiva desatada por Sendero Luminoso y que cobró la muerte de más de

² PRODES. Proyecto *sallqa*. Ayacucho-Lima, diciembre de 2001. Pág. 2.

60,000 peruanos. Una guerra nefasta que sólo sirvió para acrecentar aún más los índices de pobreza, miseria y desempleo en todo el país.

Aquella ola de terror e inseguridad latente que vivió Ayacucho, provocó la migración de una buena parte de la población. En las comunidades de las zonas altoandinas el horror de la guerra se vivió con mucha más crueldad y violencia. La difícil geografía de la puna con sus accidentadas montañas sirvió de refugio a los subversivos. En esas zonas de altura hubo muchos enfrentamientos entre militares y senderistas, llevándose la peor parte los pobladores de las comunidades, quienes vieron morir a su gente y desaparecer sus pueblos. En la comunidad de Occollo-Azabrán, el terrorismo obligó, prácticamente, a más de la mitad de la población a dejar sus tierras y migrar hacia otras localidades más seguras, incluso a la ciudad de Lima.

Paralelo a la guerra se iniciaba, en Occollo-Azabrán y otras comunidades vecinas, la expansión de la secta religiosa “Asambleas de Dios”, organización que supo aprovechar muy bien el estado de desesperación de los comuneros para ganar adeptos. Así, numerosos comuneros, conmovidos por una nueva ideología religiosa, se convirtieron al evangelismo y resistieron en sus hogares hasta el cese de la guerra.

A principios de los 90’, cuando declinaba la violencia en el país, muchos ayacuchanos comenzaron a retornar a sus comunidades o pueblos, apoyados por el entonces gobierno de Fujimori, quien prometió ayudarlos a empezar de nuevo; cosa que nunca ocurrió. Por otro lado, la sociedad ayacuchana tuvo que acoger en sus albergues y hogares hospitalarios a miles de niños huérfanos, psicológicamente afectados por el horror que vivieron. Hoy algunos de

esos pequeños convertidos en jóvenes, se hallan inmersos en el mundo del pandillaje y la delincuencia, generando, en ciertas zonas alejadas de la ciudad de Huamanga, constantes asaltos a las unidades de transporte público.

En la actualidad, la comunidad de Occollo-Azabrán asiste a un cambio político social, económico cultural determinado por la secta evangélica “Asambleas de Dios”, que se caracteriza por atacar y propugnar la desaparición de toda forma de pensar y vivir que no encaja en su fe. Producto de esta intromisión religiosa, los comuneros adeptos tienen prohibido practicar ciertas costumbres, y en otros casos las costumbres han sido modificadas para su práctica. Asimismo, en los adeptos hay una tendencia creciente hacia el conformismo, la resignación y el individualismo, éste último rompe con el principio de la reciprocidad y el diálogo constante que se da en las faenas comunales, la minka y el ayni.

El avance de la secta se inició a fines de la década del 70. Desde entonces el crecimiento de los evangélicos en Occollo Azabrán ha sido imparable. Actualmente más del 50% de los comuneros viven bajo las condiciones impuestas por la secta religiosa. Imposiciones que, lamentablemente, no sólo están desestabilizando las costumbres indígenas, sus deidades y creencias, sino también los obligan a asumir nuevos modelos de comportamiento que afectan su cotidianidad dentro de la familia y la comunidad. Así, en la organización político social, las asambleas y faenas comunales han perdido capacidad de convocatoria, es decir, la mayor parte de la población no participa ni le interesa el desarrollo de su comunidad. Al innegable influjo negativo de los evangélicos en la comunidad, se suma la dependencia que tienen los comuneros con las instituciones externas como ONGs, pues siempre están pendientes de que les solucionen todos los problemas.

En cuanto a la secta evangélica “Asambleas de Dios”, que opera en la comunidad desde la década de los 80, es una organización que forma parte de un sistema religioso mundial, cuya característica esencial es desplazar o volver ineficiente a todo sistema social y religioso diferente a su credo. Utiliza algunas estrategias o mecanismos para expandir su doctrina, una de ellas la radio (único medio de información en la comunidad), que les sirve para adoctrinar y fortalecer la fe de los comuneros con programas netamente evangélicos a través de la emisora Radio Amauta.

Es importante mencionar, también, la presencia de la ONG PRODES que beneficia a la comunidad en tanto apoya a los comuneros con talleres y capacitaciones que les permite aprender todo lo relacionado al cuidado de los animales, de los pastos, como construir canales de irrigación y acueductos, así como al buen tratamiento de la fibra de alpaca para su comercialización. Así mismo la ONG PRODES trabaja el tema de la afirmación cultural considerando como propósitos fundamentales la identidad y la productividad. La identidad como una manifestación ligada al empoderamiento y el ejercicio de los derechos colectivos, y la productividad como un resultado de la articulación de los procesos productivos nativos al mercado bajo las mejores condiciones. Es decir, tiene un enfoque totalizador donde están presentes todas las esferas de la vida social: economía, política, sociedad y cultura. En términos operativos PRODES afirma que no hay desarrollo social sin afirmación cultural.

En cuanto al estado de la cuestión, debemos señalar que hay dos tesis en la Universidad de Huamanga, Facultad de Ciencias Sociales sobre los criadores de camélidos del Norte ayacuchano, ambas con su objeto de estudio localizado en la cuenca alta del río Cachi. Una de

las tesis, “Economía Alpaquera y la organización Social”, de Severo Loayza Huamán, centra su estudio en la economía alpaquera y la organización social en la comunidad de Occollo-Azabrán; la otra tesis, “Los Campesinos Criadores de Camélidos Sudamericanos”, de Julio Rojas Flores es un estudio sobre la crianza de camélidos en la comunidad de Churia-Rosaspampa³. Además, encontramos una abundante información etnográfica sobre las comunidades alpaqueras de la cuenca Alta del río Cachi obtenidos por la ONGD PRODES, buena parte de estos datos han sido sistematizados y publicados en dos libros, revistas y fascículos, bajo el marco de la ejecución del Proyecto Desarrollo Social y Afirmación Cultural⁴. Empero, no existe una investigación especializada que de cuenta de la relación comunicación, secta y sociedad en toda la región.

Nuestra investigación se justifica por la falta de información especializada sobre ¿Qué formas elementales de comunicación realizan los comuneros en la comunidad de Occollo-Azabrán? ¿cómo influyen los programas evangélicos en el reforzamiento de la fe de los creyentes?, ¿qué mecanismos o estrategias utiliza la secta en la comunidad para adoctrinar a la población?, ¿cómo influyen las sectas religiosas en la vida, costumbres y comportamientos de los comuneros?, ¿qué cambios ha sufrido la organización política social, económica cultural en la comunidad producto de la nueva religión?

³ En la Facultad de Ciencias Sociales de la universidad de Huamanga encontramos las tesis Los Campesinos Criadores de Camélidos Sudamericanos, hecha en 1998 por Julio Rojas Flores, tomando como objeto de estudio la comunidad de Churia-Rosaspampa, para obtener el grado de bachiller en Antropología Social, y Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo-Azabrán, de Severo Loayza, para optar el título en Antropología Social en 1999. Las dos comunidades son vecinas y forman parte del distrito de Vinchos, en la provincia de Huamanga.

⁴ Estas publicaciones son los libros Paquchiru Willaykuna. Narrativa alpaquera tradicional del Norte Ayacuchano y Paquchiru Takikuna. Cancionero alpaquero tradicional del Norte Ayacuchano, publicados en abril de 2003; dos números de la revista Umalliq. Información y análisis de los quechuas de Ayacucho, editados en agosto de 2003 y enero de 2004, respectivamente; y los fascículos Filosofía Andina e Historia de la Región Huamanga, publicados en diciembre de 2003.

3.0 Objetivos

Con el desarrollo de este estudio se espera lograr los siguientes objetivos:

a) Generales

- Determinar, analizar y explicar las formas elementales de comunicación que se dan en la comunidad de Occollo-Azabrán, así como las estrategias comunicacionales que utiliza la secta Asambleas de Dios para propagar su fe.
- Determinar y analizar la forma cómo influye la secta en la organización político social, económico cultural de la comunidad de Occollo-Azabrán.

b) Específicos

- Describir y determinar las formas elementales de comunicación que existen en la comunidad.
- Describir y analizar las estrategias comunicacionales que utiliza la secta para expandir su credo.
- Analizar la influencia de la secta Asambleas de Dios en el cambio de las costumbres, comportamientos y formas de vida de los comuneros de Occollo-Azabrán.
- Elaborar el diagnóstico situacional de la comunidad de Occollo-Azabrán.

4.0 Hipótesis

La comunidad de Occollo-Azabrán se halla influenciada por una secta evangélica denominada “Asambleas de Dios” y cuya propagación exitosa se debe al eficiente manejo de estrategias comunicacionales por parte de los líderes de la organización. Debido a la presencia

de la secta las costumbres, creencias y comportamientos de los comuneros están cambiando en detrimento de la cultura y organización de la sociedad. Estos cambios están originando una crisis político-social, económica-cultural que obstaculizan el desarrollo de la comunidad.

5.0 Metodología de la investigación

5.1 Tipo de investigación

Se trata de una investigación descriptiva explicativa.

5.2 Descripción de variables

Población y muestra. La población corresponde a la comunidad de Occollo-Azabrán, que tiene un universo de 475 habitantes. El muestreo se hizo en base a 34 personas a través de una entrevista guiada tipo encuesta, que se realizó en noviembre de 2003.

5.2.1 Variables independientes

- a) Comunidad de Occollo-Azabrán
- b) Costumbres, creencias y comportamientos
- c) Secta evangélica
- d) Estrategias en comunicación

5.2.2 Variables dependientes

- a) Cultura y organización
- b) Crisis político social, económica cultural
- c) Líderes
- d) Medio de información: Radio Amauta

5.3 Población y muestra

La población corresponde a la comunidad de Occollo Azabrán, que tiene una población absoluta de 475 habitantes. Para la aplicación de la encuesta tipo entrevista se extrajo una muestra de 34 personas, que es el 7.2 % de la población. La muestra se dividió en cuatro grupos generacionales: adultos, de 26 a 50 años; niños y adolescentes, de 5 a 16 años; jóvenes, de 17 a 25 años; y ancianos, de 51 a 82 años. El grupo de los adultos fue integrado por 15 encuestados; los niños, por 9; los jóvenes y ancianos, por 5 y 4, respectivamente.

El criterio que se ha tomado en cuenta para esta disposición es que los adultos de la comunidad son las personas en quienes los hábitos y modos de vivir se hallan consolidados y con una tendencia hacia el mantenimiento de lo establecido, ideal para ahondar en el estudio, por lo tanto a ellos corresponde el grupo más numeroso; en cuanto a los niños y adolescentes, constituyen el segundo grupo más numeroso, debido a que son individuos que salen muy poco de la comunidad y son poco innovadores y en ellos se puede encontrar información bastante parecida a la de los adultos. Para el caso de los ancianos y los jóvenes, constituyen los dos grupos menos numerosos, y la justificación es que los primeros significan el pasado en la medida de que asumen una tendencia hacia el rechazo a todo tipo de innovación, y los

segundos son quienes más tienden hacia la innovación, por el hecho de que son los que más emigran temporalmente hacia las ciudades para incrementar sus ingresos económicos.

5.4 Técnicas de recolección de datos y material de trabajo escogido

- a) Observación participante.
- b) Aplicación de una entrevista guiada tipo encuesta a la muestra extraída a la población de la comunidad de Occollo-Azabrán.
- c) Entrevistas a profundidad al presidente de la comunidad de Occollo-Azabrán y al Director Ejecutivo de la ONGD PRODES.
- d) Análisis de contenidos de dos transmisiones radiales correspondientes a las dos únicas emisoras de la región que llegan a la comunidad (Radio Amauta y Radio Huanta 2000).
- e) Bibliografía de fuentes documentales (informes y documentos de trabajo de la ONG PRODES).
- f) Registros Visuales.

5.5 Técnicas de tratamiento de datos

- a) Cuadros estadísticos.
- b) Determinación de frecuencias y variaciones en el consumo de los programas radiales.
- c) Análisis vibariable entre las variables independientes y las variables dependientes.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

1.0 Concepciones de la Comunicación

Etimológicamente, comunicación, al igual que las palabras comunidad y comunión, proviene de la voz griega *comunnis* que quiere decir “poner algo en común, compartir algo en común”. Y en este sentido, literalmente, comunicación significa un proceso de comunión, de intercambio recíproco de ideas, opiniones y conocimientos entre dos o más personas⁵.

También la comunicación es entendida como transmisión y recepción de ideas, opiniones y conocimientos entre dos o más personas, con diversos grados de mediación. Es innegable que este modo de concebir el concepto tenga cierta connotación de verticalidad en tanto resalta la relación transmisión-recepción.

¿De qué modo se llegó de la concepción etimológica de la comunicación a la comunicación como transmisión y recepción? Transcribimos lo que dicen Zalba y Bustos: “Lo comunicativo está en la base de la mayoría de las prácticas sociales y es el proceso que posibilita la vida de relación. En tal sentido, toda práctica social involucra, en diversos grados, una forma de práctica comunicativa. Desde esta amplia perspectiva, comunicación abarca diversos procesos inter subjetivos, desde un nivel ‘microsocial’ (comunicaciones interpersonal y grupal) hasta un nivel macrosocial (comunicación masiva). Este último aspecto es el que se ha privilegiado en

⁵ Muñoz, Urbano. Impacto del programa Canto Andino. Caso del distrito de Los Olivos (abril-agosto de 1998). Tesis para optar el título de licenciado en Comunicación Social en la Universidad Nacional mayor de San Marcos, Lima-Perú, 1999. Pág. 26.

la expresión ‘comunicación social’: es decir, ‘la comunicación entendida como aquello que entrecruza, mantiene y simultáneamente transforma el espacio de lo social’⁶.

El comunicólogo Pierre de Zutter, al analizar las diversas formas del verbo “comunicar”, encuentra las concepciones etimológica y hegemónica de la comunicación y sostiene que cada una corresponde, a su vez, a dos concepciones de la humanidad. Dice: “existen dos sentidos principales del verbo ‘comunicar’. El primero, y el más usual en nuestros días, asimila ‘comunicar’ a ‘informar’, ‘divulgar’, ‘transmitir’. El segundo, el más antiguo, se asemeja a ‘estar en relación’, ‘poner en común’ (...) De hecho la palabra latina ‘comunicare’, que dio origen a nuestro ‘comunicar’, tenía este significado. A tal punto que empezó a servir, en el latín de la Iglesia de la Edad Media, para expresar la idea de la comunión. ‘Comunicar’ y ‘comulgar’ tienen la misma raíz. La predominancia contemporánea del primer sentido (‘divulgar’, ‘transmitir’) es entonces reveladora de la evolución de la sociedad moderna donde, junto con la centralización económica, política y cultural, se produjo una centralización de la palabra, de la expresión. Porque hay una mucho más amplia y abierta”⁷.

A partir de esta reflexión, concluye diciendo que “(...) detrás de las dos interpretaciones de la comunicación se esconden en realidad dos concepciones antagónicas de la vida, dos filosofías del hombre y de la sociedad (...)”⁸.

⁶ ZALBA, Estela y BUSTOS, Jorgelina. Problemas y Desafíos de la formación académico-profesional ante la diversidad de los actuales escenarios de la comunicación social. En Diálogos de la Comunicación. N° 62, julio 2001. Revista DE FELAFACS, Lima, 2001. Pág. 40.

⁷ DE ZUTTER, Pierre. ¿Cómo comunicarse con los campesinos? Educación, Capacitación y Desarrollo Rural. Editorial Horizonte, segunda edición, Lima, 1986. Pág. 29.

⁸ *Ibid.*

En este sentido, la concepción etimológica de la comunicación, “como diálogo e intercambio”, con una innegable connotación de horizontalidad y reciprocidad, corresponde a una filosofía del hombre y la sociedad, donde predominan precisamente los principios de la reciprocidad, relacionalidad y de respeto a todos los seres humanos. Es una filosofía que se asemeja a la cosmovisión andina, con la sola diferencia de que ésta confiere a la naturaleza un valor central como fuente de vida y sabiduría.

La concepción hegemónica de la comunicación, “como transmisión y recepción”, corresponde a su vez a una filosofía y a una concepción del hombre y la sociedad, donde predomina la idea de la superioridad de unos hombres sobre otros y sobre todo cuanto los rodea. Casi la totalidad de las teorías modernas de la comunicación fueron concebidas bajo el marco de esta filosofía.

Veamos ahora que dice la “concepción andina de la comunicación”, ya que las anteriores son concepciones que refuerzan de alguna manera el pensamiento occidental, hegemónico hoy en día, y que se caracteriza por un manejo instrumental de la razón, explicada como la forma superior de conocer el mundo.

En el mundo andino, que ha dado origen al desarrollo de una cosmovisión peculiar, caracterizada por un manejo de la razón como una forma más de concebir el mundo, y donde la razón es equiparable en valor a otros modos de conocer y relacionarse con el mundo, como lo sensorial y lo emotivo, encontramos también una concepción peculiar de la comunicación, aquella que se deduce de la preocupación del hombre por mantener una relación de respeto y reciprocidad con todo lo que le rodea. Así, el individuo puede comunicarse con otros hombres

(la sociedad) y con la naturaleza (concebida como algo vivo y capaz de un “pensamiento”), sobre la base del respeto de los seres humanos a la naturaleza⁹.

La naturaleza, en este caso, no es considerada solamente como algo vivo, sino también con un espíritu y una sabiduría mayor a la de todos los hombres. Esta sabiduría puede ser adquirida por los miembros de las comunidades humanas que saben conversar con la naturaleza¹⁰.

Sin duda, el hombre comenzó a preocuparse sobre la comunicación en la medida en que se iban planteando sus necesidades de mejorar la interacción con sus pares y el entorno, de manera progresiva y de acuerdo a la dinámica de su evolución como ser bio-sico-social.

Ibico Rojas señala que una “de la primeras noticias que hace referencia a la función decisiva que cumple la comunicación en la organización de un pueblo –para el logro de sus objetivos comunes-, tal vez sea lo que registra la Biblia sobre la construcción de la célebre torre de

⁹ “En las comunidades campesinas y también en otras áreas rurales del país, los yachaq o yatiris (sabios tradicionales) conservan y atesoran los más vastos y complicados conocimientos de cada pueblo, en historia, en costumbres, en mitos, en leyendas y en las múltiples aplicaciones prácticas del saber popular. Allí están también los médicos tradicionales y los científicos populares de la farmacopea, quienes practican la ciencia popular con formidable eficiencia. En los pueblos andinos y en las aldeas rurales subsisten y se reproducen los misayoj o sacerdotes nativos, que offician los rituales del pagapu y la intermediación entre los grupos sociales y las fuerzas de la naturaleza hecha divinidad. Ellos mismos u otros personajes especializados hacen las veces de sacerdotes cristianos durante las fiestas patronales, la Semana santa, los entierros, los nacimientos y de otros acontecimientos que requieren el rito cristiano. (...) el hombre andino ha aprendido a practicar conductas occidentales, en los términos de su propia creatividad, del mismo modo que no ha olvidado ni abjurado sus viejas costumbres prehispánicas, ni sus ideas y rituales, que forman parte de su identidad (...). Sólo esta terca resistencia andina hace que en muchos lugares, la siembra está precedida del culto a la pachamama y muchas otras actividades requieren necesariamente del rito sagrado a los huamanis, de los atún cochas y manantiales. El hombre andino continúa agradeciendo a la madre tierra, a los mallquis y a los dioses tutelares, por las bondades de las cosechas de los productos que siembra y el aumento del ganado que cria” (Robles, Román 1998: 224 y 225).

¹⁰ CHAMBI, Néstor y otros. Así nomás nos curamos. La Medicina en los Andes. Asociación Chuyma de Apoyo Rural, Puno, 1997. Pág. 7.

Babel”¹¹. Es un episodio donde se narra lo que aconteció con un pueblo que hablaba una sola lengua, con la que se aseguraba la comprensión y la justicia, y que se llenó de poder y soberbia y decidió hacer una gran ciudad con una torre capaz de alcanzar el cielo, y como respuesta recibió un castigo ejemplar de Dios, que consistió nada menos que en “confundir su lenguaje”, haciendo que comenzaran a hablar en idiomas diferentes, a tal punto de incomunicarse y dispersarse por todo el mundo.

Rojas, también, nos recuerda que ya los antiguos griegos le conferían mucha importancia a los actos comunicativos, cosa que se materializó en el cultivo de la retórica.

El mismo autor recuerda que fue Aristóteles quien logró la mejor sistematización de la retórica y, además, configuró el primer modelo de comunicación¹², aquel donde se caracteriza los elementos básicos que intervienen en un proceso comunicacional y la naturaleza, alcances y fronteras de las relaciones entre dichos elementos, que son el orador, el discurso y el oyente. Por su parte, David Berlo sostiene que en este modelo, el propósito de la retórica (comunicación) era la búsqueda de todos los medios de persuasión que tenemos a nuestro alcance, es decir la meta de la comunicación es la persuasión¹³.

Durante el imperio romano y a lo largo de la edad media, se desarrolló la retórica, sobre la base de los presupuestos definidos por los griegos antiguos. Así, prevalecieron el modelo, el propósito y la finalidad de la ‘comunicación’ definidos por Aristóteles.

¹¹ ROJAS, Ibico. Teoría de la Comunicación. Editorial San Marcos, Lima, 2000. Pág. 115.

¹² *Ibid.* Págs. 117-118.

¹³ BERLO, David. El Proceso de la Comunicación. El Ateneo, 14ava impresión, Buenos Aires, Argentina, 1984. Pág. 4.

Con el correr del tiempo, según Berlo, en “el siglo XVII surgió una nueva escuela de pensamiento, que se denominó psicología de las facultades. Esta escuela hacía una clara distinción entre el alma y la mente, atribuyendo diferentes facultades a cada una de éstas (...). A fines del siglo XVIII los conceptos de la psicología de las facultades invadieron la retórica. El dualismo alma-mente fue interpretado y tomado como base para dos propósitos independientes entre sí, de la comunicación. Uno de los objetivos era de naturaleza intelectual o cognoscitivo; el otro era emocional. Uno apelaba a la mente y el otro al alma (...) De acuerdo con esta teoría, uno de los objetivos de la comunicación era informativo: llamamiento hecho a la mente. Otro era persuasivo: llamado hecho al alma, a las emociones. Y otro más sería de entretenimiento. Se decía que se podrían clasificar las intenciones del comunicador y el material que utilizara, dentro de estas categorías”¹⁴.

Durante el imperio romano y a lo largo de la edad media, se desarrolló la retórica, sobre la base de los presupuestos definidos por los griegos antiguos. Así, prevalecieron el modelo, el propósito y la finalidad de la ‘comunicación’ definidos por Aristóteles.

Piñuel Raygada y Gaitán Moya han descrito con precisión el itinerario que ha seguido el desarrollo de las teorías modernas sobre comunicación. En 1993, escribieron: “ (...) en poco más de cincuenta años la teoría de la comunicación ha tratado de ser explicada desde diferentes perspectivas: ha sido una teoría física (Shannon), una teoría social con base en la Lengua (Saussure) o con base en la Antropología cognitiva (Lévi –Strauss), una teoría psicológica con base en la Percepción (Moles) o en la Interacción (Bateson, Watzlawick, Goffman); o se han estudiado los efectos sociales y psicológicos de su aplicación institucional

¹⁴ *Ibid.* Págs. 4-5.

en el campo de la Comunicación de Masas (Laswell, Lazarsfeld, Merton, Berelson, Hovland); o se han abordado su estudio desde una perspectiva crítica, como manifestación aberrante de la industria de la cultura liberal burguesa (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)”¹⁵.

Como se ve, es impresionante cómo se han desarrollado muchas y diversas teorías sobre el mismo objeto de estudio y que han obtenido resultados también diversos, según el enfoque desde el cual ha sido abordado dicho objeto de estudio.

Así, Zalba y Bustos, reflexionando sobre esta realidad, afirman: “la constitución de la comunicación social en ‘objeto de estudio’, si bien ha intentado concretarse desde una vocación interdisciplinaria, en los hechos ha sido desarrollada desde un enfoque multidisciplinar. Los estudios e investigaciones sobre comunicación han sido abordados por cada disciplina desde su propia lógica sin lograr una articulación que permita constituir un campo integrado. Incluso en muchos casos nos enfrentamos al problema de la ‘inconmensurabilidad’ de las teorías que dan cuenta del fenómeno”¹⁶.

Cada teoría es un esfuerzo por explicar científicamente su objeto de estudio y que termina en un sistema de conocimientos e ideas bien definidas. Las teorías en comunicación social siempre han planteado, además, modelos de comunicación, en la perspectiva de lograr los propósitos y metas individuales y colectivos del ser humano.

¹⁵PIÑUEL, José Luis y GAITAN, Juan Antonio. De la vida a la sociedad, de la sociedad a la cultura. En: TELOS, cuadernos de comunicación, tecnología y sociedad, N° 33, marzo-mayo 1993. Revista de la Fundación para el Desarrollo de la Función Social de las Comunicaciones, Madrid, 1993. Pág. 65.

¹⁶ZALBA, Estela y BUSTOS Jorgelina. Problemas y desafíos de la formación académico profesional ante la diversidad de los actuales escenarios de la comunicación Social. En: Diálogos de la Comunicación, N° 62, julio 2001. Revista de FELAFACS, Lima, 2001. Págs. 38-39.

Encontramos que la gran mayoría de las modernas teorías de comunicación social más difundidas plantean modelos, propósitos y metas similares. Esto se puede verificar, por ejemplo, desde los aportes de Laswell, a quien se considera como el primero en delimitar el campo de estudio de la comunicación, hasta Abraham Moles, quien llega a plantear una “ecología de la comunicación”, en razón de la complejidad del tema¹⁷.

El “paradigma de Laswell”, planteado en 1948, se sintetiza en la expresión “¿quién dice qué, a través de qué canal, a quién, y con qué efectos?”. Según Moragás, implica “cinco preguntas que exigen, a su vez, cinco campos de estudio: el ‘QUIEN’ exige el estudio de la naturaleza y estructura de la emisión (*Control Analysis*). La pregunta por el ‘QUE’ solicita el estudio del mensaje, estructuras semióticas del mismo, análisis de contenido, etc. (*Content Analysis*). La pregunta por los ‘CANALES’ de transmisión plantea el problema de la base físico-matemática del estudio de la tecnología comunicativa moderna (*Media Analysis*). La pregunta por ‘QUIENES’ reciben la comunicación solicita estudios de audiencia, tipología de los públicos, etc. (*Audience Analysis*). Finalmente, la pregunta por los ‘EFECTOS’ solicita, y debemos decirlo desde ahora, maximaliza, el estudio acerca de las repercusiones que el proceso provoca en los receptores (*Effect Analysis*)”¹⁸.

En el caso de Moles, sostiene, en 1983, que para manejar la problemática de la comunicación hay que partir de “una situación canónica: emisor, canal, receptor, en la que cada uno está provisto de un repertorio conocido a priori, producto de su educación y de su

¹⁷ MOLES, Abraham y ROHMER, Elizabeth. Teoría Estructural de la Comunicación y la Sociedad. Primera reimpresión, Trillas, México, 1991. Pág. 12.

¹⁸ DE MORAGÁS, Miguel. Teorías de la Comunicación. Quinta edición, Editorial Gustavo Gili, S.A., México, 1991. Pág. 247.

cultura (al partir, por su consecuencia, de un medio social); así de restringida es la primera tarea de la teoría de la comunicación social. Dicha tarea tiene por objeto establecer una clasificación de los actos de comunicación en sí mismos, a partir de sus propias características situacionales”¹⁹.

Como sostuvo Moragás²⁰, Laswell y Moles tienen la misma posición ideológica, “de aceptación del sistema desde un elogio a la función social, participación y cohesión que posibilita el fenómeno comunicativo”. Y en este sentido se ubican entre la mayoría de los comunicólogos, cuyos aportes “responden a las necesidades comerciales o a la necesidad administrativa de conocer las condiciones de comportamiento de la opinión pública”.

Pero también encontramos a algunos teóricos de la comunicación, en menor número, quienes, según el mismo Moragás²¹, tienen una posición ideológica “de rechazo del sistema social imperante a través de la crítica a la cultura de masas y a la dependencia cultural”. Es el caso de los miembros de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, operantes entre las décadas de 1950 y 1970. Sus estudios (...) no respondían a “demandas prácticas, sino a demandas tradicionales de la sociología y de la filosofía del conocimiento, es decir, necesidades de interpretar la sociedad y el hombre al margen de la planificación-manipulación de la práctica política y comercial, pero también al margen de propuestas político-comunicativas de liberación concretas”.

¹⁹ MOLES, Abraham y ROHMER, Elizabeth. Teoría Estructural de la comunicación y la Sociedad. Primera reimpresión, Trillas, México, 1991. Pág. 16.

²⁰ DE MORAGÁS, Miguel. Teorías de la Comunicación. Quinta edición, Editorial Gustavo Gili, S.A., México, 1991. Pág. 10.

²¹ *Ibid.*

Retomando parte de la crítica a las teorías en comunicación hegemónicas, y desde una perspectiva más propositiva, durante fines del siglo XX, se desarrolla en América latina algunas propuestas alternativas de comunicación popular²², las que darán pie después a todo un escenario denominado “comunicación para el desarrollo”, que actualmente es toda una especialidad.

1.0 Sociedad peruana y sociedad andina

Cuando el presidente Alejandro Toledo asumió el gobierno de la República el 28 de julio de 2001, la gran mayoría de la población peruana creyó que se iniciaba un régimen en muchos aspectos distinto al anterior de Alberto Fujimori, que fue criticado como antidemocrático, antinacional y por propiciar la corrupción en todos los niveles de la sociedad peruana y en una magnitud nunca antes vista en toda la historia del país.

Alejandro Toledo lideró la denominada “Marcha de los cuatro suyos”, donde se enarboló, de un lado, los valores ancestrales de la cultura andina reflejados en los símbolos de la *chakana* y la *unancho*²³, y de otro, los principios más avanzados de la cultura occidental: la democracia y el respeto a los derechos humanos. Todo en la perspectiva de aglutinar a todos los sectores de la sociedad peruana y ganar la presidencia.

²² Al respecto, podemos encontrar la propuesta de toda esta experiencia sintetizada en el texto de Mario Kaplún (El Comunicador Popular. Segunda edición, Editorial Humanitas, Buenos Aires, 1987).

²³ La *chakana* es la cruz cuadrada andina, quiere decir puente; simboliza la relación existente entre el *kay pacha* (el mundo de aquí, donde estamos nosotros), el *uku pacha* (el mundo de las profundidades de la tierra) y el *hanaq pacha* (el macrocosmos o el mundo de los cuerpos celestes). La *unancho* o *wiphala* es la bandera andina del arco iris, que es enarbolado por el movimiento indígena de los países andinos, especialmente en Ecuador, Bolivia y Perú. La *chakana* y la *unancho* representan el principio de la relacionalidad, que, al igual que la reciprocidad, dualidad y complementariedad, constituyen un principio fundante de la cultura andina. (MILLA 1983; ESTERMANN 1998, GARCIA MIRANDA 1996; MONTOYA 1998, y DE LA TORRE 2002).

La crisis generalizada y creciente que atraviesa el país y que se traduce en el deterioro de la calidad de vida, subempleo y falta de oportunidades, delincuencia, corrupción de funcionarios y otros, no es nueva; comenzó a expresarse a principios de década de 1980, debido a la crisis del Estado, el desborde popular y la violencia política iniciada por el Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso).

Según Matos Mar, la “sociedad y el Estado nunca habían logrado superar la brecha que los distanció desde un comienzo. Las reformas de Velasco no consiguieron iniciar la integración, pero habían creado las condiciones para una poderosa liberación de las energías retenidas en el mundo andino y en los sectores populares urbanos. El aparato del Estado, heredero de la estrechez y vicios de la vieja República Criolla, no pudo ser sometido oportunamente a las reformas que le hubieran permitido canalizar este desborde (...). La crisis económica provocó una inesperada retracción de los instrumentos del control oficial. El vacío de legislación y de gobierno que creció al mismo ritmo del desborde popular, hubo de ser llenado en forma acelerada por la actividad espontáneamente creadora de las masas. El desborde se convirtió en inundación. Lima y el Perú comenzaron a revelar un nuevo rostro”²⁴.

En efecto, mirando desde una perspectiva histórica, la raíz de esta crisis es mucho más vieja. Entendida como el producto de la brecha entre la sociedad y el Estado peruanos, comienza cuando se creó este Estado, oficialmente el 28 de julio de 1821, a la medida de los intereses y

²⁴ MATOS MAR, José. Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980. CONCYTEC, 7ta. edición, Lima, mayo de 1998. Pág. 40.

la ideología de los criollos, y de espaldas y contra la mayoría de la población peruana, como lo señalara Mariátegui²⁵.

La génesis y el proceso de esta crisis han sido estudiados muy ampliamente, sobre todo a partir de la década de 1920, cuando se inicia el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, con los aportes de José de la Riva Agüero, José Carlos Mariátegui, Luis E. Valcárcel y otros. Actualmente, dan cuenta del problema un ejército numeroso de especialistas. Y una de las conclusiones mayores a la que han arribado es que esta crisis ahora generalizada, además de sustentarse en una gran desigualdad social y económica, es también la consecuencia de un grave conflicto cultural, traducida en la superposición de lo occidental sobre lo andino.

Cuando se produce la invasión española en el país, en 1532, comienza un proceso violento y paulatino (soterrado la mayoría de las veces y en algunas de manera abierta) de la extirpación de las culturas nativas, es decir de los modos de pensar, expresarse y vivir de los pueblos nativos. La conducción de este proceso estuvo desde el principio a cargo de la iglesia católica, que no pudo, sin embargo, cumplir totalmente su cometido, porque 470 años después se mantienen vivos, y fortalecidos la lengua y gran parte de la cultura ancestral andina objetivada en una serie de prácticas que se recrean permanentemente.

Como dijo el sociólogo, Román Robles, en su discurso durante la entrega del “Premio José María Arguedas” a los artistas populares, el 11 de mayo de 1993, bajo el marco de las celebraciones del 442° aniversario de la fundación de la Universidad Nacional Mayor de San

²⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Empresa editora Amauta, Edición 40, Lima, 1980. Pág. 243.

Marcos, “(...) la dominación económica social, económica y cultural que impuso el sistema colonial no se consumó totalmente. Es decir, los españoles no lograron transformar a su criterio el inmenso potencial cultural de los vencidos. No lograron exterminar a su población, ni los redujeron en pequeños espacios geográficos, como sí lo hicieron los ingleses con los nativos norteamericanos. Los sobrevivientes del Tahuantinsuyo subsistieron en el espacio andino reproduciendo hábilmente sus viejas costumbres, a pesar de las limitaciones sociales y económicas impuestas por los conquistadores. Lejos de universalizar el idioma castellano, continuaron comunicándose en quechua. Simulando haberse convertido al cristianismo, continuaron practicando sus creencias y rituales antiguos. La tierra y el agua siguió siendo recursos de uso común. El ayni y la minca no fue olvidado, se repotenció al interior de las reducciones y ayllus. Los vínculos del mestizaje racial y cultural entre indios y españoles fueron limitados. Más allá de los centros mineros, de los obrajes y de las ciudades fundadas por ellos, los españoles no tuvieron necesidad de compartir sus vivencias con los indios. Para la cómoda residencia de los peninsulares se fundaron ciudades como San Miguel de Piura, la ciudad de los Reyes, Arequipa (...), Huamanga y otros. En estas ciudades de modelo europeo, la vida urbana era de confort y displicencia, la vida cultural emulaba a las ciudades europeas. No sólo la arquitectura estaba hecha en evidente réplica o caricatura de Sevilla, Salamanca, Granada, París o Londres, sino que las costumbres, las fiestas, la música y los bailes que se practicaban eran importadas del viejo mundo”²⁶.

Mundo de indios y mundo de hispanos (donde se ubicaban los peninsulares, los criollos, los indios y los negros hispanizados de la costa), cada una con su propia dinámica, así nació el Perú como “sociedad”, dividida.

²⁶ ROBLES, Román. La cultura popular en el Perú y el premio “José maría Arguedas”. En: Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Históricas sociales, Año II, N° 2, 1998. Universidad Nacional Mayor de san Marcos, Facultad de Ciencias Sociales. Págs. 222.

2.1 El mundo andino quechua y sus identidades etnoecológicas

2.1.1 Lo andino

Cuando decimos mundo, en este caso, aludimos en realidad a lo que puede ser llamado también sociedad en términos de Chinoy²⁷. Este sociólogo dice que sociedad es un “grupo dentro del cual el hombre puede vivir una vida común total más bien que una organización limitada a algún propósito o propósitos específicos”. Así, sociedad andina es un grupo o grupos interconexos andinos que tienen una vida en común total, sin estar necesariamente limitados a algún propósito definido.

La categoría andino tiene que ver con la cordillera de Los Andes. ¿Pero cuál es su etimología? Guardia Mayorga dice: “Paz Soldán cree que es una adulteración de anta, que significa metal. Una tribu de esta región –dice- se llamaba Anta por ocupar una región metálica. Esa región se llamó Anti o Antisuyo. Para W. del Carpio es adulteración de la palabra ‘anttas’, echadero común del ganado, hacia arriba, y anaka lo contrario para abajo o hacia las majadas”²⁸. Hay documentos que prueban la existencia de los antas como una etnia noble de privilegio durante el Incario, y que en la zona de Ayacucho fueron, como los acos y quiguares, también nobles de privilegio, “fueron colocados en zonas colindantes con la selva, seguramente en función del control del acceso a las zonas cocaleras de la yunga”²⁹.

²⁷ CHINOY, Ely. Sociedad. Una introducción a la sociología. Nueva York, 1961. Pág. 28.

²⁸ GUARDIA MAYORGA, César. Diccionario Kechua-Castellano, Castellano-Kechua. Ediciones Los Andes, Quinta edición corregida y aumentada, Lima, 1971. Pág. 200.

²⁹ GALDO, Virgilio. Ayacucho: Conflictos y pobreza. Historia regional (siglos XVI-XIX) Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Primera edición, Perú, 1992. Pág. 22.

2.1.2 Sociedad andina

La sociedad andina es una realidad social determinada por el espacio geográfico, que es la cordillera de Los Andes, y por la continuidad histórica de un pueblo o pueblos asentados precisamente en este espacio y con una cultura propia.

Para Román Robles³⁰, la sociedad (o mundo) peruana es fundamentalmente andina, y el argumento es básicamente de tipo histórico y sociocultural. Respecto al argumento histórico dice: “los estudios arqueológicos vienen demostrando que, los antecedentes más antiguos de las formaciones culturales de nuestro país tuvieron epígonos en Chavín y Tiahuanaco, cuyos centros hegemónicos estuvieron situados por encima de los 3000 m.s.n.m. Otras formaciones culturales igualmente importantes, se desarrollaron a lo largo de la costa, desde Vicus en Piura hasta Nazca en el sur, pasando por diversos núcleos culturales de los valles de Chicama, de Casma, de Paramonga, de Chancay, de Pachacamac, de Chincha e Ica, en íntima relación económica y cultural de oposición y de complementariedad con las formaciones culturales propiamente andinas (...)”.

En cuanto al argumento sociocultural, señala, aludiendo entre otras cosas al carácter de la cosmovisión andina, que fueron “estas antiguas culturas las que crearon un pensamiento filosófico y religioso basado en la realidad y los principios naturales. Convirtieron en deidades y símbolos sagrados a la madre naturaleza, fuente misma de la vida. El cóndor, el jaguar, la serpiente, las montañas elevadas, las lagunas, el río, el rayo y el relámpago se convirtieron en sus dioses y en el principio de las cosas. La vida individual y colectiva de las gentes se

³⁰ ROBLES, Román. La cultura popular en el Perú y el premio “José María Arguedas”. En Investigaciones Sociales. Revista del instituto de Investigaciones Histórico sociales, Año II, N° 2, 1998. Universidad nacional Mayor de San marcos, Facultad de Ciencias Sociales. Págs. 217-218 y 223.

desarrolló en equilibrio directo entre las fuerzas de la naturaleza deificada y la vida nativa y creadora del hombre mismo”.

Más adelante, añade:

“En tres siglos de colonialismo, la sociedad andina aprendió a incorporar en su universo cultural, usos, costumbres, creencias y muchos otros elementos culturales que les fue impuesta. Pero los herederos (...) del Tahuantinsuyo aceptaron estas nuevas conductas culturales, bajo sus propias condiciones creativas, en su condición de dominados (...) Las reciprocidades, los sistemas de cooperación y las solidaridades, tanto de carácter familiar como del común, continuaron funcionando, a pesar de las imposiciones del sistema colonial (...) La propiedad privada parcelaria en estas unidades parcelarias (las reducciones, ahora comunidades) se propaga recién a partir del nacimiento de la República. Por todo esto, la sociedad y la cultura andina de hoy es la síntesis de todo este proceso de imposiciones coloniales, de adaptaciones y de resistencias culturales a viejas formas de vida, que sigue siendo el eje de las conductas socioculturales del campesinado contemporáneo”.

En todo esto podemos apreciar una visión de lo que es la sociedad andina, es decir como un conjunto de individuos que tienen una historia, ocupan un territorio y son portadores de una cultura y una cosmovisión o filosofía determinadas.

2.1.3 El mundo andino quechua

La palabra quechua se utiliza con mucha frecuencia como nombre de la lengua andina más hablada actualmente, pero entre los campesinos casi nadie lo utiliza con esta acepción³¹. El idioma es conocido con el nombre de *runasimi*, que literalmente significa “lengua de la gente”, dicen *ñuqaqa runasimitam rimani* (yo hablo runasimi) y no *ñuqaqa qichwatam rimani*. Los campesinos, al menos en la región de Ayacucho llaman *qichwa* a una zona ecológica, a la que definen como “las tierras templadas donde crece el maíz” y suelen decir *qichwachkanim* o *qichwatam richkani* (estoy yendo a la qichwa). O sea *qichwa* es una zona ecológica, y en este sentido lo han recogido Javier Pulgar Vidal y otros geógrafos.

Los campesinos andinos de la región de Ayacucho nos hablan, además de la *qichwa*, de otras dos zonas ecológicas, *sallqa* o tierras frías (que corresponde a los pisos suni, puna y cordillera) y *yunka* o tierras cálidas (correspondiente a la selva alta, como se la usa en la actualidad).

Decir mundo andino quechua sería concebir una sociedad andina que sólo ocupa el territorio de las zonas templadas, pero no es así. En este caso no se está utilizando la palabra quechua como sinónimo de *qichwa*, sino como una categoría que alude a un conjunto de etnias que pueden vivir en la *sallqa* o en la *yunka*, y que son diferentes a los aymaras y amazónicos. O

³¹ Probablemente el uso de la palabra quechua como nombre de la lengua andina más hablada es producto de un malentendido. Todo hace suponer que los primeros españoles que llegaron al país preguntaron a un poblador andino para saber qué lengua estaba hablando y el poblador le respondió “*soy de la qichwa*”, pensando que le estaban preguntando de dónde era. El texto más antiguo donde aparece esta confusión, y a partir de la cual se ha extendido y generalizado este mal uso de la palabra quechua, es el Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú, editado en Valladolid en 1560, por Domingo de santo Tomás.

sea quechua es una macroidentidad andina, al igual que la aymara. Tanto Román Robles como Rodrigo Montoya³² y otros autores lo conciben en este sentido.

2.1.4 Las identidades etnoecológicas quechuas

Dentro del denominado mundo quechua encontramos tres identidades etnoecológicas³³: *qichwa*, *yunka* y *sallqa*. Cada identidad corresponde a una sociedad bien definida a partir del tipo de territorio que ocupa, la actividad económica y la cultura de la que sus miembros son portadores. Los *runas(hombres)* andinos se auto clasifican en tres grupos: *sallqarunakuna* (hombres de tierras frías), los *qichwarunakuna* (hombres de tierras templadas) y *yunkarunakuna* (hombres de tierras cálidas).

De estas identidades, la primera ha sido históricamente la más discriminada, por ocupar un espacio geográfico difícil y dedicarse a la crianza de camélidos. El nombre mismo *sallqa(salvaje, silvestre)* tiene connotaciones negativas, por eso los portadores de esta identidad por lo común no lo aceptan del todo, pese a que así son reconocidos. No pasa lo mismo con los *qichwarunakuna* y los *yunkarunakuna*, que sí se reconocen con estas denominaciones. Cuando los de la *qichwa* quieren insultar a los de la *yunka* les dicen *pumpukuna* (literalmente, “avejentados por el sol”) y éstos responden a los de la *qichwa* llamándoles de modo menos genérico *sonso wantino* (huantino sonso), *opa tambino*, *yarqay*

³² Montoya dice que la sociedad y cultura andina quechua se distingue por tener como núcleo social al ayllu, poseer una cosmovisión sustentada en la deificación de la naturaleza y por regirse bajo los principios de la reciprocidad, la bipartición, la cooperación, la unidad de los hombres y mujeres con la pachamama y los Apus, la complementariedad entre lo individual y lo colectivo a partir de un primado de lo individual-familiar, la competitividad, la obligatoriedad de pasar los cargos políticos dentro del ayllu y la fiesta. (MONTROYA 1998: 26:28).

³³ Una primera alusión académica a este tipo de identidades lo encontramos en PALOMINO, TEODOMIRO. Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores alto andinos. En: Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año V – N° 7, Lima, 2001.

lamarino (lamarino hambriento), según sea su lugar de procedencia y fama en términos burlones. Nadie dice *yarqay qichwaruna* (hombre de la *qichwa* hambriento), lo cual señala cierto prestigio de la identidad *qichwa*, el que se puede explicar también porque la gran mayoría de las personas que habitan la *yunka* son descendientes de *qichwas*. En el caso de que quieran insultar a los hombres de altura simplemente se les llama *sallqa chutukuna* (hombres desaliñados y sucios de la altura) o *llamichukuna*, si son criadores de llamas.

La discriminación de los *sallqarunakuna* tiene, sin duda, reminiscencias precolombinas; probablemente, se originó después de los primeros conflictos entre las sociedades diferenciadas de agricultores y pastores. Esta discriminación se acentuó notablemente a partir de la invasión de los españoles, hasta llegar a los picos que actualmente ocupa.

2.2 La *sallqa* ayacuchana y sus runas

El término *sallqa* quiere decir en castellano silvestre, salvaje. Guardia Mayorga dice que el término se usa de dos modos; primero, en el sentido de “Páramo, sierra inculta, puna o tierra de secano, inculto”, y segundo, para designar a un “Habitante de las punas, montaraz”³⁴.

Palomino, siguiendo a Antonio Brack, señala que la *sallqa* es la ecorregión de la Puna y que dentro “de la demarcación de regiones naturales de Pulgar Vidal, se extienden por la parte superior Suni y por todo lo que es Puna o Jalca y Janca o Cordillera. Sus límites varían. En los

³⁴ GUARDIA MAYORGA, César. Diccionario Kechua-Castellano, Castellano-Kechua. Ediciones los Andes, Quinta edición corregida y aumentada, Lima, 1971. Pág. 118.

altiplanos del sur del país se encuentran a 3,000 m.s.n.m.; en la sierra central, a 3,500, y en la sierra norte, a 3,300”³⁵. La *sallqa* ayacuchana se encuentra en la sierra central.

Hablando de la identidad de los *runas* de la *sallqa* ayacuchana o *sallqarunakuna* de la región, Palomino³⁶ afirma que hoy “ya no es fácil establecer (...) los rasgos identificatorios de los **sallqa runa’s** (hombres de puna), a los que sin más reparo que el matiz racial se los incluye en la genérica identidad india o indígena. Es que en medio o alrededor de ese grupo han aparecido otras identidades a las que por su opacidad se les categoriza como “fronteriza”: “limacos”, “pakinas”, “chawa mistis”, “estables”, “residentes”, “morosos” y otros. Para quienes los vemos desde afuera o alejándonos ya de ellos, esas identidades pueden no captar nuestra atención; pero, para los propios **sallqa runa’s**, parecieran ser más bien centrales, puesto que los usan, permanentemente, y algunos casi con fuerza de ley, para redefinir todo tipo de derechos en el fuero interno: pertenencia, r de problemas y otros. Todo este panorama induce a que se vaya más allá de la distintividad india o mestiza, que resuena más por la adscripción que por la asunción, y a poner atención en las identidades adyacentes, como también en aquellas que se consideran están en las medianías” .

El mismo autor sostiene, además y con mucha precisión, que *sallqarunakuna* es “una identidad ecológica, histórica y socialmente configurada, soterradamente admitida por sus habitantes, puesta de manifiesto por los “otros” y no por ellos mismos: la identidad **sallqa runa** (hombre de puna o de zona alta y fría). Es una identidad étnico-espacial dentro de una correlación de identidades de similar carácter y de proyección vertical, de arriba hacia abajo:

³⁵ PALOMINO, Teodomiro. Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores alto andinos. En: Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año V-Nº 7, Lima, 2001.

³⁶ *Ibid.* Págs. 28-29 y 40.

sallqa runa, **qichwa runa** (hombre de zona intermedia y templada) y **yunka runa** (hombre de zona baja y cálida). A diferencia de las identidades anteriores, tiene una nítida manifestación cultural. En esto contribuye seguramente el hecho de que sean en el plano productivo predominantemente ganaderos o pastores, y con un mayor peso en la crianza de especies nativas. Sin embargo, los mismos **sallqa runa's**, reiterando, no lo ponen de manifiesto. Nadie dice voluntariamente “soy **sallqa runa**”; quienes así los identifican son los ciudadanos, los “pueblerinos” y los **qichwa runa's** (predominantemente agrícolas) y los toman por diferentes, dando a conocer fácilmente un conjunto de rasgos culturales. Aunque no admiten la denominación de la identidad, dan muchas muestras de que se sienten distintos, a través de fiestas muy importantes como la Semana Santa en Ayacucho, por ejemplo, cuando como jinetes encabezan la entrada de “chamizo” (retama para fogata) cargadas en llamas, o a través del qichwariy, viajes de intercambio en época de cosecha a zonas productoras de maíz y trigo, con llamas que lucen artísticas y costosas “pecheras” y estridentes “esquelas” (...). **Sallqa runa** es una valiosa identidad. Su valor radica en su nítida configuración, su presencia actuante, su dinamismo, su amplia proyección horizontal y su gravitación sobre los habitantes de los espacios verticalmente menores”.

Es de resaltar que el valor de los *sallqarunakuna* de Ayacucho, como se dice en *runasimi* (*sallqaruna's* es más bien un castellanismo), radica también en que, según sugieren algunos historiadores, pueden ser portadores de una cultura y una memoria donde se mantenga de algún modo algunas continuidades que provienen de épocas muy pretéritas.

3.0 La Comunidad de Occollo Azabrán

3.1 Breve historia de la Comunidad

Las comunidades campesinas en el Perú son el fruto de la reestructuración colonial que se dieron a través de las reducciones del Virrey Francisco de Toledo en el año 1574, y que reconcentraron a la dispersa población andina, fusionando varios ayllus en pueblos indígenas. Éstos fueron organizados a semejanza de las comunidades campesinas españolas.

La mayoría de las comunidades alto andinas tienen una reciente formalización (reconocimiento oficial o legalización). Con respecto a la comunidad de Occollo-Azabrán, ésta se constituye en una comunidad oficialmente reconocida el 30 de junio de 1987, en una etapa en que declina la violencia armada, antes fue un anexo de la comunidad de Vences, se separó por ser una unidad territorial independiente económica y socialmente, con familias ligadas por vínculos ancestrales, económicos, sociales y culturales, y que habitan y controlan determinados territorios expresados en la propiedad de la tierra (Resolución de Reconocimiento). En la denominación que adoptó juntó los nombres de las dos localidades que se integraron para efectos de la formalización, Occollo y Azabrán³⁷.

3.2 Aspectos Generales de la Comunidad

3.2.1 Localización geográfica

La comunidad de Occollo-Azabrán es un anexo del distrito de Vinchos, provincia de Huamanga y región de Ayacucho; se localiza a la altura del km 73 de la Vía Los Libertadores, a una hora y media con carro de la ciudad de Ayacucho, en la cuenca alta del río Cachi. Fue

³⁷ *Ibid.*

reconocida oficialmente como comunidad campesina el 30 de junio de 1987. Limita por el este con las comunidades de Vinchos y Totorabamba; por el oeste, con la comunidad de Churia-Rosaspampa; por el sur con el río Apacheta, y por el norte con la comunidad de Paccha.

Su territorio empieza sobre los 3,700 m.s.n.m y en sus puntos más elevados alcanza los 4,800 m.s.n.m; es de un paisaje variado y diverso conforme a los pisos ecológicos suni, puna y cordillera que posee y a las épocas del año. Éstas son el *puquy* (la temporada plena de las lluvias, de enero a marzo), el *puquy-chiraw* (estación transicional, de abril a junio, caracterizado por la mínima precipitación pluvial), el *chiraw* (el estiaje pleno, de julio a setiembre, cuando escasean las lluvias, los pastos y se intensifican el frío y la helada) y el *chiraw-puquy* (estación transicional, de octubre a diciembre, que es la época de siembra de la cebada y la papa, gracias a la llegada de las primeras lluvias)³⁸.

Presenta dos zonas agroecológicas. La primera, ubicada en los pisos suni y puna, está constituida por un valle formado por el río Apacheta o Cachi, con terrenos propicios para el cultivo de la papa, haba, cebada, oca, *maswa* y olluco. La segunda, ubicada en la puna, está conformada por suelos diferentes y variados, donde se encuentran los pajonales y bofedales, que alimentan al ganado (camélidos sudamericanos, ovejas, vacunos y otros), además de zonas rocosas y pedregosas como producto de la erosión eólica e hídrica.

³⁸ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho. 1999. Págs. 49-51

3.2.2 Población

Según Loayza³⁹, en 1987 la Dirección Regional Agraria, con fecha 30 de junio, registró en Occollo Azabrán 600 habitantes agrupados en 131 familias, y que en 1999, la comunidad tenía una población total aproximada de 635 habitantes distribuida en 85 familias, con 285 varones (44.88%) y 350 mujeres (55.12%). En la actualidad, según los datos proyectados por el Instituto Nacional de Estadística e informática (INEI), la comunidad de Occollo Azabrán debería tener una población absoluta de 425 habitantes agrupados en 85 familias, entre los cuales predominan las mujeres y los jóvenes. Empero, la ONG PRODES, que viene trabajando en la comunidad desde hace cinco años, tiene una información más precisa, basada en el padrón de comuneros, que se aprecia en el siguiente cuadro preparado en base a los datos aparecidos en la revista Umalliq 2:

CUADRO I

Distrito	Comunidad	Localidad	Población total	Total de familias
Vinchos	Occollo-Azabrán	Occollo	350	70
		Azabrán	125	25
Total			475	95

Fuente: Revista Umalliq 2

³⁹ *Ibid.* Pág. 8

3.2.3 Servicios básicos

Los caseríos de Rumichaka-Occollo y Occollo cuentan con piletas de agua y letrinas implementadas por el gobierno a través del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA) en 1999. La mayoría de estas letrinas se utilizan actualmente como depósitos de *taqya*, *bosta*, *kunkuma* y otros (plantas que se utilizan como combustible).

En el caserío de Rumichaka-Occollo hay una Posta de salud que atiende a cuatro comunidades de la zona, incluyendo a Occollo-Azabrán.

En la comunidad existen tres escuelas primarias: una en Rumichaka-Occollo, otra en Occollo y una tercera en Azabrán. Además, está el Colegio Autogestionario Los Andes, operativo desde el 2004, en parte con un fondo entregado por el Consorcio Techint que trabajó el Megaproyecto del Gas de Camisea y que lo entregó como compensación por los miles de metros cuadrados de tierra deteriorados por este megaproyecto. El colegio funciona con el primero y segundo grado, tiene dos docentes y un total de cuarenta y cinco alumnos matriculados.

3.2.4 Recursos naturales

3.2.4.1 Suelo

Los suelos son variados de acuerdo a la topografía, temperatura, vegetación y altitud de cada lugar. Por lo común están compuestos de materiales propicios para el crecimiento de abundantes pastos naturales.

En las laderas, especialmente del piso suni, para evitar el flagelo de las heladas y el viento se ubican extensiones reducidas de tierras agrícolas de color negro con alto contenido orgánico, y que son trabajadas mediante el sistema de rotación. Como ha anotado, Severo Loayza, el antropólogo que ha hecho la primera tesis sobre la comunidad, esta “es la cadena de pendientes y colinas que parte desde el lugar denominado “Ranracucho”, por la ribera del río Apachetay, la laguna “Ustuna”. Manifiestan (los comuneros) que estas tierras utilizadas naturalmente rinden tan igual o mejor que las tierras abonadas con insumos químicos (...)”⁴⁰.

El terreno plano más extenso de la comunidad sirve de asentamiento de la *llaqta* mayor denominada simplemente Occollo; las otras *llaqtas*, más pequeñas, son los caseríos de Rumichaka-Occollo y Azabrán, que se ubica en un piso más alto que las anteriores y hacia el este, sin más vías de acceso que un camino de herradura. Los caseríos están rodeados de algunos cercos que han generado microclimas y dan cobijo a algunos huertos donde crecen coles (*sachakulis*) adaptados a la altura y de otros cercos destinados al ganado, en general son tierras en su mayor parte destinadas al pastoreo.

En la puna, que se extiende entre los 4,200 y 4,800 m.s.n.m., encontramos dos subzonas. Primero, los lugares más altos, que los comuneros llaman *urqupampa*, considerado apto para el pastoreo de ganado de altura. Segundo, las pendientes suaves, denominados como *urquwaqta*, que se ubican en las vertientes de los grandes cerros de *Lerqona* y *Karpinto*; no presentan bofedales, pues los suelos están sujetos a ser erosionados por el viento y la lluvia, y

⁴⁰ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho. 1999. Pág. 3.

en este proceso van perdiendo sus minerales (calcio, magnesio y otros), y se van tornando en laderas peladas, roqueríos y pedregales.

3.2.4.2 Agua

El agua, recurso vital para la comunidad y el ganado, se encuentra en abundancia en la zona durante el *puquy* (época de lluvias), mientras que en el *chiraw* (época seca) escasea notablemente y se reduce a dos arroyuelos que brotan de algunos manantes, únicas fuentes de consumo para el ganado y la gente. Estos arroyuelos son *Paskanacucho*, y más al norte, *Sorawayqo*; ambos corren de este a oeste y a su paso generan por filtración zonas pantanosas y son utilizadas para regar los cercos de pastos cultivados de los comuneros.

El río Apacheta o Cachi, se desplaza hacia el sur, bordeando a la comunidad. Es la fuente más grande de recurso hídrico de la zona, pero no es utilizada por la comunidad, debido a la falta de canales con que encausar parte de su caudal.

3.2.4.3 Clima

El clima se torna más frío y lluvioso a medida que se asciende hacia las partes altas. Al igual que el agua, es un factor muy importante para la comunidad y el ganado. Loayza encontró que en la cosmovisión de los occollinos existen cuatro indicadores del clima.

El primero es el *llamapa ñawin* (constelación Alfa y Beta del Centauro) cuya presencia señala el momento propicio para la siembra y la aparición de las heladas. El segundo es el *suchu* (literalmente, “cortado o tullido”), constelación de las pléyades “que se observa en el

solsticio de junio, algunas veces difícilmente visibles por estar difusas; dicen, que ‘es la estrella o illa’ de todas las plantas (kausay kunapa); así, cuando se adelanta una o dos semanas al 24 de junio, las siembras deben adelantarse y, cuando su aparición demora o es muy próxima al 24 de junio, las siembras deben ser tardías. De esta manera la siembra se realiza de acuerdo a la presencia del Suchu; en tres etapas sucesivas: primera siembra (Ñaupá tarpuy), segunda siembra (Chaupi tarpuy) y tercera siembra (Qipa tarpuy)”. El tercer indicador es el *suwapa kurralnin* (literalmente, “el corral del ladrón”), conjunto de estrellas que se ubica a la izquierda del mayu (“río”) o Vía Láctea; “se observa para predecir el año pastoril. El suwapa kurralnin (...) es un círculo a manera de un cerco de animales; cuando se observa otras estrellas en el centro del corral indica que el año pastoril tendrá dificultades, probablemente habrá desgracias para los animales (presencia de abigeos); si el centro del corral se encuentra libre de otras estrellas brillantes y el contorno del corral bien definido, indica que el año pastoril será bueno y probablemente habrá lluvias normales, pastizales buenos y suficientes”. El cuarto indicador del clima es “la presencia de lluvias y nevadas en agosto; si llueve y nieva habrá lluvias y por consiguiente abundante pasto; de lo contrario habrá sequía”⁴¹.

3.2.4.4. Flora y fauna

En la parte baja de la comunidad, encontramos a la *qinwa* y al *kiswar* o *kolli* (de la familia de Buoleycáceas), creciendo en menor proporción en las laderas. En las partes más altas, se ven algunas plantas rastreras: *taqsana* (pyncnophyllum), *mula wañuchi q itana* (de la familia de las Urticáceas) y otros. Entre los pastos existe las especies: *suqlla* (de la familia Poáceas), garbancillo (astragalus), *sepa qara*, *qillu qillu*, *lirio lirio* (lobelis), totorilla (juncacea),

⁴¹ *Ibid.* Págs 5-7.

añañichi, wachwa, pachaka, sora sora (acchimilla), *taya* (asteracea), *puya, masukupa, suqlla* (poaceas), *saqsa verde, ichu, remilla, tuyka, qina, pukni, wamanripa, sallica* (que sirve como alimento a los comuneros a la manera de la coca), *chilliwa*. Además, existen otras especies no deseables para el ganado y que se expanden con rapidez en desmedro de los intereses de los comuneros: el *paku paku* (poacea aciachine benil), que es una espina que genera heridas en los animales, el *kunkuma* y la estrella. Estas dos últimas especies son duras, y los comuneros no le dan otro uso que como *taqya* (combustible), luego de arrancarlos por pedazos y hacerlos secar.

En cuanto a la fauna, encontramos vizcachas, zorros, *añas* (zorrinos) y pumas. Aves: *wachwa* (especie de pato grande), *yaku patu* (especie de pato más pequeño), *pukuy pukuy, akakllu, killinchu* (cernícalo), wamán (halcón), cóndor y otras. Peces: en el río Apacheta y en la laguna de Ustuna abundan las truchas.

3.2.4.5. Vías de Comunicación

La única vía de comunicación importante que se encuentra al borde de la comunidad es la gran carretera de la Vía Los Libertadores, ubicada a la altura del km. 73, viniendo de la ciudad de Ayacucho. En este mismo punto se localiza el caserío de Rumichaka-Occollo, que es parte de la comunidad, y desde donde empieza una trocha carrozable que cruza la comunidad y va hacia la comunidad de Paccha.

4.0 Contexto Político-Social, Económico-Cultural

4.1 Organización política

La organización política de la comunidad de Occollo Azabrán ha sufrido cambios notables en las dos últimas décadas producto de la intromisión de la secta evangélica “Asambleas de Dios”.

Según los informantes, había una organización política tradicional que terminó de extinguirse durante la década de 1980, a causa de la aparición del movimiento subversivo y el avance de la congregación evangélica Asambleas de Dios. Loayza precisa que este tipo de organización desapareció en 1987⁴².

La organización política tradicional estaba basada en sistema de varas o “varayoq”, instituido por los españoles poco después de la conquista. Según el presidente de la comunidad, este sistema era eficaz y “estaban mejor organizados” porque no había desobediencia, pues los “varas” hacían cumplir todas las normas de la comunidad.

El sistema de los “varas” tenía una estructura jerárquica: la presidía el alcalde vara, seguido por el regidor, el alguacil mayor (albacer), alguacil centro y alguacil menor, todos vigilados por el fiscal. El alcalde vara era un hombre mayor que había pasado por los cargos de regidor y alguacil, mientras que los alguaciles se caracterizaban por ser jóvenes y actuar como los soldados del alcalde vara. La “vara” era un palo de chonta con incrustaciones de plata. Cada

⁴² LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho. 1999. Págs 49-51

primero de enero, al cambiar las autoridades, se tomaba la “vara” en la capital del distrito, Vinchos. Los cargos se asumían por un año y se entregaban cada 31 de diciembre.

Una semana después de recibir el cargo, las nuevas autoridades realizaban visitas de supervisión a todos los comuneros, ingresando casa por casa. Si encontraban situaciones de desorden, de incumplimiento de sus obligaciones y trasgresión a las normas comunales: casos de maltrato a las esposas o a los hijos, los envarados imponían castigos consistentes en latigazos. Así, todos los comuneros vivían disciplinados practicando el orden y cumpliendo estrictamente sus obligaciones. Por esta razón, los comuneros añoran el pasado y siempre piensan en restablecer dicho sistema⁴³. Es de resaltar que esa añoranza por el pasado la evocan sólo los comuneros católicos, mientras que los comuneros evangélicos se han vuelto indiferentes a los problemas de la comunidad y piensan que con la nueva religión todo está mejor que antes.

Este sentimiento, ya constatado por Loayza en 1999, sigue fluyendo en la actualidad, conforme precisa un informante: “las fiestas lo hacían los *varayoq*, ellos traían al cura, al rezante, y los *karguyuq* hacían las procesiones, traían a los corneteros, y los *varayoq* cuidaban que todo eso se cumpliera. Ellos veían la vida de la comunidad, si la gente se portaba bien o mal”. En cuanto a las funciones, el alcalde vara era quien decía éstas son las mejoras que hay que hacer, dirigía a los varas y a la gente de la comunidad. “Entonces los varas se reunían y tanteaban en la casa del alcalde vara, luego se iban donde el agente y el teniente y se reunían y decidían qué cosas tenían que hacer para la comunidad. Los alguaciles eran los encargados de comunicar esos acuerdos a la comunidad (...) todos tanteaban lo que tenían que hacer, el

⁴³ *Ibid.* Pág. 83.

alcalde, los regidores, el teniente, todos tanteaban y decidían qué tenían que hacer. Si había alguna queja, donde el teniente paraban todos los varas; llegaban las fiestas, y entonces los varas tenían que controlar y regir a toda la comunidad. Si alguien peleaba, los varas lo ponían en la cárcel (...) Los alguaciles eran como los soldados del alcalde vara; les ordenaba y tenían que ir a donde sea; todos tenían además de sus varas, azotes hechos de pellejo de res llamados "tres puntas", y con eso podían azotar a cualquiera (...)"⁴⁴.

El sistema de los varas se complementaba con otras autoridades: el teniente y el agente. Estos últimos se han mantenido hasta la actualidad.

Loayza registró, en 1999, cuatro formas de organización política principal operantes en la comunidad de Ocollo-Azabrán: autoridad comunal, teniente gobernador, la autoridad municipal y comité de autodefensa. Como organizaciones menores y de poca relevancia, señaló la existencia del Club de madres, Vaso de leche, Núcleos ejecutores y clubes deportivos⁴⁵. Esto ha cambiado en parte en la actualidad, como veremos a continuación.

⁴⁴ Extraído de : Procesos comunicacionales en salud y etnomedicina en dos distritos de Ayacucho (informe final, inédito), del Centro de Estudios Andinos "Efraín Morote Best". Es un texto que está siendo procesado y que aparecerá editada probablemente en 2004 como parte de un documento mayor: Estudio de casos sobre procesos comunicativos en salud. Una aproximación interdisciplinaria en tres regiones del país: Ayacucho, Cuzco y La Libertad, editado por el consorcio de Universidades. Este estudio se hizo paralelamente a la presente investigación, durante el 2003, bajo el marco del Proyecto Fortalecimiento de las capacidades Nacionales en Comunicación en Salud, financiado por USAID. EL CEA "Efraín Morote Best" estuvo conformado por tres docentes de la universidad de Huamanga: Urbano Muñoz, comunicador social y Director de la ONG PRODES, la socióloga Maricela Quispe y la enfermera Angélica Ramírez.

⁴⁵ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Ocollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Págs. 82-87.

4.1.1 Autoridad comunal

La autoridad comunal es el sistema político mayor de la comunidad, donde la instancia máxima es la Asamblea General, seguida de la Junta Directiva.

La Asamblea General es la autoridad mayor, cuyos acuerdos deben ser cumplidos por todos. Se realiza cada fin de mes o en casos especiales. Para su funcionamiento se requiere por lo menos de la mitad más uno de los comuneros. Sus funciones son aprobar o modificar el estatuto y reglamento interno; decidir la situación de los comuneros, planificar y aprobar proyectos de actividades de carácter social, económico, deportivo, cultural; realizar gestiones administrativas; elegir el comité electoral, fijar multas sobre las inasistencias; autorizar a la junta directiva para adquirir, enajenar, gravar bienes comunales y otros menesteres similares.

La Junta Directiva está compuesta por el presidente, secretario de actas, tesorero, un fiscal y dos vocales, elegidos en Asamblea General con participación obligatoria de todos los comuneros empadronados, y quienes ejercen sus cargos ad honorem por un período de dos años calendarios. Es el organismo representativo de la comunidad ante cualquier dependencia, estatal o particular y responsable de la marcha administrativa de la comunidad, conforme al Estatuto de comunidades campesinas. Tiene por funciones velar por la integridad territorial y hacer cumplir algunas tareas: arreglo de caminos, faenas comunales, apertura de acequias y otras actividades en bien de la comunidad.

La autoridad comunal está actualmente en crisis, sus mandatos ya no se cumplen en la mayoría de los casos, campea el individualismo, la desobediencia y la pasividad entre los comuneros. Esto lo demuestran los mismos comuneros cuando advierten que existe una

tremenda desorganización en su comunidad. En efecto, la falta de organización se traduce en la pésima gestión de las autoridades que se han vuelto incapaces de enfrentar los diferentes problemas que aquejan a la sociedad: el sobrepastoreo (falta de pastos para que se alimenten los animales), la falta de agua, la degradación de los animales, la inasistencia de los comuneros a las asambleas, la parcelación de las tierras comunales, la indiferencia de los comuneros para cumplir las normas. Esto se explica, en gran medida, por la aparición de la secta evangélica “Asambleas de Dios” que los ha separado en católicos y evangélicos, cada grupo con una autoridad religiosa y una ideología diferente⁴⁶. Ahora los comuneros evangélicos, que son mayoría en la comunidad, le dan más importancia a su credo, a las reuniones en el templo, a la fiesta espiritual, a ese fervor religioso con la que entregan sus ofrendas y primicias al “pastor” o “ministro”. Es por eso que en la comunidad se habla de desobediencia, de morosidad, de benevolencia excesiva con los infractores a las normas, de conformismo entre los mismos comuneros, de ahí la nostalgia por el sistema de “varas”.

Los cuadros que siguen corroboran de alguna manera el hecho de que la autoridad comunal y la comunidad misma se encuentran en crisis.

⁴⁶ Umalliq. Información y análisis de los quechuas de Ayacucho, enero 2004, N° 2, Ayacucho (Revista de la Asociación para la promoción del desarrollo). Pág. 20.

CUADRO II

¿Cuál considera es el problema más grave de la comunidad?	Porcentaje
Falta de organización	29.0 %
No opina	29.0 %
Ninguno	12.0 %
La pobreza	9.0 %
Bajo precio de la fibra de alpaca	15.0 %
Los evangélicos	6.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La gran mayoría coincide en que la desorganización de la comunidad es el problema mayor. Las respuestas “no opina” y “ninguno” aluden a que un sector de la comunidad tiene una percepción peculiar del vocablo “problema”. En efecto, al conversar después con algunos comuneros, entendimos que para ellos problemas son sólo los conflictos interpersonales o aquello que pueden solucionar, y en este sentido algunos asuntos como la pobreza no son problemas para ellos, porque pareciera que están tan resignados a ella, que la consideran tan natural. Quienes señalan como problemas graves de la comunidad a la pobreza y al bajo precio de la fibra de alpaca, probablemente están influidos por PRODES, que en los últimos meses ha venido incidiendo en estos puntos. En cuanto a la respuesta “los evangélicos”, sin duda proviene del sector católico, con quienes los evangélicos tiene conflictos por cuestiones de fe.

Un indicador de la crisis de la autoridad comunal y de la comunidad es el grado de participación de los comuneros en la vida social de la comunidad.

CUADRO III

¿Cuántos comuneros participan en las asambleas y faenas comunales?	Porcentaje
Participa toda la comunidad	29.0 %
Participa más de la mitad de los comunero (as)	33.0 %
Participa menos de la mitad de los comunero (as)	25.0 %
Participan muy pocos comunero (as)	13.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Sin duda, la participación de los comuneros en la vida social de la comunidad, traducida en sus faenas y asambleas comunales, está disminuyendo. Según el estatuto comunal, todos deberían participar, lo cual no se está cumpliendo.

CUADRO IV

¿Cuántos kikillampaq munaq runakuna hay en la comunidad?	Porcentaje
Muy pocos	48.0 %
No opinan	24.0 %
Son varios	18.0 %
La mitad de la población	12.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Kikillampaq munaq runakuna (personas a quienes sólo les gusta recibir cosas de los demás y no dar nada a cambio) es una categoría con la cual se busca medir el grado de individualismo, que supone la tendencia hacia la superposición de los intereses individuales sobre los colectivos, como una de las causas de la crisis de la autoridad comunal. Al parecer, son “muy

pocos” los *kikillampaq munaq runakuna*, pero la tendencia es hacia el incremento de su número, indicador de lo cual es la respuesta “son varios” que tiene el 18.0 %. Además de los evangélicos, el asistencialismo podría ser otra causa de la crisis de la autoridad comunal y la comunidad misma.

CUADRO V

¿Ud. aporta con algo en las actividades que realiza PRODES en la comunidad?	Porcentaje
Colabora siempre	71.0 %
No opina	20.0 %
No colabora	6.0 %
A veces	3.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Si bien durante la década de 1990, el Estado se hizo presente de manera frecuente en la comunidad a través del ejército, mediante regalos en comida, asistencia en salud, para favorecer la imagen y el clientelismo practicado por el régimen de Fujimori, en la actualidad su presencia es insignificante. La institución externa que viene operando en la comunidad en los últimos años es la ONGD PRODES, que no se caracteriza por practicar el asistencialismo, pero sí los ayuda en cuanto a obras. En el cuadro se ve que la mayoría de los comuneros (71 %) colabora siempre en las actividades promovidas por la ONGD, la colaboración es sin duda en cuanto a fuerza de trabajo y materiales de la zona. En este sentido, el asistencialismo no parece haber generado demasiada pasividad en los comuneros, quienes actualmente colaboran en gran medida con las actividades de la ONGD.

Para determinar el grado de intervención actual del Estado en la comunidad, tenemos este cuadro.

CUADRO VI

¿Trabaja con alguna institución del estado?:	Porcentaje
No	32.0 %
No sabe	65.0 %
FONCODES	3.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Sin duda, FONCODES es la única institución estatal cuya presencia se reconoce en la comunidad. No se pudo determinar cual es el tipo de intervención de esta entidad. Por lo demás, es preocupante que los comuneros no reconozcan como entidades del Estado a los centros educativos y a la Posta de salud, que existen en la comunidad.

4.1.2 Autoridad local

Debido a la crisis de la autoridad comunal, desde hace algunos años las dos localidades en que se divide la comunidad constituyeron cada una su propia organización comunal, para una mejor administración y manejo de sus territorios. En este sentido, si bien supeditadas a la autoridad comunal, existen las Asambleas Generales y Juntas Directivas de cada localidad. Pero este hecho alentó a la localidad de Azabrán a solicitar a la Municipalidad distrital su consideración como anexo.

Este hecho puede justificarse porque Occollo, al encontrarse al borde de la Vía Los Libertadores y ser cruzado solo ella por la única trocha carrozable que va hacia la comunidad

de Paccha, recibe una serie de beneficios de las instituciones privadas y públicas, como por ejemplo un centro de fomento artesanal donado por la comunidad británica. Azabrán ha sentido que estos aportes destinados a la comunidad sólo han terminado beneficiando a la localidad de Occollo.

Alertados sobre el propósito de Azabrán, que fue visto ya como una escisión de la comunidad misma, un buen sector de los comuneros de Occollo presionó para que se desactivara a las autoridades locales, cosa que se hizo efectivo durante el 2003, con la intervención de algunos azabraínos cercanos a Occollo. Como los problemas que motivaron la aparición de estas nuevas autoridades locales persisten, posiblemente se vuelva a restaurarlas.

4.1.3 Delegaturas barriales

Cada localidad de la comunidad se divide en barrios o pagos, que son territorios ocupados por una o más familia extensas (*hatun ayllu*). Un *hatun ayllu* se compone por un promedio de cinco familias nucleares (*uchuy ayllu*).

Cuando la ONGD PRODES comienza a intervenir en la comunidad, con el Proyecto de Desarrollo Social y Afirmación Cultural, lo hace priorizando el trabajo con las instancias de representación comunal, destacando en todo esto la construcción de cercos de pastos comunales. Con el paso del tiempo, se encontraron con que dichos cercos eran descuidados, todo el mundo metía su ganado aludiendo que era tierra de la comunidad, pero nadie quería reparar los daños por el mal uso, debido a que la autoridad comunal era débil. Con esta lección, PRODES reorientó desde el 2002 hacia los barrios, que demostraron estar más

cohesionados, por los fuertes lazos familiares. Así, para cuestiones de coordinación y ejecución de las actividades del Proyecto, se constituyeron las Delegaturas Barriales.

El Delegado es elegido por un año en una reunión del Barrio, y cumple sus tareas de coordinador de las actividades del Proyecto, en coordinación con la autoridad comunal.

4.1.4 El Teniente Gobernador

El Poder Ejecutivo del Estado tiene un representante en la comunidad a través del Teniente Gobernador. Su responsabilidad es velar por el cumplimiento de las disposiciones gubernamentales y dar cualquier información sobre la comunidad a las autoridades políticas, judiciales y policiales cuando lo soliciten.

Para su nombramiento, los comuneros se reúnen en Asamblea General, proponen tres personas (terna) y redactan un documento dirigido al Gobernador de Vinchos, quien tiene la responsabilidad política del distrito. El Gobernador de Vinchos, a través de un documento, eleva la propuesta al Sub-prefecto de Huamanga, quien determina el nombramiento del nuevo teniente gobernador de la comunidad.

La duración en el cargo depende de los intereses del gobierno. Sus atribuciones son representar al Gobierno Central en su jurisdicción, hacer cumplir las ordenanzas del Estado, poner orden en la comunidad ante cualquier eventualidad y prestar garantía a cualquier miembro de la comunidad que lo solicite. Esta autoridad siempre debe estar lista para atender

algunos reclamos sobre daños ocasionados por el ganado en los cultivos o simples riñas que pueden causar daños materiales o morales.

4.1.5 El Alcalde Menor

Cada distrito puede dividirse en uno o más Consejos Menores, según la extensión de su territorio. Vinchos tiene tres Consejos Menores: Paccha, Putacca y Occollo. Occollo cubre a las comunidades de Hatunpampa, Yaruca, Totorabamba, Occollo-Azabrán y Churia-Rosaspampa. La autoridad máxima del Consejo Menor es el Alcalde Menor, quien es el representante de la Municipalidad del distrito. Para su nombramiento se convoca a elecciones generales bajo el auspicio de la Municipalidad distrital de donde proviene su nombramiento.

El Alcalde Menor, en coordinación con las autoridades comunales, cumple con sus responsabilidades, que son registrar los nacimientos de los niños y presidir los matrimonios civiles, expedir partidas de nacimientos y de matrimonios.

4.1.6 La Autoridad religiosa

La autoridad religiosa de la comunidad debe ser reconocida también como una autoridad de carácter político, debido al peso de su influencia en la toma de decisiones de los comuneros y, en consecuencia, en la vida de la comunidad. Así, en Occollo Azabrán la autoridad religiosa está representada por la secta evangélica “Asambleas de Dios” que tiene al 80% de la población convertida a esa nueva fe.

Esta organización en la práctica asume algunas de las características de una organización social, en la medida en que tiene mucho más convocatoria que la misma autoridad comunal y sus mandatos son efectivos entre los feligreses. Para demostrar esto basta comparar las mincas comunales con las fiestas “espirituales” evangélicas, en las mincas pueden plantearse falta de alimentos por el poco espíritu colaborador de la gente e incluso inasistencia por parte de los comuneros, pero en las fiestas espirituales, que convocan a los feligreses provenientes de varias comunidades, no falta nada ni nadie, los feligreses consiguen leña, comida de donde sea.

Por otro lado, a la hora de tomar decisiones políticas importantes como la elección del alcalde del distrito, los evangélicos votan como por consigna por un candidato evangélico. La prueba es que el penúltimo alcalde distrital, Antonio Rojas, reconocido evangélico, fue elegido por dos períodos consecutivos; y el actual alcalde, Demetrio Sauñe, es también evangélico. En ambos casos, los candidatos evangélicos se enfrentaron con muchos adversarios de fe católica, que tenían una enorme masa de votantes católicos que viven en los pisos suni y qechwa y los vencieron. Es decir, los evangélicos que en términos absolutos no son superiores en número a los católicos, pues sólo tienen hegemonía en las zonas altas, mientras los católicos en las bajas, ganan siempre; su voto no es disperso, en la medida en que prefieren votar por un solo candidato evangélico, y tiene digamos un peso atómico que no varía.

4.1.7 Comité de Autodefensa

También llamado “ronda campesina” es una entidad de carácter militar creada a raíz de la violencia política que azotó la región a partir de 1980. Está presidida por el Comando (jefe). El Comité de Autodefensa de Occollo es parte de un sistema militar monitoreado por el Ejército.

Los comités de autodefensa están agrupados por zonas, cada una con una sede. El de Occollo pertenece a la Zona Vía Los Libertadores, cuya sede está en la comunidad de Hatunpampa. Cuando un operativo, cada comité debe contribuir con un mínimo de cinco hombres todos armados con fusiles de retrocarga y municiones proporcionados por el gobierno.

Los Comités de Autodefensa se convirtieron en organismos con fuerte poder de decisión en la vida comunal, pues sus actos eran avalados por las autoridades militares, incluso fuera de la comunidad. Esto hasta el 2001 aproximadamente, en adelante muchas de las prácticas que instituyeron han venido abandonándose: reunirse en la plaza de los caseríos para izar la bandera, entonar el himno nacional y transmitir las informaciones provenientes de las autoridades militares; mandar sus delegaciones al Cuartel Los Cabitos de Huamanga para reuniones de coordinación con los militares cada quince días. Actualmente, al menos en la comunidad de Occollo-Azabrán ya se han abandonado, a diferencia de las comunidades cercanas como Paccha, por ejemplo, donde se dice que aún se mantienen aunque con bastante relajamiento. Las razones del relajamiento de las rondas campesinas de la zona obedecen, por un lado, a que cumplir tareas extracomunales entorpece las actividades de supervivencia de los comuneros, y, por otro, a que la amenaza subversiva ya cesó.

4.1.8 Otras organizaciones menores

En la comunidad existen tres clubes de madres, correspondientes a los caseríos de Rumichaka, Occollo y Azabrán. Cada club de madres tiene su respectivo Comité de vaso de leche. También existen tres clubes deportivos de fútbol, también correspondientes a los tres caseríos.

4.2 Organización Social

Según Palomino, la organización social de la comunidad posee tres unidades sociales: la pequeña familia o familia nuclear (*taksa ayllu, uchuy ayllu*), que es la unidad social mínima; el grupo familiar o la gran familia (*hatun ayllu*) y la localidad⁴⁷.

Entendemos que el autor señala la localidad en la medida que funciona mejor que la comunidad, la cual quedaría relegada al formalismo, pero esto no es del todo exacto. Según hemos observado, la comunidad, pese a la crisis que atraviesa en la actualidad, sigue funcionando, de manera que debe considerarse como la cuarta y mayor unidad social.

Podemos precisar, entonces, que la comunidad de Occollo-Azabrán tiene cuatro unidades sociales: la pequeña familia, la gran familia, la localidad y, finalmente la comunidad.

En cuanto a la organización de la familia, ésta se compone de dos tipos: la familia nuclear y la familia extensa.

⁴⁷ PALOMINO, Teodomiro. Desplazamiento, retorno y repoblamiento alpaquero. En: Investigaciones Sociales del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año III- N° 3, Lima, 1998.

La familia nuclear o *uchuy ayllu*, como lo llaman los comuneros, es el centro de las relaciones de producción en la comunidad. Lo integra un promedio de cinco personas: padre, madre y tres hijos. Esta unidad social supone la existencia de tres clases de vínculos de parentesco: afinidad (entre la pareja), consanguinidad (entre la pareja y los hijos), y fraternidad (entre los hijos). La familia nuclear empieza con la unión de la pareja y termina con la dispersión de los hijos, quienes, a su vez, forman nuevas parejas y familias nucleares. Así, se amplía la familia en la comunidad.

La familia extensa conocida en la comunidad como *hatun ayllu* es una estructura compuesta por tres, cinco o más familias nucleares, que se vinculan a partir de la presencia de los abuelos y abuelas, los tíos y tías, los nietos y nietas, las bisnietas y bisnietos. Es la gran familia que, en el caso de los criadores de camélidos andinos, se organiza en torno a los bofedales (lliwas) y ocupa un territorio llamado estancia o barrio.

Lamentablemente la organización social en la comunidad, también, se ha visto afectada ante el avance de la secta. Hoy en día, los comuneros viven separados por cuestiones de fe: católicos y evangélicos. El principal conflicto en la comunidad precisamente es el religioso, pues tanto evangélicos como católicos procuran no interrelacionarse por sus creencias. La rivalidad que existe entre ambas religiones ha dañado la vida en común. Antes que llegara la nueva religión, todos los comuneros solían trabajar juntos con mucho entusiasmo para lograr el *allin kawsay* (buena vida) en la familia y en la comunidad. Es decir, se preocupaban por arreglar los caminos o cualquier cosa que estuviera mal o faltara, y asistían sin falta a las faenas comunales y asambleas porque respetaban a la autoridad y las normas de la comunidad.

Practicaban en armonía uno de los principios básicos de la cultura andina ancestral: la reciprocidad. En la actualidad, la sociedad de Occollo-Azabrán revela un rostro menos unificado y colaborador entre sus habitantes.

4.3 Organización Económica

La organización económica de la comunidad se desarrolla en base a cuatro actividades fundamentales: la ganadería, la agricultura, la artesanía y el comercio interzonal. Es de resaltar que en lo económico-productivo los comuneros tienen, actualmente, bajos niveles de producción agrícola y pecuaria afectando sus ingresos dentro de la unidad familiar.

4.3.1 La actividad ganadera

La actividad ganadera es la base de la economía en Occollo Azabrán, por eso todos los miembros de la comunidad poseen una cierta cantidad de llamas, alpacas, vacunos, ovinos y caprinos, y en este sentido, se dedican a la actividad ganadera. En las partes bajas, entre los 3700 y 4200 m.s.n.m. desarrollan la ganadería de caprinos y vacunos, y en las partes altas la ganadería de camélidos y ovinos.

Esta actividad se desarrolla, por lo general, sin otros apremios que las necesidades de consumo, y con técnicas nativas que se transmiten de generación en generación. Aunque en los últimos años, sobretudo por la intervención de la ONG PRODES, se vienen aplicando tímidamente algunas técnicas de manejo moderno, pero son casos muy aislados de algunos promotores, que va desde la sanidad hasta la separación especializada del ganado.

El pastoreo es una actividad central en la comunidad, ya que garantiza el buen estado de los animales. Participan mujeres y niños de ambos sexos, desde los seis o siete años de edad. En la época fría, cuando mayormente los varones desarrollan la actividad agrícola en las laderas, el pastoreo se realiza en las zonas más altas. Al finalizar la cosecha en las laderas, entre los 3700 y 4200 m.s.n.m., estos espacios ya libres son ocupados por los vacunos, ovinos y caprinos. Esto es lo que se llama rotación horizontal.

El buen cuidado de los animales depende del pastor y su conocimiento de la naturaleza. Hay que estar atentos para evitar los males (enfermedades, huecos, ciénagas y depredadores), detectándolos a tiempo. La actividad dura desde las siete de la mañana hasta las 4 de la tarde. Si “la que ha pastado es la esposa, al volver inmediatamente prepara la comida; en cambio, el varón llega de otros quehaceres hilando y preocupado; cuando llega la noche está rondando 3 a 4 veces por noche para espantar a los zorros o pumas que siempre están acechando al ganado”⁴⁸.

En cuanto a la tecnología del pastoreo, que tienen que ver con el manejo de los recursos naturales (agua, suelo y pastos), al igual que en el caso del manejo del ganado, los comuneros han desarrollado algunas estrategias de tipo extensivo y basadas en su racionalidad que busca mantener un equilibrio entre el hombre y la naturaleza. En el caso del manejo del agua y los suelos, mediante *minkas*, han construido canales para generar bofedales en los lugares donde no hay agua suficiente y se han depredado los suelos por la erosión eólica o la mano del hombre. Para evitar la depredación de los cultivos, conducen al ganado a las “estancias”.

⁴⁸ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Pág. 31.

Lamentablemente, estos procedimientos ya no son eficaces en los últimos años. La población aumenta cada día y el ganado también, en un volumen que excede al de los pastos, en consecuencia, se viene presentando el problema del sobre pastoreo, como una cuestión seria, que pone en peligro la crianza de camélidos en general.

4.3.2 La actividad artesanal

La artesanía en la comunidad de Occollo-Azabrán es una actividad secundaria. Se desarrolla a partir de la utilización de la fibra de camélidos y ovinos. Todos los comuneros son artesanos por tradición en función a sus necesidades de uso personal o para el comercio. Es una artesanía utilitaria y de consumo.

En cuanto a la artesanía a base de fibra, se inicia con el hilado, utilizando el huso y la rueca; sigue el trenzado, en dos estacas equidistantes separadas por 4 metros, donde combinan los colores; luego, el tejido, mediante telares rústicamente elaborados por ellos mismos. Los productos que elaboran en estos telares son la bayeta o cordellate (tela blanca de lana de oveja, para la confección de camisas y fustanes), el pañete (tela negra de lana de oveja, para la confección de pantalones y casacas) y la jerga (tela de diversos colores de lana de oveja o camélidos, de hilos gruesos, exclusivamente para el trueque en la *qechwa*). Utilizando el telar de cintura (*kallwa*), elaboran el costal (con hilos de diversos colores), el poncho (en la comunidad predomina el de color rojo con combinaciones especiales y de color natural que extraen de la fibra misma, es de un tejido con hilos finos tan tupido que ni la lluvia puede pasar), el *chumpi* (cinturón de fibra de llama y oveja, de color variado) y la manta (o *lliklla*, de color rojo e hilos finos). Utilizando el trenzado mano, hacen hondas (de fibra de camélidos de

vario color), *watanas* (cintas multicolores de fibra de alpaca, con un tejido muy fino, que los jóvenes solteros llevan en el sombrero en forma visible como adorno y distintivo), *chullus* y *chalinás* (de fibra de camélidos y ovinos, hecho por las mujeres, llevan diseños con motivos de la fauna de la zona).

En base a la carne, los comuneros producen charqui en las épocas más frías y secas del año. Si se prepara en tiempo de lluvias, no se seca y se negrea. En los últimos años, con el asesoramiento de PRODES, los comuneros están produciendo un charqui blanco con niveles de humedad muy bajos, por lo cual es un producto que está siendo adquirido en grandes cantidades por PRONAA, contribuyendo a mejorar los ingresos económicos de los comuneros.

4.3.3 La actividad agrícola

Según la resolución N° 0110-87-DRA XVIII, de la Dirección Regional Agraria de Ayacucho, del 30 de junio de 1987, la comunidad de Occollo-Azabrán tiene una superficie de 5615.94 hc. de las cuales 1252 son de cultivo: 225.06 con riego y 1026.94 de secano y, 4363.94 hec. son tierras cubiertas de pastos naturales. Esta es la propiedad que el Estado reconoce formalmente. Empero, las parcelas de cultivo que los comuneros conducen directamente son consideradas de propiedad individual, amparadas en la posesión inmemorial y reconocida por la costumbre. Ahora bien, conforme a los datos de Loayza, en 1999, las tierras de cultivo de propiedad individual en la comunidad tenían una extensión de 55 hc, ubicadas en la parte baja⁴⁹.

⁴⁹ *Ibid.* Págs. 51-53.

La agricultura en la comunidad se desarrolla de manera complementaria al pastoreo de camélidos, con la finalidad de reducir los riesgos que supone toda actividad campesina al depender de factores de contexto. La actividad agrícola alto andina depende de la variabilidad climática y cíclica del piso ecológico en que se desarrolla.

La siembra se efectúa en chacras dispersas a través de la rotación de cultivos. Los dos primeros años se siembra papa; al tercer año, oca, olluco o *maswa*; el cuarto año, trigo o cebada. La chacra requiere de labores permanentes: aporque y deshierbe, con las que se deja los cultivos y la tierra bien trabajada y lista para la campaña siguiente. Después de cuatro años de uso se abandonan estas tierras por unos 18 ó 20 años, hasta la siguiente rotación de cultivos. Las tierras que se abandonan se convierten en pastos comunales, denominados “echaderos”. La comunidad tiene 15 zonas de cultivo, entre los que se practica la rotación. En todo esto, vemos que las tierras de cultivo se conducen de dos modos: individual y colectivo. Individual durante los años de cultivo y colectivo durante los años de descanso, que es cuando las parcelas se convierten en “echaderos” o pastos comunales⁵⁰.

El 90 % de las tierras agrícolas se destinan al cultivo de la papa y el 10 % al cultivo de otros productos: habas, oca, *maswa*, olluco, cebada, trigo, quinua y arvejas. La agricultura se desarrolla en forma asociada y de manera diversa: en un mismo surco se siembra papa con habas y en la cabecera *maswa*, olluco y ocas.

⁵⁰ *Ibid.* Págs. 57-58.

La papa es uno de los cultivos con mayor número de variedades, con denominaciones curiosas. Entre las amargas, tenemos a la *yuraq waña* (waña blanca), *yana ñawi* (waña negra), *chiri waña* (waña fría), *puka ñawi waña* (waña de ojos rojos), *yuraq puqcha* y *yana puqcha*, que se consumen en sopas y frituras. Entre las dulces, están la *yuraq sisa* (brote blanco), *samar*, *wayra* (viento), *yana gaspar* (*gaspar* blanco), *ruyaq gaspar* (*gaspar* blanco), *allqa gaspar* (*gaspar* gris), *runtus* (huevo), *ritipa sisan* (brote de nieve), *llumchuy waqachi* (la que hace llorar a la nuera), *kuchipa akan* (caca de chanco), *qala ukucha* (ratón pelado), *mururo* (toro de color abigarrado), *wira pasña* (muchacha obesa), *ichu chaki* (pies de ichu), *markina*, *taruka runtun* (huevos de venado), *yutupa runtun* (huevos de perdiz), *puka putulu*, *puka putis*, *ruyru waña* (waña redonda), *pisipita*, manzanilla, *yana ribusa* (reboso negro) y papa doce, que se utilizan para preparar guisos diversos⁵¹.

4.3.4 La Actividad comercial

Los comuneros alto andinos siempre han estado vinculados a otros grupos humanos mediante su participación en sistemas de intercambio y comercio (mercado), quien sabe desde épocas inmemoriales. El comercio y los intercambios permiten a los comuneros alto andinos complementar la alimentación y asegurar la subsistencia, que es difícil en su territorio.

La participación de los comuneros de Occollo-Azabrán en el mercado se da básicamente de dos formas: en la feria semanal de Rumichaka mediante la venta directa de sus productos (carne, fibra y artesanía) y en el *qechwariy* (comercio interzonal).

⁵¹ *Ibid.* Págs. 58-59.

4.3.5 La feria de Rumichaka

En Occollo-Azabrán, la feria de Rumichaka, se realiza todos los viernes en el caserío del mismo nombre, a la altura del km 73 de la Vía Los Libertadores. Asisten comuneros de las localidades alto andinas de Chuschi, Paccha, Ingahuasi, Churia, Cayramayo, Minascorral, Churia-Rosaspampa, Tunsulla-Santa Fe (de la región Ayacucho), Llillinta, Paria (Huancavelica), entre otras comunidades, así como comerciantes ayacuchanos y huancavelicanos. Los occollinos ofrecen carne, fibra y pellejos de camélidos y ovinos. Los pellejos, sobretodo de camélidos tiernos muertos por el frío, sirven como insumos para que los artesanos de la ciudad de Ayacucho puedan confeccionar alfombras, tapices, colchas, curtiembres diversas, etc., con bastante demanda en el mercado turístico.

La venta de fibra de alpaca resulta enormemente desventajosa para los productores, porque supone su participación en el mercado internacional, mediante una cadena larga de intermediarios. Actualmente, la libra se cotiza a un promedio de 3.00 nuevos soles.

Según Palomino, “en la comercialización de la ‘lana’ de alpaca prevalece como en todo el país el sistema monopólico y monopsónico, que gratifica desmedidamente al intermediario reduciendo el beneficio para los productores. Además, los precios del producto presentan enormes fluctuaciones en función del mercado externo y no cubren los costos de producción. Engrosamiento, pérdida de finura, mezcla y limpieza son argumentos del intermediario para imponer bajos precios y transacciones basadas en volúmenes más que en calidad, siendo la oferta reducida, individual, dispersa y excluyendo al productor de la clasificación y selección.

Los productores tienen una exigua capacidad de negociación por la falta de organización y representación”⁵².

Esta cita corresponde a 2001. Desde fines de este mismo año, gracias al apoyo de PRODES, ya existe el gremio Asociación de Criadores de Alpaca de la Cuenca alta del río Cachi (APU, sigla de Aswan Allin Paqu Uywaqkuna o “los mejores criadores de alpaca), el mismo que para 2004 apunta a transformarse en un ente de representación de los alpaqueros a nivel de las provincias del norte de Ayacucho. Una de las tareas que se plantearon los miembros de APU respecto al problema de los bajos precios de la fibra fue acopiar el producto y llevarlo a Arequipa para venderlo directamente a las grandes empresas del ramo, grande fue su sorpresa al encontrarse allá también con otros niveles de intermediación que les planteaban dificultades similares que en la misma feria de Rumichaka, sobretudo por el lado de la selección, que determinó que la fibra producida por los productores de APU son excesivamente gruesas y de mala calidad. Esto está motivando a los líderes del gremio a buscar otras alternativas⁵³.

En cuanto a la venta de carne de camélidos en la feria de Rumichaka, resulta igualmente desventajosa para los productores, debido a la estigmatización que por siglos sufre este producto. Pese a que los especialistas han certificado que la carne de camélidos es la más baja en colesterol, y además es una carne agradable, desde la Colonia se ha difundido la creencia de que es portadora de sífilis o que genera idiotez.

⁵² PALOMINO, Teodomiro. Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores alto andinos. En: Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año V- N°. 7, Lima, 2001. Pág. 36.

⁵³ PRODES. Informe narrativo y financiero (final). Proyecto de Desarrollo Social y Afirmación Cultural. Período enero-diciembre de 2003. Ayacucho, enero de 2004. Págs. 42-44. LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Págs. 49-51.

Como mencionamos líneas arriba, la carne de alpaca se vende a 3.00 soles el kg., precio impuesto por los comerciantes, quienes se han ganado la confianza de los productores con “regalitos” (gaseosas, galletas y caramelos). Se sospecha que buena parte de la carne que se consume en la ciudad de Ayacucho es de camélidos. Hay gente que se enriquece comprando carne de camélidos a 3.50 y lo vende como carne de ovinos o res a 8.00 soles el kg.

4.3.6 El quechuariy como espacio de comercio interzonal

Literalmente, significa “viajar a la *qechwa*”. Es la bajada que periódicamente hacen los pastores o sallqarunakuna (hombres de tierras altas) a las tierras templadas de la *qechwa* con sus llamas para intercambiar sus productos con los de esta ecozona. Llevan carne y fibra de camélidos, charqui y costales, sogas y huaracas de fibra de camélidos, también *qucha yuyu* (alga de las lagunas), *llachuq* (alga que crece en los ríos en la épocas de las lluvias), plantas curativas de altura como la *wamanripa* (para la bronquitis) y la *puya* (para cólicos estomacales). La finalidad es cambiarlos por maíz, alimento que aprecian bastante, y en menor medida por cebada, trigo, habas y frutas. Este intercambio se da al año por dos veces consecutivas⁵⁴.

Carlos Galindo, promotor de PRODES, dice:

“El primer *qichwariy* o *taksa* (pequeño) *qichwariy* se da en mayo o principios de junio, cuando se baja a las comunidades cercanas del piso suni, como Canchacancha, Quisillaccta, Totos, Chacolla e Ingahuasi, donde intercambian sus productos por cebada, trigo y haba. Implica un

⁵⁴ Umalliq. Información y análisis de los quechuas de Ayacucho. Enero 2004, N° 2, Ayacucho (Revista de la Asociación para la Promoción del desarrollo). Pág. 22.

viaje que a lo mucho dura una semana. (...) El segundo *qichwariy* o *hatun* (gran) *qichwariy* se realiza entre julio y agosto, lapso en que los pobladores de la *qichwa* están en plena recojo ya del maíz seco. Es una época favorable; según los alpaqueros “es un tiempo donde el agricultor te da un poquito más y hasta te da el *mallichikuy* (probar lo cosechado)”. Para muchos, es el verdadero *qichwariy*, que puede durar hasta 20 días, de acuerdo a la lejanía del destino. Para quienes conocen las alturas de Ayacucho, imagínense, los alpaqueros de Vinchos y Paras son capaces de ir hasta Ongoy (Apurímac), por ejemplo. Los pueblos que más visitan son Socos, Ocros, Chuschi, Quispillaqta, Vilcashuamán, Concepción, Chilcas, Tintay, Huanta y Huamanguilla”⁵⁵.

El intercambio de productos se hace utilizando un sistema de equivalencias, que se explica en el siguiente cuadro:

CUADRO VII

Equivalencias para el trueque interzonal		
Productos de sallqa	Productos de qechwa	Peso
Carne: una pierna de camélido	Un <i>tiri</i> de maíz	30 a 40 kg de maíz
Carne: un brazo y la costilla	Un <i>tupu</i> de maíz	20 kg de maíz
Tela: una vara de bayeta	Un <i>tupu</i> de maíz	20 kg de maíz
Tela: un costal	Se llena el costal de maíz	50 a 50 kg de maíz
Una libra de fibra de alpaca	Un <i>chimpu</i> de maíz	11.5 kg de maíz
<i>Waraka</i>	Una mantada de maíz	11.5 kg de maíz
Poncho	Se cose como costal y se llena de maíz	50 a 60 kg de maíz

Fuente: Severo Loayza

⁵⁵ *Ibid.*

El *tiri* es un costal pequeño de 60 cm de ancho y 80 cm de largo; el *tupu* es una medida convencional entre los campesinos (puede ser una olla de tamaño variado u otro recipiente) y el *chimpu* es un nudo a unos 20 cm de la base de un costal que sirve de medida para llenar cualquier producto agrícola, esta medida puede variar según el producto.

4.3.7 Formas de trabajo comunal

La reciprocidad es el principio mayor que define las formas de trabajo colectivo en la comunidad de Occollo-Azabrán. Loayza ha encontrado cuatro formas de este tipo de trabajo: la faena, el *ayni*, la *minka*, el trabajo familiar y el *michipakuy*⁵⁶.

La faena es el trabajo colectivo obligatorio para todos los miembros de la comunidad. Está reglamentada en el Estatuto de la comunidad. A quienes incumplen con esta obligación denominan “moroso” o *chiqnipa* (odioso) y sancionan de acuerdo al Estatuto, donde dice: “El comunero que falta pierde su condición de comunero, o está obligado a pagar una multa equivalente a un jornal, o trabajar sólo en la faena”. Las faenas se acuerdan en la Asamblea General cada fin de mes y cuando haga falta, y se traducen en actividades diversas: apertura de canales de agua para regar los espacios sin riego, arreglo de caminos y de la trocha carrozable que cruza la comunidad, construcción o refacción de locales públicos, corte de ichu para obras que requiere la municipalidad de Vinchos, y otros. Pero esto ya no se cumple, desde que los comuneros se han separado en católicos y evangélicos hay una considerable disminución de esta práctica en la comunidad. Se dice que antiguamente las faenas se desarrollaban con

⁵⁶ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho. 1999. Págs. 75-81.

acompañamiento de ritos y *harawis* al compás de la *tinya* y el *pinkullo*, y no faltaba el infaltable “ánimo” (servicio de licores y coca).

El *ayni* o ayuda mutua es el aporte que uno o más miembros de la comunidad pone a disposición de otros miembros y que será devuelto en el mismo sentido en la vida diaria, en los trabajos agrícolas, en la ganadería y en las fiestas religiosas. Se hace previa solicitud de una parte y la aceptación de la otra. Si bien la retribución es obligatoria, la ayuda solicitada puede ser rechazada sin que esto signifique el rompimiento de los lazos de parentesco o de amistad.

La *minka* es una labor colectiva y festiva, donde se intercambian servicios. En la comunidad, se hace en beneficio de una familia con la asistencia de numerosos trabajadores que acuden a cambio del “convido”: comida abundante, coca, chicha y licor que ofrece el promotor de la *minka*. Hoy, con el predominio de los evangélicos, el licor, coca y chicha han sido reemplazados por gaseosas, caramelos y galletas. Con la *minka* se suelen construir casas, cambio del techo de las casas, trabajos agrícolas y ganaderos, apertura de canales de riego en beneficio de una familia, actividades ante el advenimiento de las fiestas religiosas, etc.

El trabajo familiar en la comunidad asume algunas características basadas en la complementariedad de los miembros de la familia como una unidad de producción y consumo. La mujer aparte de las tareas domésticas interviene en casi todas las actividades productivas. El varón interviene en todas las actividades productivas y en la comercialización de los productos obtenidos. Los hijos también ayudan a sus padres en diferentes labores de acuerdo a su edad.

El *michipakuy* es una forma de trabajo que se da en el pastoreo. Se lleva cabo cuando una familia viaja a la feria de Rumichaka o emigra a la ciudad, entonces encarga el cuidado de su ganado a otros miembros de la familia extensa. Los que viajan a la feria reciben este servicio en términos recíprocos (*ayni*), pues en otra oportunidad devolverán el servicio a los que cuidaron su ganado. En el caso de los que migran a la ciudad ya no se practica la reciprocidad, porque el servicio ya se paga en especie (alpaca) o su equivalente en dinero.

4.4 El aspecto cultural

La cultura es una esfera importante en la comunidad, en tanto se compone de todos los aspectos espirituales y simbólicos presentes en todos los procesos de la vida social⁵⁷.

4.4.1 Roles del hombre y la mujer

En la comunidad de Occollo-Azabrán, los roles del hombre y la mujer se basan en el principio de la complementariedad. El trabajo familiar en la comunidad del mismo modo asume algunas características basadas en la complementariedad de los miembros de la familia como una unidad de producción y consumo. La mujer, como ya se ha mencionado, aparte de sus tareas domésticas como el cuidado de su familia, interviene prácticamente en casi todas las actividades productivas: el pastoreo, la actividad agrícola y en la artesanía a través del

⁵⁷ “(...) la cultura abarca mucho más que lo que hacen las instituciones llamadas culturales. Designa la dimensión simbólica presente en todos los procesos de la vida social, o para decirlo técnicamente, el conjunto de procesos de producción, circulación y consumo de significaciones. En este sentido, hay cultura en el pensamiento de los intelectuales tanto como en el de los campesinos, y también en sus formas de cultivar y comerciar (...)” (GARCIA CANCLINI; Néstor en APPAC. Las Políticas Culturales en América Latina: una reflexión plural. Ediciones APPAC, Lima, 1989. Pág. 83.

tejido con la fibra de alpaca. Su participación se limita en la actividad comercial y en el ejercicio de los cargos políticos.

El hombre, por su parte, interviene en todas las actividades productivas y en la comercialización de los productos obtenidos; esto último lo hace aparecer como “el que más trabaja”, base de su autoridad como representante oficial de la familia ante la comunidad, en cuya vida interviene tomando parte en la toma de decisiones. En cuanto a los hijos, son eficientes auxiliares de los padres, participan desde los siete años en diferentes labores, pero especialmente en el pastoreo y, de acuerdo a su edad, van asumiendo responsabilidades mayores en la producción familiar.

4.4.2 Usos y Costumbres en la Comunidad

Las costumbres y prácticas tradicionales de los occollinos están sufriendo cambios significativos en los últimos años, debido a la influencia de la congregación evangélica “Asambleas de Dios” y su empeño en erradicar todas las manifestaciones culturales que no encajan en su fe.

En el siguiente cuadro observamos como la “fiesta espiritual” evangélica ha desplazado una costumbre importantísima entre los comuneros católicos: la fiesta a la “Virgen de las Mercedes”.

CUADRO VIII

¿Cuál es la fiesta más importante de su comunidad?	Porcentaje
Fiesta evangélica	38.0 %
Virgen de las Mercedes	29.0 %
Festival alpaquero	21.0 %
No saben	9.0 %
Carnaval y todos los santos	3.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la encuesta tipo entrevista (noviembre de 2003).

Dentro de las costumbres más importantes que se practican en la comunidad están el *qechwariy*, costumbre mayor que aún se mantiene, seguido en orden de importancia por el *llamatumachiy*, el *llampukuy* y la fiesta patronal católica. Conforme a los datos que hemos obtenido, presentamos la situación actual de las costumbres más importantes de la comunidad en el cuadro siguiente. La pregunta específica fue ¿cuántas familias la practican aún?

CUADRO IX

Costumbre	Niveles de práctica	Porcentaje
<i>Qechwariy</i>	La mayoría practica	82.0 %
	Ya no practican	8.0 %
	Sólo con carro	5.0 %
	No opina	5.0 %
<i>Llamatumachiy</i>	La mayoría lo practican	44.0 %
	Algunos lo practican	23.0 %
	Ya no se practican	21.0 %
	No opina	12.0 %

<i>Llampukuy</i>	Ya no se practica	56.0 %
	Algunos lo practican	26.0 %
	Sólo dos personas	9.0 %
	No opina	9.0 %
Fiesta patronal católica	Sí practican	53.0 %
	Ya no practican	32.0 %
	Sólo algunos practican	15.0%

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

En las respuestas sobre el *Qechwariy*, se observa que la practican una abrumadora mayoría (82.0%). Aquí indudablemente se hallan insertas las respuestas de evangélicos y católicos, pues esta costumbre es imposible desarraigarla por la importancia que toma en el abastecimiento de los productos agrícolas necesarios para su subsistencia. Por otro lado, se demuestra en este cuadro cómo el uso del “carro” (medios motorizado de transporte) contribuye en la disminución de la práctica del *qechwariy*, los comuneros que pueden emplear el “carro” evidentemente ya no hacen el *qechwariy* de la forma tradicional. En el caso del *llamatumachiy*, otrora costumbre tan importante como el *qechwariy*, sí se constata una disminución de su práctica, aunque no considerable. Respecto al *llampukuy* (*herranza del ganado*) y la fiesta patronal católica, sí se constata una disminución considerable de su práctica, como consecuencia de los evangelistas que inculcan en los comuneros la eliminación de prácticas que no vayan de acuerdo a su fe.

En el cuadro que sigue, vemos el futuro de las costumbres tradicionales de la comunidad. La pregunta fue ¿qué opina de las costumbres tradicionales de la comunidad?

CUADRO X

¿Qué opina de las costumbres tradicionales de la comunidad?		
Segmento	Tipos de opinión	Porcentaje
Sólo para los evangélicos	No opina	44.0 %
	Se practica poco	26.0 %
	Ya no se practica	22.0%
	Se celebra en forma normal	8.0 %
Sólo los que no son evangélicos	No opinan	74.0%
	No deben desaparecer, son buenas costumbres	26.0%

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La mayoría de los entrevistados de fe evangélica plantea cuatro posiciones, primero, no opinar y esto puede ser una forma de resistencia ante una pregunta algo provocadora para quienes probablemente no están seguros si todas las costumbres tradicionales deben desaparecer; segundo, la respuesta “se practica poco” parece una respuesta realista; tercero, la respuesta “se celebra en forma normal” no es nada realista, puede ser considerada también como otra forma de resistencia a manifestar con mayor objetividad su opinión sobre el tema; cuarto, “ya no se practica” refleja una posición firme de rechazo a las costumbres tradicionales, al negar radicalmente su vigencia. En el caso de los católicos entrevistados bajo la forma de “sólo los que no son evangélicos”, vemos que la mayoría prefiere no opinar, mientras que un 26.0% asume una cerrada defensa de las costumbres tradicionales; el

porcentaje mayoritario, de los que no opinan, manifiesta una resistencia, una vacilación a aceptar su condición de gente que de alguna manera podría garantizar la continuidad de las citadas costumbres.

Además de las costumbres ya aludidas, en la comunidad se practican todavía otras costumbres tradicionales, de cuya existencia nos informamos mediante las fuentes secundarias, son los diversos espacios del matrimonio (el *riqsinakuy*, el *kichkachiy*, el *sirbinakuy*, el *warmi qurquy o hatun yaykupakuy*), el *llampukuy*, el carnaval, corrida de toros, el *pichqan* (quinto día), el *wata umbras* (ritual de despedida del espíritu del difunto al cumplirse un mes de su fallecimiento) y el *pagapu* (ritual propiciatorio a las deidades *apusuyos* y *pachamama*).

Entre las costumbres que ya no se practican están el *wawa wañuy* y el *ajochinchi*. No hemos registrado otras costumbres, las que seguramente ya se han perdido.

4.4.2.1 El qechwariy, costumbre mayor de los pastores

El *qichwariy* es la costumbre mayor de los *sallqarunakuna*. Es la bajada que periódicamente realizan los comuneros a la *qichwa* (tierras templadas) para intercambiar sus productos con los de esta ecozona. Llevan carne y fibra de camélidos, charqui, costales, sogas y huaracas; también llevan *qucha yuyu* (alga de las lagunas), *llachuq* (alga que crece en los ríos en la épocas de las lluvias), plantas curativas de altura como la *wamanripa* (para la bronquitis) y la *puya* (para cólicos estomacales). La finalidad es cambiarlos por maíz, alimento que aprecian bastante, y en menor medida por cebada, trigo, habas y frutas. Este intercambio se da al año

por dos veces consecutivas, o sea hay un primer *qichwariy* o *taksa* (pequeño) *qichwariy* y uno segundo, llamado *hatun* (gran) *qichwariy*.

El *taksa qichwariy* (*pequeño quechuari*) se da en mayo y junio, cuando se baja a las comunidades cercanas del piso suni: Canchacancha, Quispillaccta, Totos, Chacolla e Ingahuasi, donde intercambian sus productos por cebada, trigo y haba. Es un viaje que a lo mucho dura una semana.

El *hatun qichwariy* (*pequeño quechuari*) se realiza entre julio y agosto, lapso en que los pobladores de la *qichwa* están en pleno recojo de maíz seco. Para muchos, es el verdadero *qichwariy*; puede durar hasta 20 días, de acuerdo a la lejanía del destino. Los pueblos que más visitan son Socos, Ocros, Chuschi, Quispillaqta, Vilcashuamán, Concepción, Chilcas, Tintay, Huanta y Huamanguilla.

Los preparativos del *qichwariy* se inicia una semana antes del viaje: se selecciona a las llamas machos capones bien proporcionados y se ejecuta el *waytachiy* o *sintachiy* (poner cintas) con cintas bordadas por las mujeres, con figuras de adornos como el *sallqantu*, *sura wayta* y otras plantas. El siguiente paso es el *qipichakuy* (preparar la carga), cuando hay que proveerse de los productos para hacer el intercambio, se realiza faltando tres días para el viaje. Enseguida se hace el *quqawchakuy* (preparación de fiambre), donde se prepara potajes como el *uman kanka* (cabeza de llama o alpaca cocida), denominado *qipi quñuq* (el que aglutina la carga), que se degusta al retornar y sólo si se ha reunido suficiente carga; también se prepara el *atakan kusay* (asado de pata de camélido) y *kanka* (carne asada), que se acompañarán con maíz tostado.

El viaje comienza al promediar las cuatro de la mañana. Previamente, se realiza el *tinkay* (reverencia a manera de convido a los *apusuyos*) utilizando aguardiente, y el *pagapu* (ofrenda propiciatoria) a los *apusuyos*, solicitando su protección durante el trayecto para ellos y para los animales. En estos rituales se emplea coca, trago, *llampu* y cigarro *inka*, con mucho respeto y seriedad. Terminado los rituales, el viajero se despide de los parientes que se quedan en casa. Es un momento bastante emotivo, se suele cantar los *llamatakis* (canciones de llameros) y *qechwariy takis* (canciones del *qichwariy*). Cuando el alpaquero inicia el viaje, lanza algunos silbidos y hace resonar su látigo de cuero, y entonces se adelanta el *puntirita*, la llama “delantero o capitán”, que ya conoce el camino. El *puntirita* es la llama más grande y fuerte, también el más mimado, por lo común lleva colgada al cuello una campanilla. Tras la *puntirita*, siguen las demás llamas, todos adornados con cintas en las orejas, con jáquima y pechera cuyos diseños tienen motivos geométricos de la fauna y flora de la zona con vistosos colores donde predomina el rojo.

Aseguran que la llama puntero tiene tres sucesores, que corren detrás, cuidando el orden de la marcha, y prestos a evitar con sus largos cuellos que otras llamas se adelanten. Después de varios días de camino a veces el *puntirita* es abrumado por el cansancio y comienza a flaquear, y entonces lo reemplaza una de las llamas sucesoras; días después ésta flaquea y luego es relevada por otra llama, y de esta manera relevándose entre sí cubren todo el trayecto.

En el trayecto, el viajero y sus llamas pernoctan casi siempre en algunas grutas o a la intemperie, en laderas ya conocidas, a la orilla de los caminos, que son los *samanakuna* (sitios de descanso), donde no corre tanto aire. Si el viajero o sus llamas están muy agotados, pueden

quedarse a descansar en estos lugares hasta por dos días; entonces preparan sus alimentos usando como combustible la *wiskataya* (arbusto pequeño que crece en los andes y es bueno para los cólicos estomacales). Se refugian conjuntamente con sus animales y pasan la noche cantando las canciones de altura y tocando quenas, chacchando coca, fumando cigarro y a veces bebiendo trago, que algunos llevan en los *chipus* (especie de pecunias botas de cuero de cabra). En estas soledades donde solo viven cóndores y zorros, el cólico es siempre una amenaza para los viajeros, por las carnes guardadas que consumen. También es un problema encontrar agua y víveres. Tampoco se está libre de salteadores que, aunque escasos, pueden aparecer de pronto y causar daños irreparables. Y cuando llega la tormenta, entonces hay que apresurarse para llegar y refugiarse en los *samanakuna*.

La llegada a la *qichwa* significa un alivio. Los *sallqarunakuna* se alojan en las casas de sus conocidos, que por lo común son sus compadres, hermanos o padres “de juramento”, mientras en el campo próximo ya libres de sus cargas las llamas buscan algo de pasto para comer o donde echarse a descansar.

El intercambio de productos comienza en la casa donde descansan los viajeros, y adonde llegan los comuneros de las casas vecinas interesados por las cosas de altura. Esto los *sallqarunakuna* llaman el *munachikuy* (ofrecimiento de los productos). Cuando ya no hay nada que intercambiar en la casa, hay que ir a ofrecer los productos altoandinos casa por casa, tarea que no es nada sencilla.

El intercambio de productos se hace utilizando como unidades de medida el *chimpu* o *tupu*. Lo primero que deben intercambiar es el maíz y luego los otros alimentos: trigo, cebada, papa, olluco, quinua. Este trabajo dura de tres a cinco días.

Terminado el intercambio, hay un espacio donde a veces se da los rituales del parentesco espiritual por “juramento” entre los *sallqarunakuna* y los *qichwarunakuna*. Este procedimiento permite establecer alianzas que por debajo suponen claros intereses económicos, en beneficio de todos. Aparte de ser criadores de camélidos, algunos de los *sallqarunakuna* son conocidos también por ser buenos *qampiq*, conocedores de un arte curativo y mágico, basado en la farmacopea y religiosidad alto andina ancestrales, que pueden utilizar para bien o para mal. En este sentido, al hacer la alianza, los *qechwarunakuna* se aseguran no sólo la entrega de productos de altura en condiciones favorables, sino también la amistad y confianza de gente que los puede curar de sus males. Por su parte los *sallqarunakuna* se aseguran los productos de la *qichwa* en mayor cantidad y calidad, y la garantía de descansar en un sitio seguro.

El retorno de los viajeros comienza con el *abyakuy* (aprestamiento), cuando se dispone los costales con los productos obtenidos y se carga a las llamas, unos 20 kilos por animal. Usualmente, ya no están todas las llamas, algunas han sido sacrificadas para obtener más productos; con las que quedan se inicia el retorno, alegre para el alpaquero si ha llenado todos sus costales. Ahora ya dependerá de la resistencia de los animales.

En las últimas dos décadas en Occollo Azabrán, ante el avance de los evangélicos, algunas costumbres están dejando de ser practicadas y otras están en proceso de desaparecer, salvo

algunas como el *qichwariy*, se mantiene con algunos cambios en la parte de los rituales. Aunque los católicos la siguen practicando a la usanza tradicional, la mayoría que son evangélicos hacen el *qichwariy* encomendándose exclusivamente al dios bíblico; no la han eliminado, porque según dicen les permite obtener alimentos y que “si esta costumbre desapareciera se morirían de hambre”. Sin embargo, en algunas localidades donde ha llegado la carretera el *qechwariy* está en retirada, y ya se prefiere utilizar los vehículos de transporte e ir a las ferias para proveerse de maíz y demás productos de otras ecozonas, con una inversión muchísimo menor en tiempo y otros recursos.

4.4.2.2 El llamatumachiy

El *llamatumachiy* (hacer beber a las llamas) es una costumbre muy importante asociada al *qechwariy*. Se hace cada primero de noviembre. Consiste en hacer beber a las llamas un remedio hecho a base de plantas nativas para combatir las enfermedades internas y externas de los animales. Esta actividad está dentro de su calendario anual, que es para los veterinarios y zootecnistas la primera dosificación de camélidos, en noviembre y diciembre. Se realiza después del *qichwariy* porque las llamas al bajar a la quechua se han infestado de alicuya y otros males como la peste (producido por el calor, que ocasiona la caída de la fibra), que los desgastan físicamente. Entonces, para curarlas, se hace el *llamatumachiy*.

Se inicia con el recojo de las plantas, con un anticipo de dos a tres días. Las plantas que suelen coger son la *tuyka*, *putki*, *uqi sacha*, *tarwi*; las dos primeras crecen en la puna alta, las otras dos son traídas desde la zona quechua. Todas son combinadas y hervidas en peroles, y luego al sacarse del fuego se agrega el maíz blanco molido. Este preparado se hace tomar a los

camélidos para curarlos, además los alpaqueros aseguran que con este brebaje los animales tienden a aumentar su peso corporal y resisten mejor los embates de la naturaleza en la época de *chiraw* (sequía).

Después del recojo de las plantas sigue la separación de las llamas que participaron en los viajes de intercambio regional; se los sitúa en el corral. Para que entren al corral, los dueños hacen el *waylla mastay* (tendido del ichu) en la puerta del corral, luego lo rosean con agua especial denominado *anqusay yaku* (la *anqusay* es una planta ploma rojiza que crece en las lagunas perennes), esta agua lo recogen cuidadosamente con vasos de cristal, con la mano izquierda hacia abajo. Para comenzar con este espacio los participantes degustan algunos potajes: mondongo, *patachi* y *llamapa wiran* (comida que se prepara con la grasa de llama o alpaca, sal, azúcar, y con la harina de cereales, todos estos se mezclan y forman bolitas).

Actualmente, el *llamatumachiy* lo realizan más que nada los católicos y a nivel de la familia nuclear y de un modo sencillo, pero se dice que en décadas pasadas se realizaba a nivel de familias extensas, es decir con la participación de grupos de 5 ó más familias. Así, regía la alegría y se demostraban las destrezas y habilidades originarias. Se preparaba con mucha cautela los insumos que se necesita: *aqá* (chicha de maíz), cigarros y la infaltable coca. En la cocina, cada dueño de un hato preparaba una comida diferente a la otra, que en total sería cinco platos diferentes, y los participante tenían que degustar de todos los grupos y lo mismo sucedía con la *aqá*, la bebida más fuerte. Imagínense beber cinco cuartos de *aqá*. Los llameros no beben la chicha en vasos ni potos, mucho menos en copitas, sino en botellas de un cuarto de litro, y si hubiera alguien que no la tomase, las llamas se enojarían y podrían negarse a tomar el remedio preparado.

La preparación del remedio consiste en la mezcla de plantas que se hace hervir, pero una vez que los animales ya están en el corral. Muchos pensaríamos que primero debía prepararse los remedios y luego acorrallar a los animales, para darles de beber; pero no es así. Cuando los animales ya están en el corral, recién se comienza a hacer hervir las plantas con puñados de sal, con maíz blanco molido, luego se les hace beber el remedio en botellas.

Al promediar la una de la tarde hacen un primer descanso, con un estilo peculiar: brindan con la chicha, fuman cigarro *inka* y chacchan la coca, entonando las más melodiosas y tristes *ayras*, coreadas por las mujeres, acompañados con instrumentos como la *tinya*, tambor, *mati* y pocas veces se usa el *waqra puku* (corneta). Luego del deleite de los cantos festivos, continúan dando el remedio a los animales.

En el segundo cese (*iskay kaq samariy*), repiten el mismo proceso de brindis. Luego viene otro descanso, después del cual los participantes empiezan el *chupa rutuy* (corte de la lana de la llama, pero solamente de la parte de la cola) y se pone las esquelas y la marca o señal en la oreja. La señal tiene formas diferentes: *wayta*, *azote*, *ikay punku*, etc..También colocan la cinta que ellos denominan *waytachiy*. Después, al promediar las siete de la noche, termina el *llamatumachiy* propiamente dicho.

A continuación viene la fiesta del *llama qarqay*: todos los participantes entre cantos y bailes, llevando el *waylla ichu* en las manos, echan a las llamas del corral. Cuando los animales atraviesan la puerta de salida, les arrojan el *ichu*; no tan lejos de la puerta de salida esperan varias personas visitantes o invitados, llamados *masa kanka*, quienes deben demostrar su

habilidad en atrapar a la llamas y hacerlos regresar al corral, y el dueño de la llama debe rescatar su animal, pagando con trago o *aqa*.

Luego vienen el juego y las bromas. Los participantes varones, mujeres, ancianos y niños se trasladan a la casa del dueño de las llamas y hacen la “compra y venta” de la lana cortada de la cola, en donde todos bromean y cuentan las cosas más picarescas. A los narradores y “vendedores” de lana llaman *bellinos*, pero no se paga con moneda real, la palabra venta aquí es un decir nada más, no existe ningún pago. La fiesta continúa toda la noche hasta el amanecer. A las cinco de la mañana realizan el *uma qampiy* (cura cabeza), que consiste en el consumo de un platillo típico denominado *qawqicha*, preparado a base de carne de alpaca o llama, cortado en trozos y hervido con agua y orégano; lo comen acompañado con maíz tostado. La otra comida es la papa sancochada, acompañada con ají.

4.4.2.3 El llampukuy

El *llampukuy* o herranza de camélidos es un conjunto de rituales que se hace en agosto para propiciar el aumento del ganado, y donde participan todos los miembros de la familia. Es una costumbre que sólo practican los católicos.

En la víspera, los jóvenes en pareja acuden a los cerros más altos en busca de las flores nativas: el *sallqantu*, *sura wayta*, *asanqura*, *paqu sura*, *waylla ichu*, *sirsiy*, etc.. Los adultos van a extraer el *llampuy* blanco y rojo, piedras especiales que se hallan en las partes más altas; los niños cortan el *waylla ichu* y el *sirsiy*, mientras las mujeres preparan la *sura aqa* (chicha de

maíz), y los ancianos realizan el *cruz muday* de San Marcos con las flores frescas de la puna y la *mesa mastay* o mesa puesta, en el corral.

El *mesa mastay* es la ofrenda mediante la cual se va a venerar al *apusuyo* por los favores recibidos. Esta debe ser hecha con muy buena voluntad. Según los comuneros la mesa debe ponerse llena para que los corrales estén llenos de animales. La cruz de San Marcos hecha de flores nativas va a ser el centro de la mesa, al pie de ella, en *putitus* de barro se pone el *ñawin yaku* a la derecha y a la izquierda el *ñawin aqa*, se complementa la mesa puesta con la *misa sara* que viene a ser un mantel con mazorcas de maíz de colores rojo, blanco, morado y amarillo o *qarway*. El deseo implícito en este acto ritual es tener un rebaño de animales de colores por ser éstos los más queridos. Se llena esta mesa con velas, frutas, pañuelos, pasas, vino, timolina, velas pequeñas, agua florida, caramelo, chicle, galletas, *willkas*, *huayruros*, coca, cigarro, etc..

Otro rito importante que se realiza en el *llampuy* son las *wallqas* (coronas). Estas coronas llevan frutas y panes que los yernos cuelgan al cuello de las alpacas. Acto seguido, se hace el *suñay* (obsequio) por parte de los dueños del rebaño a sus parientes cercanos, dando preferencia a los que más interés han tenido en el cuidado de los animales.

Un tercer rito es el *ñawin* de alpacas. Se realiza con cuatro alpacas: dos hembras y dos machos. Se les coloca cintas de dos colores: rosado y verde en una oreja, y en la otra rojo y azul. A esta combinación de colores llaman *chirapaq sintasqa*, asimismo se coloca *chimpu* (representación de una laguna) con lana roja sobre el lomo de las alpacas. Luego, hacen beber a las alpacas coca remojada en trago, luego cantan las *ayras* (canciones de herranza) más

alegres y tristes. Este ritual se hace para ver si las alpacas se van a reproducir o no, la señal se da cuando la alpaca retiene o no la coca masticando. Seguidamente, el patrón implora a los *apusuyos* solicitando bendición para sus animales, lo hace soplando y raspando el *llampu* rojo, luego pinta la cara de las alpacas del *ñawin*.

En seguida, con la ayuda del resto de los invitados, se corta la cola y se hace el *sintachiy* (poner las cintas a todo el rebaño). Terminado el *sintachiy*, todos los visitantes y familiares dan dos vueltas al corral cantando y bailando al compás de las *tinyas*, con el *waylla* ichu en la mano derecha en forma de cruz antes de sacar a los animales del corral. Luego se pone el *waylla* ichu en la puerta del corral y dos personas se paran a cada lado, cada uno con un pote en la mano, y proceden a tirarlos sobre los animales. Los dueños del rebaño miran si es buen año pecuario; para un buen año los potos deben caer al suelo con la boca hacia el este, y si es al oeste será un año malo. En el primer caso, el dueño y la dueña echan el *ñawin* trago y botan a los animales del corral, junto con caramelos, nísperos, etc. Continúa la alegría en el corral, baile al compás de la *tinya* y de los *ayras* de alpacas que entonan las mujeres, mientras los varones hacen resonar la *waraka*.

Después, se realiza el *pagapu* al *apusuyo*. En la esquina del corral se entierra toda la ofrenda del *mesa mastay*, incluso las cintas que fueron cambiadas a las alpacas, lo entierran todo hasta el próximo año, solo la cruz se queda para permanecer en la casa durante todo el año.

Una bebida peculiar que se consume en este ritual es el *paqupa ñuñun* (leche de alpaca) servida en un pote pequeño.

El *llampukuy* finaliza con una serie de juegos donde todos participan: el *paqu tuqay* (donde el dueño sopla aguardiente a todos los participantes), el *qaynachu*, (en que las jóvenes solteras tiran al suelo a los jóvenes solteros y viceversa, escenificando el empadre de las alpacas) y el *qunchupa* (consiste en que el yerno y la nuera se ponen a prueba de los parientes e invitados, recogen con el *waylla ichu* en la mano los *potos* que los invitados arrojan).

4.4.2.4 La fiesta patronal católica

La fiesta patronal de la comunidad de Occollo-Azabrán se realiza cada 24 de septiembre en homenaje a la virgen de las Mercedes o *mamacha* Mercedes, como la llaman los comuneros. La víspera se hace el *watakuy*, el arreglo de la anda de la efigie, bajo la responsabilidad del mayordomo. La efigie es de yeso, bien pintadita y vestida con una túnica púrpura con algunas placas pequeñas de metal que refulgen con el sol; no supera los 30 cm.

El día central de la fiesta es en la mañana, se realiza una plegaria en honor a la virgen, en reemplazo de la misa que en décadas pasadas oficiaba un sacerdote venido desde Huamanga. Luego se realiza la procesión de su efigie por el pueblo, todo con el acompañamiento de los *waqra puku*, que desde la víspera hasta el día siguiente harán resonar sus cornetas de cuerno de res y anillos de metal.

La música de los *waqra pukus*, que es triste y penetrante, preludia a la corrida de toros la cual se lleva a cabo en la plaza del pueblo, al terminar la procesión. Traen a un toro sujetado con una soga, a la que van soltando con calculada precisión, de manera que puedan torearla los aficionados sin causarles daño alguno.

La corrida termina al anochecer. Mientras tanto, el mayordomo y su comitiva integrada por familiares y amigos no han cesado en todo momento de cantar y bailar, con el acompañamiento de un arpa y un violín, y animados con chicha y aguardiente. Esta fiesta seguirá en la casa del mayordomo, y durará hasta altas horas de la noche.

Al día siguiente, mientras se hace el *uma qampiy* (cura cabeza), se designa al mayordomo para la fiesta del año entrante, ya sea por iniciativa voluntaria de alguien que quiera asumir el cargo o por propuesta de los demás. El mayordomo nuevo se lleva la efigie de la virgen y la conservará en su casa hasta el día de la fiesta.

Los comuneros católicos informan que antes de la penetración de los evangélicos, en la comunidad la fiesta patronal duraba una semana y era organizada por los mayordomos con el apoyo de los *barayoq*. La fiesta lo presidía el *tayta cura*, el sacerdote que venía desde la ciudad de Huamanga, y quien en el templo del pueblo, que desde 1983 se encuentra en ruinas, oficiaba una serie de misas diversas, en memoria de los difuntos y otros motivos. También oficiaba bodas, bautizos, confirmaciones y todo cuanto sacramento podía y que los comuneros se reservaban hasta esa fecha, porque el sacerdote venía a la comunidad una sola vez al año. En la actualidad, viene un sacerdote pero a las fiestas de la vecina comunidad de Hatunpampa, que está en el piso *suní* y conserva su templo católico. En la fiesta un día era la procesión, otro día la corrida de toros y al siguiente la carrera de caballos. La comunidad tenía fama entonces de tener muy buenos jinetes y caballos corredores. Para amenizar la fiesta, no sólo estaban los *wakra puku*, el violín y el arpa, sino también las "milicias", una suerte de tropa de cuatro bailarines con silbato, *pinkullo* y tambor, con una vestimenta especial adornada con charreteras, espejos y otros ornamentos, "todo muy bonito".

4.4.3 Fases y ritos del matrimonio alto andino

El matrimonio en la comunidad es un acto social que tiene el propósito de preservar y ampliar las relaciones de parentesco. Se realiza por lo común, a partir de los 15 ó 16 años para ambos sexos, y está precedida de una serie de fases y ritos muy al estilo alto andino.

4.4.3.1 El riqsinakuy

El *riqsinakuy* (conocerse) o enamoramiento es la primera fase del matrimonio alto andino, marca los inicios de la relación de la pareja. Se da en los lugares de pastoreo, en la chacra, en las fiestas patronales y en la feria de Rumichaka. Las parejas intercambian emociones, objetos y prendas de colores. En el caso del pretendiente consigue una prenda de la chica llamada *simpan* (cinta tejida que sirve para trenzar el cabello) la que, posteriormente, le servirá como carta de presentación.

Con la presencia de la iglesia evangélica, esta costumbre está en proceso de cambio. Los evangélicos, cuando se comprometen, son apartados de su familia para orar y recibir confirmación, administrados por el pastor evangélico de la comunidad.

4.4.3.2 El kickachiy

El *kickachiy* (literalmente “hacer ensartar o prender con una espina”) o pedido de mano de la novia es la fase del acercamiento del varón hacia los padres de la mujer, para informarles que se ha enamorado de su hija y desea casarse con ella. El acercamiento no se hace de manera directa, sino que se hace todo un rito.

El novio en compañía de sus padres visita una noche, aproximadamente a las 8 pm, la casa de la novia, llevando un “presente” consistente en potajes, bebidas, panes, frutas, caramelos y galletas. Se dice en forma metafórica, “para comprar a la novia”. No falta el acompañamiento de la coca y los cigarrillos. En el caso de los evangélicos, se hace todo esto, pero sin licor ni coca. La comitiva llega y entabla el diálogo, que se da básicamente entre los padres de los novios. El diálogo se inicia sobre cualquier tema, como si fuera una conversación habitual. Y luego de la entrega del “presente”, recién se informa a los padres de la novia sobre el propósito real de la visita. Los padres de la novia, por lo común, fingen molestarse y preguntan a su hija si eso es verdad, si ella tiene relaciones con el novio; ella dice sí, si realmente quiere casarse. Por lo general, los padres de la novia aceptan el pedido. Entonces se hace sentar juntos a la pareja.

Al pasar los días, el novio, ya sin el acompañamiento de sus padres, visita una y otra vez a los padres de la novia, para confirmar la aceptación, hasta que llega el día en que se fija la fecha del *yaykupakuy*.

3.4.3.3 El Yaykupakuy

El *yaykupakuy* (ingreso a la casa de la novia) también se hace de noche, y casi a la misma hora que en el *kichkachiy*. Empieza cuando la novia y el novio se reúnen en sus casas con sus respectivas familias. La familia del novio elige al padrino, que debe ser una persona bien respetada, de preferencia mayor con autoridad, para que pueda asegurar la conservación del respeto y la buena convivencia de la pareja. En seguida comienza el *anyanakuy* (literalmente, “ladrarse”), donde el novio y la novia reciben, respectivamente, los consejos y orientaciones

de sus parientes mayores, para que puedan llevar una vida en pareja sin mayores complicaciones, en lo doméstico y en lo productivo. Son recomendaciones matizadas con historias de vida que no son sino las experiencias de los parientes mayores. Se les dice a los novios que a partir de ese momento será el padrino quien se encargará de velar por la buena vida de la pareja; si hay algún problema a él tendrán que acudir como a un padre.

Terminado el *anyanakuy* (*ladrarse*), las parientes mujeres del novio alistan la comida, panes, frutas, coca, vela y otros presentes para dirigirse con toda la comitiva a la casa de la novia. Los parientes de la novia los reciben con regalos al promediar las 11 de la noche, regalos que los extienden sobre una manta en el suelo; pero sin la presencia de la pareja que se ha apartado a algún ambiente cercano.

Los parientes de los novios conversan mientras esperan la llegada de la pareja. Los “servicios” de la novia, una suerte de mozos, empiezan a servir el ponche preparado a base de maní y ajonjolí, reparten copas de aguardiente, coca y cigarros a todos los presentes, donde se encuentran no sólo los parientes de la pareja, sino también amigos y comuneros de las casas vecinas.

A las doce de la noche llega la pareja. Los padres ordenan a los novios arrodillarse, para proceder a hacer nuevamente el *anyanakuy*. Las recomendaciones y consejos para la buena vida de la pareja con la perspectiva de la prosperidad, provienen de todos los parientes que deseen hacerlo. Luego, los padres echan látigo a ambos, y el padrino procede a colocarles el rosario.

Dos horas después se realiza el cambio del rosario entre los novios, seguido del *kambiyakuy* (cambiarse). El novio le quita a la novia la ropa que usaba antes en su casa y la viste con un juego de ropa nueva, desde el sombrero a los pies, que ha adquirido previamente. A este gesto la novia responde entregando a su novio un *chullo*, medias y una chalina tejidos por ella. Así serán reconocidos como una nueva pareja en la comunidad. Terminado el cambio de ropa, algunas mujeres cantan *harawis* de ocasión, añadiéndole alegría al rito.

A las cuatro de la mañana se hace el *warmi qurquy*. Se amarra la cintura de cada uno de los novios con una cinta bicolor (rojo y blanco), y se entrega la novia a los parientes del varón. Luego, todos se dirigen a la plaza del pueblo, donde hacen una ceremonia de presentación de la nueva pareja, mediante discursos por parte de los varones y acompañados por los *harawis* de las mujeres. Después, mientras se dirigen a la casa del novio, con la novia amarrada siempre por la cintura, se abre un espacio de juego, el *pacha qichunakuy* (arrebatarse la ropa). Los parientes varones de la novia se afanan en coger a las parientes mujeres del novio, para quitarles la ropa, y viceversa. Para rescatar la ropa perdida tendrán que entregar aguardiente, gaseosas, panes, galletas y otras golosinas.

Finalmente, todos proceden a comer los potajes preparados para esta ocasión y a beber los licores, si los participantes son católicos; si son evangélicos, la bebida principal son las aguas gaseosas. De esta manera, termina el *yaykupakuy* y comienza el *sirbinakuy* de la pareja, con el reconocimiento oficial de la comunidad.

3.4.3.4 El Sirbinakuy

El *sirbinakuy* o “casamiento a medias” es el noviazgo con vida en común; puede durar más de un año o dos meses, antes de procederse al matrimonio o *hatun yaykupakuy*. Por lo común, el novio vive con la familia de la novia. Es una etapa de prueba, conocida también como *masa waqachiy* (hacer llorar al novio) y *llumchuy waqachi* (hacer llorar a la novia). El novio tendrá que demostrar todas sus habilidades como comunero capaz de asumir sus responsabilidades como padre de familia, sobretodo en las labores ganaderas y agrícolas. Por su parte, la novia demostrará su habilidad como madre de familia, en las labores domésticas, el pastoreo, la agricultura. En el caso de que fracasaran en las pruebas, los parientes auguran que no serán buenos cónyuges.

Un factor central para la continuidad de la relación entre los novios es el diálogo sobre la base del entendimiento y la comprensión; de lo contrario, la relación puede volverse insostenible.

3.4.3.5 El Warmi qurkuy

Es el matrimonio propiamente dicho. Se realiza cuando el sacerdote católico asiste a la vecina comunidad de Hatunpampa para celebrar la fiesta patronal de esta comunidad, que se realiza cada 14 de agosto.

Previamente, el novio retorna a la casa de sus padres. Los padres, familiares y padrinos van, al promediar las nueve de la noche, dependiendo de la distancia, a la casa de la novia. Los familiares del novio llevan el convido consistente en varias gallinas cocidas.

La ceremonia del matrimonio religioso se lleva en la mañana, con la participación de los padrinos, familiares y demás invitados. Luego se procede con el matrimonio civil, si el tiempo es favorable, ya que de lo contrario, con más calma puede hacerse otro día, según el acuerdo de la pareja y sus padrinos.

Después de la ceremonia del matrimonio, la comitiva se desplaza a la casa donde les espera el banquete, que es casi siempre la casa del novio. El desplazamiento lo hacen acompañados de *harawis* nupciales que cantan algunas mujeres especialistas. Luego, al llegar a la casa, comienza el banquete, donde los parientes del novio ofrecen a cada uno de los padres de la novia y los padrinos el *muqun*, una gallina entera o un trozo grande de alpaca cocida acompañada de papas y otros aderezos especialmente preparados, que llenan un plato grande y hondo hecho de arcilla. Los demás participantes e invitados comen algunos potajes más sencillos.

Sigue un espacio de algarabía, donde los participantes se separan en dos grupos. Los evangélicos se alegran a su manera, bebiendo gaseosas y cantando himnos evangélicos; los católicos beben aguardiente, chacchan coca, cantan *harawis* y *waynos*, bailan, ríen, lloran o dan promesas de solidaridad, hasta que termina la fiesta..

3.4.4 El Pagapu

El *pagapu* (pago) o *kumpli*y (cumplimiento) es un ritual propiciatorio que se hace a los *apusuyos* (deidades que moran en los cerros) o a la *pachamama* (el espíritu de la madre naturaleza) para ganar su protección, salud, prosperidad y otros favores.

Hay muchas formas de *pagapu*. Primero, están las más sencillas, con pocos elementos de ofrenda (básicamente coca y maíz molido) para solicitar favores menores (protección, prevención de males y otros infortunios), y que pueden ser realizados por cualquier comunero con cierta experiencia. Segundo, hay formas más complejas de *pagapu*, como la “mesa puesta”, para solicitar cosas mayores: curación de males graves, rastreo de cosas perdidas o robadas, abundancia del ganado en el *llampuy* (herranzas) y salud, protección para las llamas en el *llamatumachiy*, que son realizadas por *qampiq* (curanderos y sacerdotes andinos) u otros comuneros especialistas.

El *pagapu* a través de la “mesa puesta” se ofrenda con *llampu* molido, maíz molido, mesamanos molido, *wayruros*, un par de espejos de mano con la forma de una estrella, chonta, una botella de vino, otra de caña, coca, cigarros inka, un par de la mayor variedad posible de las frutas, velas y flores especiales que sólo crecen en las partes más altas o en las cimas de las montañas casi siempre por encima de los 5,000 m.s.n.m.

3.4.5 El Wawa wañuy

El *wawa wañuy* (muerte del niño) es un ritual festivo que ejecutaban los jóvenes solteros y solteras en el día de los muertos. Ya se ha extinguido en la comunidad. Cuentan los comuneros que, para realizar el *wawa wañuy*, elaboraban o conseguían muñecas grandes, a las cuales se cargaban y fingían enterrar, cantando y bailando, como si de verdad enterraran a un niño, con personas que hacían de los “padres” del “niño muerto”, de la “comadre” y el “compadre”, y al terminar de “enterrarlo”, seguían bebiendo, cantando y bailando.

3.4.6 La etnomedicina

Aparte de la crianza de ganado de altura, otro rasgo que caracteriza a los *sallqarunakuna* es el manejo de la etnomedicina. De todas las informaciones que manejamos, sobre todo en lo concerniente al *qechwariy*, colegimos que los *sallqarunakuna* al menos en la *qechwa* a donde bajan periódicamente tienen fama de buenos *qampiq* (curanderos y sacerdotes) y como tales son solicitados. En la actualidad los curanderos han disminuido considerablemente en la comunidad, pues la secta Asambleas de Dios tiene totalmente prohibida esta practica entre sus feligreses, porque la consideran abominable a los ojos de Dios.

Para enterarnos sobre el impacto de la penetración de los evangélicos en este aspecto, planteamos la pregunta ¿cuántos *qampiq* hay en la comunidad? El resultado se ve en este cuadro:

CUADRO XI

¿Cuántos <i>qampiq</i> hay en la comunidad?	Porcentaje
Ya no hay	50.0 %
Hay de tres a cuatro	23.0 %
No opinan	15.0 %
Sólo uno	12.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La mitad de los encuestados afirma que ya no hay curanderos en la comunidad. Esta respuesta proviene seguramente de los evangélicos más radicales. El segundo lugar lo ocupa la respuesta de los que afirman que en la comunidad hay de tres a cuatro curanderos, debe ser la

respuesta de un segmento compuesto por evangélicos más sinceros y los católicos. La respuesta de los que no saben ni opinan sobre el tema refleja una vacilación, que puede indicar la resistencia de quienes probablemente saben de la existencia de los *qampiq* y no quieren decirlo públicamente, para evitar el cuestionamiento de los evangélicos. Este detalle hay que tomarlo en cuenta en tanto señala la gran influencia que tienen los evangélicos incluso entre algunos católicos.

Pero sí hay *qampiq* en la comunidad y más de cuatro: cuatro varones y una mujer. De cuya existencia se habla en el informe final de la investigación “Procesos Comunicacionales y Etnomedicina en la Comunidad de Occollo-Azabrán”⁵⁸. Uno de ellos es Faustino Lima Yupanqui, de 43 años, y Juana Huamanllalli Villanueva, de 60 años. La razón para que el 50.0% de los encuestados afirme que no hay curanderos, pese a que sí los hay, se debe sin duda, a la influencia que ejercen los evangélicos sobre los comuneros en sus formas de vivir y pensar.

3.4.7 Crianza de llamas y alpacas

La crianza de llamas y alpacas es extensiva y mixta. Es extensiva, porque los comuneros “no interfieren el proceso habitual de reproducción de los animales. Su concepción de considerar a los animales como ‘personas’, los lleva a entender la reproducción como un fenómeno natural que se debe respetar; no tienen metas de rentabilidad como tampoco optimizar los resultados

⁵⁸ Extraído de: Procesos comunicacionales en salud y etnomedicina en dos distritos de Ayacucho (informe final, inédito), del Centro de Estudios Andinos “Efraín Morote Best”. Ayacucho, 2003.

económicos o intensificar la actividad pecuaria”⁵⁹. Es mixta, porque “no hay separación de hembras vacías y preñadas”⁶⁰.

Esta actividad se desarrolla, por lo general, sin otros apremios que las necesidades de consumo, y con técnicas nativas que se transmiten de generación en generación. Aunque en los últimos años, sobretodo por la intervención de PRODES, se vienen aplicando tímidamente algunas técnicas de manejo moderno, pero son casos muy aislados de algunos promotores, que va desde la sanidad hasta la separación especializada del ganado.

La crianza de camélidos tiene etapas bien definidas: empadre, parición, saca, destete, selección, castración y esquila⁶¹.

3.4.7.1 Etapas de la crianza

Denominado *qaynu*, el empadre se produce bajo los indicadores naturales en la época de lluvias y pastos, desde mediados de diciembre hasta fines de marzo, sin embargo, los apareamientos son frecuentes durante el año, debido a la presencia continua de hembras y machos en el mismo rebaño. Como este proceso no es manejado por los comuneros, por lo común los machos se disputan bruscamente a las hembras, sin distinguir preñadas de hembras en celo, ocasionando el aborto de las preñadas, pero los comuneros no se preocupan por ello y creen que las cosas deben ser así.

⁵⁹ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Pág. 16.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* 16-22.

La parición o *wachay* es otro proceso que casi siempre descuidan los comuneros. Los nacimientos pueden producirse en cualquier sitio y a cualquier hora, generalmente nacen en las mañanas y en época de lluvias torrenciales y nevadas (de enero a marzo). Los comuneros reciben con mucho júbilo a las nuevas crías, por lo que toman las precauciones necesarias para garantizarles la vida. Los cuidan durante las noches o en el pastoreo, para preservarlos especialmente de la amenaza de los zorros y el cóndor, que están siempre al acecho. Pero el proceso de parición se da también, en algunos casos en tiempo de escasez de lluvias, donde las nuevas crías nacen débiles por falta de pastos y casi siempre mueren por el intenso frío.

La saca o matanza de animales responde, más que a fines meramente comerciales, a la necesidad de mantener un equilibrio constante entre el número de animales, los pastos y el agua. Durante la época de lluvias y abundantes pastos, los animales empiezan a engordar y al inicio de la estación transicional *puquy chiraw* (abril-mayo) han alcanzado su peso óptimo. Para la saca se escoge a los animales que ya dieron todo su aporte y son de edad avanzada o tienen algún defecto congénito. Con la saca, los comuneros garantizan su propia sobrevivencia, a través del consumo directo o por el intercambio para adquirir alimentos complementarios especialmente agrícolas. La saca suele hacerse entre mayo y agosto, para permitir a los comuneros hacer el *qechwariy* (bajada a los pisos *suní* y *qechwa*), donde intercambian productos de altura por maíz y otros alimentos que no producen.

La tercera etapa, el destete, tampoco requiere mayor atención de los comuneros. Suelen dejar en libertad a la cría para que pueda amamantar hasta que la madre tenga otra cría. Recién cuando la camada mayor comienza a maltratar a la cría menor, proceden a hacer el destete, utilizando dos técnicas. La primera es el *puchkatillo* o “abotonamiento”, técnica hecha con un

palo de unos 20 cm de largo que cruzan repetidas veces por la nariz de la cría, la segunda técnica consiste en embarrar los pezones de la madre con excremento del mismo animal o de un gorrión. El destete puede ser total o temporal. Es temporal cuando la madre tiene sarna y en este caso se separa a la cría a un corral pequeño mientras dura la curación y luego lo sueltan.

La selección consiste en identificar los mejores ejemplares para las subsiguientes generaciones y garantizar la productividad. Se toma en cuenta la densidad del vellón, el peso vivo y la finura de la fibra. Los criterios de selección son empíricos: el color de los ojos o de la lana y los defectos congénitos. Se seleccionan los animales, pero sin separarlos; más aún propician el apareamiento de los ejemplares portadores de la polidactilia, que son considerados buenos y que traen suerte. Los animales que portan ese mal no son sacrificados, sino que los dejan morir por muerte natural.

La castración es la extirpación de los testículos. Se realiza cuando hay varios machos, para evitar las peleas entre ellos y el consiguiente maltrato a las crías, y también para que el animal sea resistente a las enfermedades y tenga más carne. Así, cuando el animal tiene dos o tres años, se abre su escroto con un cuchillo pequeño, se coge y arranca los testículos casi en su totalidad. Después, dicen los comuneros, el animal ya no vuelve a fastidiar a las hembras.

La esquila se hace según las necesidades de los comuneros, pero con mayor incidencia de noviembre a marzo, época de menos frío, para proteger al animal de las inclemencias del clima. Se esquila cada dos o tres años, cuando el animal tiene la fibra más larga, de manera empírica, con cuchillos, vidrio o latas afiladas, ocasionando dolor al animal. En cuanto a la clasificación de la fibra, según los comuneros, en el pasado los comerciantes compraban la

fibra sin escoger su textura y color, pero que en los últimos años seleccionan cuidadosamente y quieren sólo fibra blanca. En efecto, la tendencia del mercado de la fibra es optar por el blanco y de mayor finura. Esto va en perjuicio de las tradiciones de los comuneros, quienes están acostumbrados a mantener sus alpacas de diverso color, que les dan fibra apropiada para confeccionar sus ponchos, chalinas, *chullus*, medias, sogas, hondas, costales, manta y otros productos para su uso personal o para intercambiar o vender a la gente de la *qechwa*.

En cuanto a las prácticas sanitarias, los comuneros manejan una serie de técnicas nativas que implican el uso de medicinas preparados por ellos mismos y que se aplican a los animales enfermos. Las enfermedades de camélidos más comunes son la sarna (sarcoptes y soroptes), *usa unquy* (piojera, pediculosis), peste (bronquitis verminosa) y fiebre de alpaca (enfermedad de prestón, estreptococosis). Para cada mal, existe una receta que supone el empleo de agua, *chuñu*, limón, ceniza, hollín, grasa de alpaca o de llama, sal, azufre y hierbas: ají, ajenjo, *qello parqa*, *puya*, *chachakuma*, *tuyka*, *willaqniku*, *qera*, *yana taya*, *piska piska*, *puka siki saksá*, *puchaq maki*, salvia, *tarwi*, cebada *yaku*, *uqi sachá*, *putki* y *kunkuma*. Son ingredientes que se combinan y se preparan, según la enfermedad. Lamentablemente, estas técnicas no son suficientes para contrarrestar la proliferación de las enfermedades que aparecen por la contaminación de los pastos nativos a causa del excremento de los perros, que propician la sarcosistiosis (arrocillo) y la cisticercosis (bolsas de agua que se localizan en la cavidad peritoneal del animal).

3.4.7.2 El calendario alpaquero

Los comuneros de Occollo-Azabrán se desenvuelven en un territorio muy duro, enfrentando varias limitaciones: el riesgo climático, heladas, granizadas, exceso de lluvias, enfermedades

del ganado y animales depredadores. Para facilitar el proceso de vigorización de la ganadería andina, tomando en cuenta las experiencias acumuladas, han establecido un calendario anual, en función a la cual planifican sus actividades durante el año.

Enero marca el inicio del apareamiento y parición (*qaynu* y *wachay*). Las lluvias comienzan a alcanzar precipitaciones altas; los comuneros, por un lado, se apresuran en arreglar los dormideros (corrales) o mudar el hato de los corrales inapropiados (que se llenan de lodazal) a otros más apropiados, y por otro, inician los preparativos para el *qechwariy*, con el hilado y trenzado de la fibra de alpaca.

Febrero o el “mes loco” es el mes de las lluvias más intensas, pero también de temperaturas moderadas y poca nevada. Aquí se inicia el apareamiento, la castración y la parición. También realizan la esquila de ovejas para dar comienzo al hilado y así tejer costales, ponchos, frazadas y bayetas para el *qechwariy*. También es el mes de la fiesta del “cambio de la cinta” (*sintachiy*), en la que utilizan cinta multicolores que colocan en ambas orejas de los camélidos y, a la vez, los marcan o hacen señales, cada familia de una manera especial.

Marzo es apropiado para la castración de camélidos, debido a que el descenso del frío propicia la fácil sanación de las heridas y permite que los animales puedan estar listos para el viaje del *qechwariy*. Es el mes de mayor trabajo para varones y mujeres, pues hay que apresurarse en acabar de tejer los costales, bayetas y cordellate.

En mayo se sigue con los preparativos para el *qechwariy*. Se abastecen de productos agrícolas, especialmente maíz, para el fiambre (*quqaw*). Se alista las esquilas, elaboradas

artesanalmente, y que denominan de diverso modo (brocero, *chawarmino*, *atuq manchachi*, charanguito, *tukupa ayniyin*, luciano, *charachor*). Planifican el viaje definiendo el destino; seleccionan las alpacas que llevarán en carne y en peso vivo; asimismo, se fija la fecha para el levantamiento de las cosechas para permitir el ingreso del ganado a los lugares o chacras cosechadas.

En la primera semana de junio concluye la cosecha, donde recogen sus propios productos agrícolas. Es el mes del ciclo transicional entre los períodos húmedo y seco. Se inicia el *qechwariy* con el desplazamiento hacia la qechwa en busca de productos agrícolas, a cargo de los esposos, mientras las esposas y los hijos se quedan para recolectar champas de *kunkuna*, *paku paku* y estiercol de camélidos, que secan y guardan para después utilizarlos como combustible en la época de lluvias.

Julio y agosto son los meses en que los alto andinos realizan los *qechwariy* (viajes a las comunidades de la *qechwa*), y prosigue el acopio de combustible. Los viajeros retornan trayendo los alimentos de otros pisos ecológicos para todo el año, y se preparan para realizar el *llamatumachiy*, la segunda costumbre alto andina mayor después del *qechwariy*, que consiste en desintoxicar a los animales del terrible *qallu qallu* (alicuya) y otros parásitos. Según la cosmovisión andina, en este mes se abren las “puertas” al mundo de las deidades (*apusuyos* y *pachamama*), por lo tanto se hace también la herranza de camélidos (*llampukuy*).

Setiembre, octubre y noviembre son propicios para la dosificación de los camélidos contra *la alicuya*. Se sigue con la rutina del hilado y trenzado de fibra de alpaca, y el pastoreo. Hay quienes viajan a la ciudad a trabajar para complementar su economía. Los varones se emplean

casi siempre como cargadores y obreros, y las mujeres, en este caso jóvenes, como empleadas del hogar. Por otro lado, en este mes se inicia la preparación de las chacras en las laderas para la siembra.

En diciembre se intensifican las labores agrícolas y se planifica el arreglo de los corrales para el ganado y de las viviendas de los pastores, quienes esperan la llegada de las intensas lluvias y nevadas que se aproximan a medida que pasan los días. Así se cierra un ciclo anual y comienza otro en la vida de la comunidad.

3.4.8 El pastoreo

El pastoreo es una actividad central en la comunidad ya que garantiza el buen estado de los animales. Participan mujeres y niños de ambos sexos, desde los seis o siete años de edad. En la época fría, cuando mayormente los varones desarrollan la actividad agrícola en las laderas, el pastoreo se realiza en las zonas más altas. Al finalizar la cosecha en las laderas, entre los 3700 y 4200 m.s.n.m., los espacios ya libres son ocupados por los vacunos, ovinos y caprinos. Esto es lo que se llama rotación horizontal.

El pastoreo de camélidos se hace entre los 4200 y 4800 m.s.n.m.. El ganado se desplaza bajando de una estancia a otras más bajas. Estas son las denominadas rotaciones verticales. El buen cuidado de los animales depende del pastor y su conocimiento de la naturaleza. Hay que estar atentos para evitar los males (enfermedades, huecos, ciénagas y depredadores), detectándolos a tiempo. La actividad dura desde las siete de la mañana hasta las 4 de la tarde; si “la que ha pastado es la esposa, al volver inmediatamente prepara la comida; en cambio, el

varón llega de otros quehaceres hilando y preocupado; cuando llega la noche está rondando 3 a 4 veces por noche para espantar a los zorros o pumas que siempre están acechando al ganado”⁶².

Simultáneamente al pastoreo, se realiza el hilado de fibra de alpaca, el tejido del *chullo*, trenzado de hondas, chalinas y otros productos, con cantos, bailes y silbidos. El pastor suele levantarse “a las 3 de la mañana y planifica con su esposa; comienza a chacchar su coca, conversan y cocinan; dicen ‘que temprano se come con ganas’, se come con tiempo”⁶³.

En cuanto a la tecnología del pastoreo, que tiene que ver con el manejo de los recursos naturales (agua, suelo y pastos), al igual que en el caso del manejo del ganado, los comuneros han desarrollado algunas estrategias de tipo extensivo y basadas en su racionalidad que busca mantener un equilibrio entre el hombre y la naturaleza. En el caso del manejo del agua y los suelos, mediante *minkas*, han construido canales para generar bofedales en los lugares donde no hay agua suficiente y se han depredado los suelos por la erosión eólica o la mano del hombre. Para evitar la depredación de los cultivos, conducen el ganado a las “estancias”. Lamentablemente, estos procedimientos ya no son eficaces en los últimos años. La población aumenta cada día y el ganado también, en un volumen que excede al de los pastos, en consecuencia, se viene presentando el problema del sobre pastoreo, como una cuestión seria, que pone en peligro la crianza de camélidos en general.

⁶² *Ibid.* Pág. 31.

⁶³ *Ibid.*

Según Palomino, el sobrepastoreo “de las praderas naturales, consideradas en la memoria colectiva de alto valor nutritivo, han perdido calidad. La carga animal por hectárea es cada vez más baja. La reposición de pastos en los suelos depredados está fuera del conjunto de prácticas ancestrales”⁶⁴.

3.4.9 Los camélidos de la comunidad

Los camélidos sudamericanos (o más propiamente andinos porque son originarios de Los Andes) que se crían en Occollo-Azabrán son la llama y la alpaca, con diferencias bien marcadas.

La llama es un animal cuya talla varía de 1.30 a 1.45 m del pie al lomo; su cuello es de unos 50 cm; su pelaje es de color variado; la cola normalmente tiene una posición semirrecta; tiene el hocico, la cabeza y orejas largas. Los machos son utilizados como bestias de carga y, en este sentido, son fundamentales para el qechwariy; pueden transportar un promedio de 34.5 kg.. Los occollinos los llaman con cariño *qalichulus* (cholos machos) y les dedican canciones como si fueran sus hermanos y compañeros de la vida.

Las llamas se presentan en dos variedades, unas más lanudas (chapu) que otras. La fibra de estos animales, empero, se cotiza en precios muy inferiores a la fibra de la alpaca, porque es gruesa, quebradiza y sólo se utiliza para ciertos tejidos y sogas. Animales menos tímidos y más fuertes que las alpacas, a las cuales superan en la capacidad de digerir incluso los pastos más duros como el ichu que crecen en las laderas. Las llamas, además de producir fibra,

⁶⁴ PALOMINO, Teodomiro. Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores alto andinos. En: Investigaciones Sociales. Revista del instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM; Año V- N°. 7, Lima, 2001. Pág. 34.

proporcionan a los comuneros carne y cuero, que se utiliza para dormir sobre ella y también para hacer unos zapatos rústicos llamados *siquy*.

La alpaca, o *paqo* en *runasimi*, alcanza una talla de 1.10 a 1.20 m del pie al lomo; como promedio, su cuello mide de 40 a 50 cm.; es de cuerpo redondeado y de fibra más tupida que la llama, la cola lo mantiene pegada al trasero. Es más tímido que la llama, por lo tanto permanece siempre con el grupo, y también más delicada, por cuanto no come pastos duros como el ichu, sino las especies más suaves de los bofedales y los campos verdes. Es criada por su carne y fibra. Su carne es más suave que la de la llama; su fibra es de alta calidad y se cotiza en el mercado mundial. La fibra de cada alpaca puede pesar de 2.5 a 5 libras. Las alpacas se encuentran en la comunidad en mayor cantidad que las llamas. Hay dos variedades de alpacas: *suri* y *wakaya*.

El *suri*, llamado *chili* por los comuneros, es un poco más pequeño, de fibra brillante, crespada y con mechones que caen a los costados en rulos, dejando descubierta la parte superior del lomo; la fibra no es espesa, llega a pesar un promedio de 10 libras. El *suri*, que puede llegar a pesar hasta 35 kg., se encuentra en proceso de extinción, pues es poco resistente a las enfermedades. Se calcula que no hay más de cuatro ejemplares de esta variedad en cada estancia. La *wakaya* es la variedad predominante en la comunidad. Su fibra es espesa, poco brillante y tiene menos peso. Por su adaptabilidad es resistente a las enfermedades. En cada estancia el 76 % de los camélidos son de esta variedad.

Cuando las llamas se cruzan con las alpacas aparecen los híbridos, llamados *warisos*, y cuyos descendientes son conocidos como *warisados*. Son animales más chicos, más resistentes al frío y a las enfermedades; de fibra liviana de mala calidad y precio barato en el mercado.

Actualmente, en la comunidad encontramos que en cuanto a ganado *wakaya* se tiene hasta 150 ejemplares como máximo por familia, y la llama hasta 100 ejemplares como máximo por familia⁶⁵.

3.4.9.1 Mejoramiento de la crianza de camélidos

Desde la Colonia, los camélidos andinos han venido sufriendo un largo proceso de desplazamiento a zonas de refugio de mayor altura, y siendo reemplazados por otros tipos de ganado. En las últimas décadas, debido a la buena cotización de la fibra de alpaca en el mercado internacional, el Estado ha tomado interés por la alpaca y la ha incluido en su política de exportación, más no así a las llamas, por tener fibra de baja calidad. Así, el Estado puso en ejecución, entre 1992 y 1997, el Programa de Repoblamiento de Alpacas en la Sierra Norte y Centro del País (PRASNCP), el que en sus etapas finales incorporó a 8 comunidades de la región Ayacucho: Quispillaccta, Chuschi y Canchacancha (Cangallo), Occollo-Azabrán (Huamanga), Hito-Toccto, Yuracctullo (La Mar), Uchuraccay y Llacchuas (Huanta). Otro ejemplo es que a partir de 2001 hasta la fecha, el Estado, por intermedio del Consejo Nacional de Camélidos Sudamericanos ejecuta el Proyecto de Alpacas (PROALPACA), con el apoyo de la Comunidad Europea, el que considera dentro de su área de intervención a las comunidades ayacuchanas de Tunsulla-Santa Fe, Licapa, Qarwaqpampa (Cangallo) y Churia-

⁶⁵ NORIEGA, Jorge. Estudio Línea de Base del Proyecto de Desarrollo y Afirmación Cultural. Enero de 2004. Pág. 8 y 17.

Rosaspampa (Huamanga). Son proyectos, que además de concentrarse sólo en las alpacas son de carácter técnico productivo, que buscan el mejoramiento de la producción del ganado, en la perspectiva de mayores niveles de rentabilidad y competitividad.

Por otro lado, vemos también la existencia de proyectos de desarrollo alternativo, ejecutados por ONGs, como es el caso de PRODES en las provincias ayacuchanas de Huamanga y Cangallo. En efecto, desde 1999, la comunidad de Occollo-Azabrán y otras dos comunidades vecinas, son el escenario de la ejecución del Proyecto de Desarrollo Social y Afirmación Cultural, con el apoyo económico de la fuente Oxfam America. Según la versión emitida en 2001 por el antropólogo Teodomiro Palomino⁶⁶, su principal responsable, es un proyecto de desarrollo alternativo, “que asume la tesis de que la ‘cultura importa’ en la creación de la riqueza y la búsqueda del bienestar humano, y hace esfuerzos por ganar, como ‘navegando contra la corriente’, los tramos iniciales de la ruta que pretende cubrir (...)”. Con este proyecto, lo que se busca es “que la acumulación de sus logros, resultados e impacto se traduzca en un paulatino desencadenamiento de un proceso de desarrollo social que, por encontrar soporte, impulso y garantía de continuidad en la identidad étnica de sus actores, por estar orientado hacia logros que sobrepasan el nivel de los indicadores econométricos y por definirse en última instancia en la esfera política sea, a la vez, un movimiento de afirmación cultural”. A pesar de que es un proyecto integral, lamentablemente, al igual que los proyectos del Estado, tiene el sesgo de concentrarse sólo en las alpacas.

⁶⁶ PALOMINO, Teodomiro. Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores alto andinos. En: Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año V-Nº. 7, Lima, 2001. Pág. 24.

Entre los logros que el Proyecto de PRODES ha obtenido respecto a la crianza de alpacas destacan, según la propia versión de la institución, son dos. Primero, “(...) el mejoramiento de los pastizales en las localidades alpaqueras intervenidas mediante obras de inversión de magnitud modesta: bocatomas, reservorios pequeños y canales rústicos para ampliar los bofedales y regar los ahijaderos, áreas de clausura de pasturas con cercos de piedra y tapiales, e introducción de nuevas especies de pastos. Muchos comuneros menores de 20 años se asombraron con los resultados obtenidos al permitir, por ejemplo, la recuperación de las pasturas: siempre las habían visto depredadas y no mayores de 5 cm y que, al recuperarse, sobrepasaron los 40 cm, y entonces los comuneros más viejos decían que ‘en su tiempo’ la puna entera estaba poblada de pastos así (...)”. Segundo, “(...) el inicio de servicios de asistencia técnica en sanidad animal para alpacas, proporcionados por promotores que residen en las propias comunidades campesinas y convenientemente capacitados por PRODES, y capacitaciones en actividades de transformación de productos alpaqueros para mejorar la productividad. Los resultados más importantes son, respectivamente, el Sistema Participativo de Sanidad Animal (SIPASA), que es manejado por los promotores, con un fondo económico recuperable y que cuenta con un local en Rumichaka, y la elaboración y venta de ‘charqui blanco’ (con procedimiento aprendido en Puno) por parte del cien por ciento de los beneficiarios, que es de gran acogida por el mercado y que en los últimos dos años ha sido adquirido por PRONAA en un volumen de 80 toneladas. Antes los alpaqueros sólo hacían ‘charqui negro’ para el autoconsumo y poco apreciado por el mercado debido a las condiciones inadecuadas de transformación”⁶⁷.

⁶⁷ Umalliq. Información y análisis de los quechuas de Ayacucho. Enero 2004, N° 2, Ayacucho (Revista de la Asociación para la Promoción del Desarrollo). Pág. 22.

3.4.9.2 Crianza de otros ganados

Además de los camélidos, los comuneros de Occollo-Azabrán crían ovinos, caprinos, vacunos y equinos. Los ovinos son animales que se han adaptado favorablemente en el espacio alto andino; su crianza está orientada a la artesanía casera y consumo de carne. La crianza del caprino está restringida a las laderas y pendientes; no se les encuentra en las partes más altas debido al frío excesivo. En cuanto a los vacunos, sólo se crían en las partes bajas. Los equinos son animales pequeños y lanudos que se utilizan para cabalgar y transportar carga, en las fiestas los hacen participar en competencias de carreras. Son muy perjudiciales para el pastoreo de camélidos, se calcula que un caballo solo come por diez alpacas y además transmite a las alpacas parásitos intestinales, mediante su estiércol donde se procrean los parásitos y se dispersan a través del pasto.

3.4.9.3 Ciclo anual

Los comuneros distinguen cuatro estaciones durante el ciclo anual: *puquy*, *puquy chiraw*, *chiraw* y *chiraw puquy*⁶⁸.

El *puquy* es la temporada plena de las lluvias y nevadas moderadas que dura de enero a marzo, cuando se forman los bofedales y manantes, y brotan abundantes pastos verdes inclusive en los cerros que en la época de estío permanecían desérticos. Es la estación de la alegría para los comuneros, pues la abundancia de los pastos permitirá la buena producción de carne y fibra.

⁶⁸ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la Organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Pág. 22

El *puquy-chiraw*, primera estación transicional, dura de abril a junio, y se caracteriza por la mínima precipitación pluvial. Los manantes y bofedales comienzan a secarse, los cerros se van tornando amarillos, quemados por los intensos fríos y heladas, y en general comienza la escasez de pastos verdes.

El *chiraw* es el estiaje pleno, comprende de julio a setiembre. Escasean las lluvias y los pastos, se intensifican el frío y la helada. La temperatura llega hasta bajo cero. Las áreas de pastoreo se constriñen a los bofedales en torno a los pocos manantes, por lo cual se incrementan los abortos y muerte del ganado. Es cuando se traslada al ganado a las partes bajas por mejores pastos, y los comuneros realizan el *qechwariy*. También es la estación de las ofrendas y rituales propiciatorios a las deidades andinas y al dios bíblico.

Finalmente, tenemos al *chiraw-puquy*, segunda estación transicional, que dura de octubre a diciembre. Es la época de siembra de la cebada y la papa, gracias a la llegada de las primeras lluvias, con las cuales también comienzan a brotar los primeros pastos.

3.4.10 Ritos de pago a los cerros o montañas

Según Loayza Huamán, los campesinos de Occollo-Azabrán han desarrollado ideas religiosas sobre el ganado, la misma que se evidencia en sus ritos y costumbres. Para el comunero de esta comunidad, los ritos son actos de invocación o petición a los dioses para purificar, renovar y regular la cantidad de animales; también lo utilizan para calmar el estrés y la angustia.

También ha constatado Loayza Huamán, que en los ritos ganaderos, el Wamani es la divinidad que goza de mayor significación en relación a la Pachamama. Así, el Wamani (espíritu que mora en las montañas) está presente en todos los niveles y esferas de la vida social, cumpliendo la función de protector de todos los seres vivos y castigando, en otros casos, si se quebranta el orden establecido.

El Wamani es una divinidad importante para los comuneros de Occollo-Azabrán porque está relacionada con la crianza de llamas y alpacas. Al Wamani lo conciben en dos niveles los Wamanis “mayores” ubicados al interior de la comunidad: Lerjona y Carpinto (que infunden respeto, temor y actitud sagrada), los que a su vez se hallan vinculados a los Wamanis Portuguesa y Rasuwillca y Apacheta; y los Wamanis “menores” ubicados en las canchas o pequeños cerros, cerca de los hatos y estancias⁶⁹. La forma como se dirigen a los Wamanis es a través del “pagapu”. El “pagapu” en la comunidad cumple una función social y económica, por un lado refuerza los lazos de parentesco y, por otro lado, hay una distribución de los excedentes. Esto posibilita el control social al interior de la comunidad. El pagapu es un acto ritual de tributación al Wamani y a la Pachamama a través de la entrega de una ofrenda (pago, despacho, mesa, puesta, etc), a fin de obtener un favor determinado, en relación directa del individuo y del dios tutelar a quien se le tributa. El fin inmediato es la obtención de protección, seguridad personal, cuidado, conservación y reproducción o también la de aplacar la ira de los deidades⁷⁰.

⁶⁹ *Ibid.* Pág. 99.

⁷⁰ *Ibid.* Pág. 45.

El pagapu se realiza en la víspera del markakuy a media noche. Los participantes, todos varones y parientes del que hace la ofrenda, aguardan la media noche en el lugar señalado. Haciendo uso de tres piedras hacen una especie de cripta triangular (depósito para algunos), que tiene la salida en dirección de la vivienda del que ofrece el pago, en cuyas inmediaciones se encuentra el corral de los animales. La ofrenda, pago o patrón, como lo llaman, comprende flores velas, vino, frutas, galletas y otros artículos mayormente manufacturados. Colocada la ofrenda se tapa ligeramente la cripta con una piedra⁷¹.

En el “pagapu”, las ofrendas no pueden ser profanadas, porque existe la creencia de que si lo hacen pueden morir. Según ha constatado Severo Loayza, los comuneros afirman que la muerte de la persona se puede evitar enterrando vivo a un perro, el cual morirá en lugar de la persona.

⁷¹ PALOMINO, Teodomiro. Ocupación Productiva del Espacio Alto Andino en el Norte Ayacuchano. (Documento de trabajo). Lima, julio de 1999. Pág. 102.

CAPITULO III

LA COMUNICACIÓN EN LA COMUNIDAD

DE OCCOLLO-AZABRÁN

1.0 La Comunicación, matriz de las relaciones sociales

La comunicación es el proceso social más importante dentro de una sociedad. A través del lenguaje oral el hombre puede comunicarse, interrelacionarse con sus demás congéneres. De ahí que la comunicación y el lenguaje mantengan una relación indisoluble, ninguna puede existir sin la otra. Por eso vemos como: “Desde los orígenes de la humanidad, los seres humanos se comunican con mayor frecuencia y eficacia en forma directa, a través de la lengua y, a veces, con la ayuda de la escritura y otros signos. De acuerdo con los diferentes tipos de actividades, los hombres se comunican en ruedo, cara a cara o lado a lado, pero habitualmente dentro de los límites de un ámbito compartido; que es precisamente, el que propicia el encuentro más apropiado para confrontar las personalidades de los comunicantes; esto es para compartir sus significados, y al mismo tiempo, sus estados emotivos, sus propósitos y predisposiciones...”⁷².

“La comunicación en su mínima expresión se realiza entre dos personas. La llamada comunicación interpersonal se realiza con la presencia de dos personas comunicantes, sean

⁷² ROJAS, Ibico. Teoría de la Comunicación. Editorial san Marcos, agosto de 2000. Págs 211-212.

éstas individuales o colectivas, en conversaciones frente a frente, a través del teléfono, cartas o telegramas, etc.”⁷³.

Si la comunicación es una suma de actos inteligentes, ésta se da en la comunidad de Occollo-Azabrán no sólo entre hombres, sino también entre éstos, los animales, las plantas y la naturaleza misma, que es considerada un ser vivo e inteligente. Su propósito es, al menos desde la perspectiva humana, la búsqueda del equilibrio para la buena convivencia, sobre la base del respeto a los “otros” (animales, plantas y la naturaleza).

2.0 Concepción de la comunicación en la comunidad

La sociedad en la comunidad de Occollo-Azabrán se desenvuelve y gira en torno a su cosmovisión o manera de ver el mundo. Así, a partir de esta forma de interpretar o explicarse la realidad, los comuneros tienen una serie de costumbres y prácticas que les permite acceder a otras formas elementales de comunicación, como la que se evidencia en la actividad ganadera y el trato con toda la naturaleza.

Severo Loayza⁷⁴ ha observado que dentro de la cosmovisión del campesino de Occollo-Azabrán existe una “comunicación permanente” entre el hombre, los animales y la naturaleza, los cuales se interrelacionan a través de principios básicos como la reciprocidad y la complementariedad.

⁷³ *Ibid.* Pág. 256.

⁷⁴ LOAYZA, Severo. Economía Alpaquera y la organización Social en la Comunidad de Occollo Azabrán. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999. Págs. 100-115.

El hombre se concibe como un elemento natural más. A partir de esa creencia puede comunicarse directamente con la naturaleza, en el manejo del ganado, el cultivo de la tierra y las múltiples formas de ceremonias y ritos. Sin duda esta forma de comunicación se desarrolla en base al equilibrio y la armonía entre los comuneros y todo cuanto les rodea.

Como mencionabamos líneas arriba, en la actividad ganadera de la comunidad hay una constante comunicación de los comuneros con sus animales. De ahí que sus alpacas y llamas estén integrados, como afirma Severo Loayza, a su entorno, a su vida y a su cultura. La reciprocidad y la complementariedad son dos valores que rigen esta integración. Los pastores crían al animal brindándole protección de las enfermedades y depredadores, y a cambio, reciben del animal la provisión de fibra, carne, cuero y otros productos, necesarios para su subsistencia. Para que el animal se reproduzca, empero, hay que comunicarse con las deidades de la naturaleza, para contar con el favor de la *Pachamama* (naturaleza) y *apusuyos* (que moran en los cerros) o Dios (en el caso de los evangélicos y católicos), el cual se logra mediante ofrendas y rituales de agradecimiento como el *pagapu*.

Tanto animales como productos agrícolas son “criados”, además, con mucho cariño, como si fueran seres humanos; los comuneros ven a sus alpacas y llamas como si fueran sus hijos. Según informaba Urbano Muñoz, director de PRODES, el término “criar” es el que utilizan los comuneros cuando se refieren a un aspecto central de esta interrelación entre hombre, productos agrícolas y ganado. El hombre “cría” a los animales y plantas, y éstos “crian” al hombre.

3.0 Procesos comunicacionales más importantes

Construyéndonos a la comunicación interpersonal entre hombres de la que son actores los comuneros de Occollo-Azabrán, encontramos tres tipos de procesos comunicacionales importantes: los que se dan entre los mismos comuneros, en el *qechwariy* o *viaje interzonal* y entre los comuneros y los actores “externos”.

3.1 Procesos comunicacionales entre los comuneros

Los procesos comunicacionales más importantes entre los comuneros son interpersonales o cara a cara y se dan en todas las formas del trabajo colectivo: faena, *ayni*, *minka*, trabajo familiar y *michipakuy*. En estas actividades, por lo general, la comunicación cara a cara se realiza, básicamente, entre los varones. Los principios que los rigen son la reciprocidad y la complementariedad, con lo cual se garantiza la continuidad de la vida en un territorio tan duro y difícil, donde el hombre andino sobrevive apoyándose en sus congéneres, de la misma forma como la han hecho sus ancestros desde tiempos inmemoriales.

Para garantizar las formas de trabajo colectivo, los comuneros han desarrollado dos modos de comunicación peculiar: el “*willanakuy*” y el “*encargo*”.

3.1.1 El Willanakuy

El *willanakuy* (llevar las noticias y avisos) es un modo de comunicación verbal directo en *runasimi*, que utilizan principalmente las autoridades comunales para garantizar la realización de las actividades comunales: asambleas, faenas, minkas y otros.

Según informa el presidente de la comunidad, Cirilo Palomino, el *willanakuy* se emplea para la realización de las actividades comunales. Consiste en todo un procedimiento bien definido, que comienza en el momento en que los miembros de la Junta Directiva de la Comunidad definen la fecha de la realización de una actividad comunal y ordenan a los vocales para que procedan a hacer el *willanakuy* con un mínimo de tres días de anticipación, para garantizar la participación de todos los miembros de la comunidad. El *willanakuy* consiste en la información que hacen los vocales a todos los comuneros, casa por casa o donde se encuentren. Los vocales ya tienen delimitado y conocen bien el territorio que tienen que cubrir, por lo que el *willanakuy* lo hacen, dependiendo del tiempo que tengan, en una o dos tardes. Cada tarde equivale a un promedio de cuatro horas.

Para facilitar el *willanakuy* y, por ende la coordinación y movilización de los comuneros, el territorio comunal se halla dividido en cuatro sectores, a cada una de las cuales corresponde un vocal. Así, tenemos los siguientes vocales: Samuel Palomino, del sector Chakapampa (al borde de la Vía Los Libertadores), Marcelino Angulo, del sector Centro Poblado (Occollo), Teófilo Tacas, del sector Paskanakucho, y Guillermo Lima, del sector Azabrán.

Refiriéndose a la efectividad del *willanakuy*, Urbano Muñoz (Director de PRODES) refirió: “nosotros cuando convocábamos a los comuneros para alguna actividad del Proyecto solíamos utilizar nuestro programa radial, reforzando con los oficios escritos, que entregábamos al Presidente de la comunidad. Pensábamos que con eso era suficiente, pero no. No se lograba la concurrencia de la cantidad de gente esperada, salvo cuando decíamos que iba a haber comida, almuerzo, algún estímulo. Yo sé que al principio se hacía eso, pero no, eso era propiciar el asistencialismo, y con esto no puede haber desarrollo, el desarrollo sólo es posible cuando se

apoya las iniciativas propias de los comuneros para superar sus problemas. Entonces como no prometíamos regalos ni comida ni nada que fuera asistencialismo, sino que tratábamos de garantizar la participación de los comuneros, apelando a sus propias necesidades. Todo eso estaba bien, pero entonces había poca concurrencia. Entonces le echábamos la culpa al Presidente de la comunidad, cosa que en parte era su culpa, porque no estaba cumpliendo con garantizar la comunicación debida. Al analizar esta situación fue que encontramos que existía este sistema de comunicación llamado “*willanakuy*”.

A los comuneros también se les convoca utilizando la radio e incluso la información escrita (oficios), pero no es suficiente, hace falta que alguien, de preferencia una autoridad (como el vocal) vaya personalmente y les comunique. Esta comunicación interpersonal y directa, es finalmente la más eficaz, si se trata de lograr la participación de la comunidad en cualquier actividad de carácter comunal.

3.1.2 El “encargo”

El “encargo” es otro modo de comunicación en *runasimi*. Se emplea a nivel local o interregional con la colaboración de terceras personas. Consiste en que un comunero manda un mensaje a otro, por intermedio de un tercero.

3.2 Procesos comunicacionales en el quechuariy

Los comuneros de la puna o *sallqa* nunca han estado aislados, siempre han mantenido relaciones con comuneros de otras ecozonas. La relación mayor de este tipo se traduce en el *qechwariy* o viajes de los *sallqarunakuna* a la *qichwa*, donde se desarrolla un tipo específico de proceso comunicacional

Según Loayza⁷⁵, el *qechwariy* o *viaje interzonal*, permite a los *sallqarunakuna* establecer “contactos personales con determinados agricultores con quienes, incluso llega a establecer relaciones de compadrazgo, hecho que genera facilidades en el alojamiento y en el intercambio comercial el cual se realiza entre amigos y personas conocidas”.

Empero, estos procesos comunicacionales no tienen el grado de horizontalidad como cuando se comunican entre ellos mismos. Presentan cierta verticalidad, que se expresa a partir del hecho de que los *sallqarunakuna* tienen un estatus económico inferior a la de los campesinos de la ecozona *qechwa*. Es más, lo económico no es lo único que determina las diferencias entre *sallqarunakuna*(*hombres de puna*) y *qechwarunakuna*(*hombres de la quechua*), determinan también otros factores: el hábitat, el modo de vivir, la tecnología que utilizan y los distintos modos de producción (ganadería y agricultura).

Como una muestra de la verticalidad presente en estas relaciones existe el hecho de que entre *sallqarunakuna* y *qechwarunakuna* es casi imposible una alianza matrimonial. Para

⁷⁵ *Ibid.* Pág. 69.

estos últimos, los primeros son, finalmente, “chutos” o *chutukuna* (rústicos), ignorantes, analfabetos y perezosos, “que por no cultivar la tierra viven en las punas”.

3.3 Procesos comunicacionales entre los comuneros y los actores “externos”

Los actores “externos” son los maestros de los centros educativos, los trabajadores de la Posta de salud, los representantes de las instituciones del gobierno (CONACS, SENASA y otros que visitan ocasionalmente a la comunidad) y el equipo de trabajo de la ONGD PRODES. Ellos y los comuneros desarrollan algunos procesos comunicacionales, que tienen sus propias particularidades.

Los procesos comunicacionales entre los comuneros y los maestros de los centros educativos se dan plenamente en *runasimi*. Al interior de los centros educativos la comunicación entre maestros y alumnos se da en castellano y *runasimi*, sin mayores perjuicios salvo el hecho de que a los alumnos se les enseñe en parte en castellano, lengua que muy poco conocen. Por lo común, en las escuelas altoandinas los alumnos hacen un doble aprendizaje: aprenden los contenidos del programa educativo formal y al mismo tiempo aprenden la lengua castellana. Según Urbano Muñoz, esta dificultad se ve morigerada en la comunidad de Occollo-Azabrán, gracias a que los maestros tratan de enseñar en *runasimi*.

Esta disposición de los maestros a desarrollar un método pedagógico bilingüe, se debe posiblemente al hecho de que PRODES, como informa Muñoz, en octubre de 2001 envió a siete profesores de los centros educativos de la Cuenca alta del río Cachi a capacitarse en

Educación Bilingüe Intercultural a Ecuador, como parte de un programa de pasantías dentro del Proyecto de Desarrollo Social y Afirmación Cultural. Dos profesores de los centros educativos de la comunidad de Occollo-Azabrán se beneficiaron con en esta actividad.

Entre los trabajadores de la Posta de salud y los miembros de la comunidad “los procesos comunicacionales no son del todo exitosos y plantean una serie de problemas de tipo étnico y de género”⁷⁶. Los comuneros se quejan de que al menos la enfermera responsable de la Posta, pese a saber *runasimi*, prefiere utilizar el castellano cuando se relaciona con ellos y que se hace la que no entiende *runasimi*. Este hecho sugiere que la citada trabajadora de salud considera como inferior a la cultura de los comuneros y teme bajar de status si no habla castellano. Por otro lado, las comuneras manifiestan de que en la Posta reciben otras formas de maltrato, como el tiempo de espera excesivo y frases injuriosas (“para traer hijos nomás sirves”, “no tengo tiempo, espera, pues, si quieres nomás”).

Es evidente que tales maltratos se dan, porque los comuneros no conocen sus derechos fundamentales como ciudadanos, y si los conocen parcialmente no los ejercen. La salud pública es, más que un servicio, un derecho al cual deben acceder todos los ciudadanos.

Según el presidente de la comunidad, Cirilo Palomino, los procesos comunicacionales entre los representantes de la instituciones del gobierno (CONACS, SENASA y otros que visitan ocasionalmente a la comunidad) y los comuneros se dan con cierta connotación de verticalidad, en la medida en que se realizan en castellano, porque los primeros son

⁷⁶ Extraído de: Procesos comunicacionales en salud y etnomedicina en dos distritos de Ayacucho. (Informe final, inédito), del Centro de Estudios Andinos “Efraín Morote Best”. Ayacucho, 2003.

generalmente de procedencia citadina, ingenieros, antropólogos y otros profesionales, quienes muchas veces ni siquiera son de la región, sino costeños o serranos que no manejan el *runasimi*. Entonces los comuneros quedan en cierta desventaja.

Es curioso constatar que los comuneros llaman “ingeniero” a cualquier profesional citadino. Personalmente, varias veces me vi obligada a señalar mi identidad como Comunicadora Social, y fue difícil convencerlos de que existen profesionales llamados comunicadores sociales. Sin duda, han ido y van muchos ingenieros e “ingenieros” a la comunidad, pero que estos últimos no han tenido el tiempo suficiente y probablemente la capacidad de comunicarse para convencer a los comuneros de su verdadera identidad profesional.

Los procesos comunicacionales entre los comuneros y el equipo de trabajo de la ONGD PRODES no parecen plantear problemas significativos. Salvo el ingeniero zootecnista José Carlos Palomino, todos los miembros del equipo de esta institución hablan y escriben en *runasimi*. Todos estos factores y el hecho de que la ONGD tiene una gran orientación hacia la antropología influyen seguramente para que las barreras entre la institución y la comunidad sean mínimas.

Los trabajadores de PRODES se hallan tan compenetrados con los comuneros que ya ni parecen miembros de una institución “externa”. Como hemos podido verificar, se desplazan por la puna y cuando hay necesidad se alojan con toda confianza en las chozas de los comuneros.

A simple vista, los profesionales de PRODES cuando están en el campo visten de una manera bastante similar a los comuneros, con chullos, chalinas y ponchos. Esto también es, sin duda, una forma de comunicar a los *sallqarunakuna* que ellos no son diferentes o al menos que pretenden parecerse a ellos sin negar totalmente su identidad profesional. En respuesta, los *sallqarunakuna* les brindan su confianza.

El resultado de estas buenas relaciones se expresa en una serie de productos, de los cuales el mayor es la misma continuidad del Proyecto de desarrollo que PRODES ejecuta en la zona ya por más de cinco años, con el apoyo de la financiera OXFAM AMERICA. Los otros productos, también significativos, son la constitución del gremio alpaquero APU y el programa radial "*Paqu uywaqpa simin*".

4.0 Los medios y sistemas de comunicación

El medio de comunicación principal en la comunidad de Occollo-Azabrán es el *runasimi o quechua*. Es la lengua en que prefieren comunicarse, incluso en la ciudad de Ayacucho. En segundo orden está el castellano, que se emplea en los centros educativos y en la Posta de salud de la comunidad, y en la medida en que los altoandinos se relacionan con interlocutores de otros pisos ecológicos o ciudadanos. En estos casos quienes prefieren usar el castellano son los adolescentes y jóvenes, sobretodo los que han tenido o tienen la posibilidad de viajar a Ayacucho y otras ciudades del país.

El único medio de información que existe en Occollo Azabrán es la radio, el cual funciona sólo con baterías o pilas. La falta de energía eléctrica en la zona y la precaria situación

económica con la que subsisten los comuneros, hace imposible el uso del televisor y menos aún de tener acceso a una computadora. Tampoco existen en la comunidad medios de información escrita como diarios, periódicos y revistas.

Las ondas radiales llegan a la comunidad, fundamentalmente, a través de dos emisoras: Radio Amauta y Radio Huanta 2000, ambas de onda corta y frecuencia modulada y cuyas estaciones se encuentran en la ciudad de Huanta. La primera se caracteriza por ser una emisora netamente evangélica que tiene como fin primordial adoctrinar a los comuneros en la fe evangélica; la segunda se caracteriza por sus noticieros y canciones. También llega a Occollo Azabrán, las ondas de Radio Quispillaqta, emisora ayacuchana, con algunas dificultades sobretodo a las partes bajas de la comunidad. Asimismo, se sintoniza Radio Unión y Radio Cora, que ocasionalmente sirven para que los occollinos que radican en la Capital puedan mandar sus mensajes a la comunidad.

Los altoandinos, según el presidente de la comunidad, Cirilo Palomino, usan, además del willanakuy y el encargo, mencionados líneas arriba, la carta y el teléfono. El uso de la carta, escrita exclusivamente en castellano, es más frecuente que el del teléfono, y se da entre interlocutores separados por grandes distancias, como el que media entre las ciudades de Ayacucho y Lima.

En la comunidad existe un teléfono comunal, que usan pero de forma bastante limitada y mayormente en castellano cuando se comunican desde la ciudad de Ayacucho con paisanos, amigos de Lima y otras ciudades del país.

En este cuadro, los comuneros encuestados permiten ver la importancia que le asignan a los medios y modos de comunicación arriba señalados.

CUADRO XII

¿Cuál considera es el medio comunicación más importante?	Porcentaje
Radio	79.0 %
Carta	6.0 %
Ninguno	15.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La gran mayoría considera que la radio es el medio de información más importante, confirmando lo arriba señalado.

CUADRO XIII

¿Tiene Ud. una radio en su casa?	Porcentaje
Sí	83.0 %
No	17.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Este cuadro arroja datos que refuerzan el hecho de que la radio es, sin duda, el medio de información más importante para los comuneros, por eso la gran mayoría de los comuneros tiene el artefacto en casa.

5.0 La Radio en la comunidad de Occollo-Azabrán

Como ya hemos hecho mención, en la comunidad de Occollo Azabrán, la radio es el único medio de información que los comuneros utilizan para entretenerse e informarse. Asimismo, es utilizada por la congregación evangélica para expandir y reforzar la fe de los creyentes; por

las autoridades comunales para convocar a la población y realizar las faenas comunales, minkas, asambleas generales, etc.

Las dos únicas emisoras que llegan con buen audio a la comunidad son Radio Amauta y Radio Huanta 2000, ambas con una programación bien definida. La primera emite programas netamente evangélicos y la segunda programas de música folklórica y noticias. La emisora más sintonizada es Radio Amauta, debido a que la mayor parte de la población es evangélica y prefieren los programas que los identifiquen con su fe. Uno de los programas más sintonizados que tiene Radio Amauta es “Kallpanchanakusun” (Alentémonos). En tal programa se advierte cómo los locutores, aparte de adoctrinar y reforzar la fe de sus feligreses con estudios de la biblia y música evangélica, son la vía de comunicación importantísima entre las diferentes congregaciones evangélicas, ubicadas en diferentes localidades de la ciudad de Huamanga y provincias de Ayacucho, incluso de otros departamentos.

En los cuadros siguientes se observa la preferencia que tienen los comuneros por Radio Amauta y sus programas.

CUADRO XIV

¿Qué emisora sintoniza más?	Porcentaje
Radio Amauta	65.0 %
Radio Huanta 2000	20.0 %
Otra	15.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Radio Amauta es la emisora que más sintonizan los comuneros. Su liderazgo se explica por dos razones fundamentales: primero, sus programas están hechos íntegramente en *runasimi* y, segundo, sus programas son evangélicos.

CUADRO XV

¿Cuál es su programa radial favorito?	Porcentaje
Programas evangélicas	53.0 %
Noticias	17.0 %
Noticias y canciones	12.0 %
Todos los programas	9.0 %
No opina	9.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Estos datos demuestran que la mayoría de los comuneros evangélicos, prefieren los programas que los identifica con su fe, pero llama la atención que ninguno haya mencionado los nombres de los programas. Esto indica que les interesa más los contenidos que la forma de los programas, lo que demuestra que la secta “Asambleas de Dios” llega muy bien a los comuneros con sus mensajes de conversión. Otro detalle es que los noticieros ocupan el segundo lugar en las preferencias, aquí está la explicación sobre porqué, después de Radio Amauta, se prefiere a Huanta 2000; esta emisora, que no es evangélica, tiene un noticiero que se sintoniza regularmente en la comunidad por los católicos.

5.1 Los medios de comunicación de alcance regional

5.1.1 Radio Amauta

Según un documento de la propia institución evangélica que maneja a la emisora y que adjuntamos en la parte Anexos del presente documento, la Asociación Radio Cultural Amauta fue fundada el 7 de noviembre de 1960 en la ciudad de Huanta, desde cuando ha venido operando ininterrumpidamente hasta la fecha; es decir tiene más de 43 años.

Su frecuencia es onda corta, 4955KHZ, banda de 60 metros, potencia 5000 W; frecuencia modulada, 99.9 FM.

En cuanto a cobertura, abarca los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Ica, Lima, Junín, Arequipa, Cusco, Puno, Madre de Dios, Cerro de Pasco, una parte de Huanuco y Ucayali (parte andina). De este modo, llega a un promedio de dos millones de oyentes, principalmente hablantes de *runasimi* y fe evangélica.

Para definir la perspectiva, la Asociación Radio Cultural Amauta se ha planteado su visión en los siguientes términos: “Radio cultural amauta es una asociación de personas comprometidas con Dios, establecida para la proclamación del Evangelio y la contribución al desarrollo sociocultural en la zona andina, con eficiencia y sostenibilidad”. En cuanto a su misión: “Cumplir con la Gran Comisión de Cristo, predicando y enseñando el evangelio, sirviendo a la iglesia y a las comunidades en coordinación con sus organizaciones y las instituciones públicas y privadas”.

En virtud de estos lineamientos, la emisora produce programas en lengua *runasimi* y con contenidos evangélicos, pues su propósito es adoctrinar a la población en su credo y así aumentar la masa de creyentes. Pero también brinda servicios a otras instituciones no necesariamente evangélicas, con la condición de que sus programas estén hechos en *runasimi*. Entre estas instituciones encontramos a la ONGD PRODES, que produce el programa *PaquUywaqpa Simin* (La Voz del Alpaquero), bajo el marco del Proyecto de Desarrollo Social y Afirmación Cultural destinado a la comunidad de Occollo-Azabrán y otras comunidades alto andinas.

5.1.1.2 Contenidos

Para hacer un análisis de los contenidos de los programas producidos y difundidos por Radio Amauta y correlacionarlo con su impacto en la comunidad de Occollo-Azabrán, hemos escogido como muestra una emisión del programa *Kallpanchanakusun* (Alentémonos). Consideramos que este programa es uno de los más sintonizados en la comunidad, debido a su horario de transmisión (6.30 am a 7.30 am) y en momentos en que los comuneros suelen estar en sus casas. *Kallpanchanakusun* se transmite de lunes a viernes, bajo la dirección y conducción de Orlando Bellido Taguada. La emisión que tomamos como muestra para analizar sus contenidos es la correspondiente al 9 de mayo de 2003.

La morfología del programa plantea seis elementos de estructura: Entrada, Presentación, Musical, Avisos, Tema del día y Despedida. Excepto el Musical, todos estos elementos se presentan una sola vez; el musical, en la medida en que sirve para matizar el programa, se presenta hasta por cinco veces. Es decir, encontramos cinco segmentos musicales

La Entrada. El programa comienza cuando, con un fondo musical en género de huayno (utilizando batería y órgano), una voz femenina dice en tono melancólico en *runasimi* (y en esta lengua está hecho todo el programa): “Todos los creyentes anteriores, todos se volvieron”. (Sigue una voz masculina:) “Cuando nadie nos visita, todos nos enfriamos”. (Continúa la voz femenina:) “Con los quehaceres, ya no voy ni a las reuniones”. (Dicen las dos voces a una:) “¡Alentémonos, dense aliento!”. (Una voz masculina enérgica y con eco:) “Yo mismo te mando, haciendo todo lo posible para que te reúnas. No te asustes, tampoco te sientas mal, yo tu padre Dios estaré contigo donde vayas” (sigue el fondo musical hasta perderse).

El Musical. A la Entrada sigue el primer musical, que es un huayno evangélico, es decir una pieza en género de huayno, pero noailable, más bien adecuado para cantar, siguiendo sus letras que son básicamente de glorificación a Dios; la melodía se acompaña con batería y órgano, a cargo del grupo "Voces del cielo". Después, viene el segmento de la Presentación. A éste sigue el segundo musical, que es otra pieza similar a la primera, también interpretado por el mismo grupo. En este mismo sentido, intercalándose entre los demás elementos de estructura, aparecen los tres musicales restantes, interpretados por otro grupo llamado “Apocalipsis”, que toca un huayno y dos taquiraris evangélicos, utilizando guitarra, acordeón, charango y zampoña. Todos los musicales tienen textos con el mismo mensaje de glorificación y adoración a Dios, y con una melodía alegre.

La Presentación. El conductor del programa, siempre en *runasimi*, saluda a los radioyentes, les da la bendición de Dios y presenta al programa, señalando su propósito: propagar “la palabra de Dios” y alentar a los creyentes y no creyentes a “cumplir con la palabra de Dios”.

Los Avisos. Espacio dedicado a los avisos y “mensajes pastorales”, aniversarios y otras actividades de las diferentes congregaciones evangélicas; asimismo, al saludo a los oyentes que cumplen años. Digamos que es un segmento de servicios, porque el conductor permite que algunos oyentes desde donde estén utilizando el teléfono, se enlacen con la radio y puedan mandar sus mensajes y saludos a la audiencia. Es un espacio mayor que la Entrada, la Presentación y los musicales; dura casi media hora.

Tema del día. Es el elemento mayor del programa, pues dura más de media hora. Aquí, el conductor da una alocución extensa sobre un tema determinado. En la muestra que analizamos trató sobre la obediencia y desobediencia a la “palabra de Dios”, recurriendo permanentemente a la Biblia, de donde extraía citas con las cuales reforzaba su alocución con un estilo ameno y lleno de apelaciones directas a los oyentes.

La Despedida es un segmento más breve, donde el conductor, antes de cerrar el programa, alude al día de la madre que será el domingo que sigue y desea lo mejor a todos los creyentes.

Como se ve, es un programa con un propósito mayor: el adoctrinamiento de los creyentes evangélicos conforme a una ideología fundada en los principios bíblicos. Todos los objetivos de los productores apunta hacia el logro de este propósito: el espacio de los Avisos que permite conectar a los creyentes, los musicales alegres y en género de huayno, el buen manejo del runasimi por parte del conductor y su estilo apelativo y ameno.

5.1.1.3 Impacto en la comunidad

Los cuadros que presentamos en seguida permiten apreciar algunos datos sobre el impacto de Radio Amauta en la comunidad.

CUADRO XVI

¿Con qué frecuencia sintoniza a Radio Amauta?	Porcentaje
No me pierdo ningún programa	38.0 %
A veces, cuando puedo	44.0 %
No lo sintonizo	18.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

El 44.0% afirma sintonizar el programa sólo cuando puede, y es que la mayoría lo escucha, seguramente, en función al tiempo. No hay que olvidar que los comuneros transcurren durante el día con el ganado o en la chacra; es decir, que si pudieran podrían sintonizar la emisora con mayor asuidad. La respuesta de los que aseguran que no se pierden ni un programa indica la existencia de otro buen sector de los comuneros que posiblemente cuando salen de casa llevan sus aparatos de radio para sintonizar la emisora durante las labores agrícolas y de pastoreo. Un porcentaje mucho menor (18.0 %) indica que no sintoniza la emisora, seguramente porque son católicos y no gustan de los programas evangélicos o simplemente no tienen el aparato de radio.

CUADRO XVII

¿Qué opina de los programas radiales evangélicos?	Porcentaje
Muy bueno	65.0 %
No opina	29.0 %
Muy mal	6.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La gran mayoría plantea, con mucho entusiasmo, su aprobación de los programas evangélicos, transmitidos por Radio Amauta. El segundo lugar lo ocupa la respuesta de un sector que prefiere no opinar, pero no descarta las posibilidades de aceptación o no aceptación. Sólo una minoría muy reducida (6.0%) rechaza a dichos programas. Sin duda, las tendencias dominantes son la aceptación y la gran sintonía de estos programas.

5.1.2 Radio Huanta 2000

Conforme a un documento de la institución que maneja la emisora y que adjuntamos en la parte Anexos del presente documento, Radio Huanta 2000 es una filial de Radio Cobriza fundada en Huancavelica el 3 de marzo de 1980. Radio Huanta 2000 se fundó en la ciudad ayacuchana del mismo nombre el 8 de enero de 1983; tiene 21 años de actividad permanente.

Su frecuencia es onda corta, 4755KHZ, onda media 1160KHZ; FM 92.9.

Cubre los departamentos de Ayacucho, Huancavelica (provincias de Churcampa, Acobamba, Casrovirreyna, Pampas), Junín (selva central), Apurímac. Tiene una mayor incidencia en los poblados del sur de Huamanga y poblados situados en el valle del río

Apurímac y Ene (distritos de Sivia, Llochegua, Santa Rosa, San Francisco, Palmapampa, Pichari y Quimbiri).

En cuanto a propietarios de la emisora, es un accionariado de cinco personas, el presidente cuyo directorio es Humberto Sapaico Salazar; las otras tres personas son miembros de la familia Sapaico, y la cuarta persona sería, según la misma emisora, “un Asesor de Ministro” del actual gobierno.

5.1.2.1 Contenidos

Para hacer un análisis de los contenidos de los programas producidos y difundidos por Radio Huanta 2000 y correlacionarlo con su impacto en la comunidad, escogimos como muestra una emisión del noticiero Radio Periódico 2000, programa que se transmite de lunes a viernes en doble horario: 12:00 am -1:00 pm y 7:00 pm -8:00 pm. En este último horario los comuneros suelen estar en sus casas, después de haber recogido al ganado. La emisión que tomamos como muestra para analizar sus contenidos es, al igual que el programa *Kalpanchanakusun*, correspondiente al 9 de mayo de 2003.

El equipo del programa está integrado por Rómulo Huamán Pavis (dirección y conducción), Carlos Enrique Buendía Aguilar (Jefe de informaciones) y Alberto Arce Leandro (editorialista).

El noticiero presenta cuatro elementos de estructura: Presentación, Publicidad, Noticias e informaciones de interés general e Información deportiva. Excepto la Publicidad, todos los

elementos se presentan una sola vez; la Publicidad aparece en cuatro segmentos, cortando a los espacios informativos.

La Presentación. El programa se inicia con una cuña, donde aparece un fondo de música instrumental, y una voz masculina con eco dice: “Desde el centro de noticias de Radio Huanta 2000 presentamos a Radio Periódico 2000, prensa joven, objetiva e imparcial; bajo la conducción y dirección de Rómulo Huamán Povis, Jefe de informaciones: Carlos Enrique Buendía Aguilar, editorialista: Alberto Arce Leandro, y una red de reporteros y corresponsales” (sigue un espacio breve cubierto por otra música similar, pero más lenta). Este elemento es el menor de todos, por el espacio que cubre: un minuto como promedio.

La Publicidad. Este elemento se presenta cuatro veces, cortando los espacios informativos y ocupando tres segmentos, cada uno con una duración promedio de tres minutos. El avisaje colocado en estos segmentos presenta a su vez algunas “pastillas” grabadas, publicidades pagadas seguramente con cierta anticipación. Encontramos la publicidad del negocio “Larquis” SRL, que vende artículos de escritorio y da servicios de anillado, encuadernado y otros similares; del Instituto Pedagógico Público “José Salvador Caveró” y la emisora misma, que organizarán un mundialito de fútbol para escolares; del Centro de Enseñanza Ocupacional Privado “ABC Sistemas”, que ofrece una formación en informática y otras especialidades; del Recreo Campestre “Villa Ildaura”, que ofrece comida y esparcimiento; finalmente, de un grupo de cómicos ambulantes proveniente de la Capital, que anuncia un espectáculo por el día de la madre. Los productos y servicios ofrecidos son evidentemente para quienes viven o puedan ir a la ciudad de Huanta.

Noticias e informaciones de interés general. Es el elemento mayor del programa, dura más de media hora. Las informaciones que en esta muestra analizada se difunden y comentan son varias y de manera variada, con entrevistas, alocuciones y comentarios de los periodistas, y “pase directo” a los protagonistas de la noticia. Mencionamos las más importantes. Primero, el anuncio de una serie de actividades programadas por la Municipalidad Provincial de Huanta e instituciones educativas de la ciudad con motivo del día de la madre; segundo, un comunicado del Comando Militar de la Base Contrasubversiva de Huanta (Cuartel Castropampa) que convoca a todos los comités de autodefensa (rondas campesinas) de la provincia a una reunión para tratar puntos de interés de los ronderos; tercero, la visita del doctor Jorge Alberto Angulo, miembro del Consejo Nacional de la Magistratura a la ciudad de Ayacucho, y cuarto, la noticia de la muerte en Lima de Alejandro Flores “el Joti”, torero huantino.

Información deportiva. Es otro segmento casi tan grande como el anterior, sirve para dar cuenta de los resultados o preparativos de los campeonatos de fútbol y la situación de los diferentes equipos huantinos participantes dentro de la liga provincial de Huanta y otras ligas distritales menores, como la del distrito de Santillana. No se promociona otro deporte que el fútbol. Con este espacio se cierra el programa, es decir no hay una cuña de despedida.

La temática del programa es de tipo local, tanto en las informaciones como en la publicidad. En este sentido, la orientación del programa es hacia la provincia de Huanta. Por lo demás, la conducción no es muy profesional, sobretodo cuando se hace el “pase directo” a los protagonistas de la noticia, que hablan hasta cansarse y de manera demasiado explícita como si tuvieran todo el tiempo del mundo.

5.1.2.2 Impacto en la comunidad

Para apreciar el impacto de Radio Huanta 2000, tenemos algunos datos. Primero, la información que proporciona el cuadro XV (ver pág. 137), donde al responder a la pregunta ¿Cuál es su programa radial favorito?, el segundo lugar lo ocupa la respuesta “Noticias” (17.0%) y el tercer lugar, la respuesta “Noticias y canciones” (12.0%).

Radio Amauta no le da mucha importancia a las noticias de interés general, salvo las que se vinculan a congregaciones evangélicas. En este sentido, cuando los comuneros hablan de noticias se están refiriendo al noticiero de Radio Huanta 2000, que toca noticias de interés general, algunos importantes para las organizaciones alto andinas como, por ejemplo, los comités de autodefensa. Otro detalle, los evangélicos al referirse a sus canciones utilizan la denominación “cánticos religiosos” o simplemente “cánticos”, de manera que cuando dicen que sus programas favoritos son “Noticias y canciones” se están refiriendo mayormente a los programas de Radio Huanta 2000, aunque no hay que descartar la posibilidad de que un sector pueda estar refiriéndose a los programas hechos por terceros que también se transmiten por Radio Amauta, como es el caso de *Paqu uywaqpa simin*, producción de PRODES que tiene un micronoticiero y algunos segmentos musicales del género huayno.

Podemos deducir de todo esto que el público nuclear de Radio Huanta 2000 en la comunidad está integrado básicamente por oyentes católicos. Pero considerando que las respuestas “Noticias” y “Programas evangélicas” suman un 70.0%, que excede al segmento del 25% de la

población de la comunidad que es católico, debemos concluir diciendo que hay un 30.0% de los oyentes de Radio Huanta 2000 que son evangélicos, personas que seguramente añoran parte de las costumbres tradicionales de la comunidad, como el gusto por el huayno.

CUADRO XVIII

¿Qué opina de los programas radiales de música folklórica que llega a la comunidad?	Porcentaje
Les gusta todo	38.0 %
No les gusta	38.0 %
No opina	24.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Refiriéndose más específicamente a los programas con música folklórica, este cuadro presenta datos que podrían poner en discusión lo señalado al comentar los resultados del cuadro XVII, pues vemos cómo el 38.0% afirma que “acepta todo”, frente a un 38.0% que rechaza a los programas con música folklórica. ¿Pero qué quiere decir la respuesta “les gusta todo”? Sin duda, dentro de esta respuesta tan genérica hay una tendencia a aceptar a dichos programas, pero aceptación no significa necesariamente una sintonía y un consumo significativos, debe haber detrás de esta respuesta dos sectores: uno conformado por católicos y algunos muy pocos evangélicos, que consumen tales programas; y otro, conformado por evangélicos, quienes aceptan en cierta medida tales programas, pero que sólo los sintonizan ocasionalmente.

Cuando los comuneros opinan sobre los programas radiales con música folklórica se están refiriendo, evidentemente, a los transmitidos por las emisoras Huanta 2000, Radio Amauta y Radio Quisillaccta; las tres son las únicas emisoras ayacuchanas que de alguna manera tienen programas radiales con música folklórica. Pero, considerando que Radio Quisillaccta llega con muchas dificultades por limitaciones técnicas de la propia emisora a la comunidad de Occollo-Azabrán y casi no lo sintonizan, y Radio Amauta no tiene programas radiales exclusivamente musicales, sólo queda Radio Huanta 2000, cuyos programas musicales básicamente folklóricos son sintonizados por el 38% de los radio oyentes de la comunidad.

6.0 La Oralidad en la Comunidad de Occollo-Azabrán

La comunicación oral, entendida ésta como la forma verbal de relacionarse con otra persona, es la característica fundamental de toda cultura ágrafa (sin escritura). La cultura que se desarrolla en las comunidades alto andinas del Perú, por ejemplo, se caracterizan básicamente por ser ágrafas. Según Joseff Estermann: “Para el runa andino la experiencia vivencial se expresa a través de un sinnúmero de medios y formas: el modo de vivir, la organización del trabajo, la estructura social de la familia, del ayllu, del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad. Estas expresiones en su mayoría son ágrafas, porque la escritura como medio de expresión e interpretar las experiencias vividas para el runa andino no es el instrumento predilecto”⁷⁷.

En la comunidad de Occollo-Azabrán, la oralidad es la forma comunicativa de primer orden que garantiza la unidad y la vida en común (colectivismo) de los comuneros, la cual se expresa

⁷⁷ ESTERMANN, Joseff. La Filosofía Andina. Primera edición. Ediciones Abya- Yala, Quito, 1998. Págs. 66-67.

fundamentalmente a través de la lengua “runasimi”. Así, la comunicación fluye de diverso modo de acuerdo a la valoración que se hace de los individuos, en función a los valores del respeto, la confianza y el cariño. Los comuneros, por ejemplo, valoran mucho a los ancianos por la sabiduría o conocimientos que guardan sobre diversos aspectos de la vida. A nivel interpersonal, la comunicación se da con algunos temas recurrentes asociados a las principales necesidades sobre todo de índole relacional como es la cortesía, el respeto a las personas y a las normas. La forma de comunicarse que tienen los comuneros de Occollo-Azabrán es con mucho cariño y respeto. El tono para hablar es dulce y cortés, sobre todo en las mujeres. Dentro del núcleo familiar se acentúa mucho más el trato cariñoso de los padres hacia sus hijos y de los hijos hacia sus padres; es el momento, también, en que los esposos pueden platicar de lo que más les interesa. También podemos destacar en la comunicación oral la ventaja que tienen los varones en relación a las mujeres para intercambiar sus experiencias y dialogar más. Esto ocurre porque las mujeres pasan el día, prácticamente, solas dedicadas al hogar y al cuidado de los hijos, al pastoreo o al hilado de la fibra de alpaca; mientras que los varones aprovechan las asambleas, los viajes interzonales y las faenas comunales para socializar e interactuar más entre ellos mismos. En cuanto a la forma que tienen los comuneros de relacionarse con los representantes de las instituciones del Estado u ONGs que llegan a la comunidad por primera vez, ésta se da con cierta horizontalidad, no tiene mucha fluidez y existe la desconfianza. Los comuneros expresan cierta timidez y evitan el diálogo, pues en la mayoría de los casos los profesionales se dirigen a ellos en castellano y no en su lengua, haciendo más difícil la comunicación. Todo lo contrario ocurre cuando los profesionales de las instituciones y ONGs están permanentemente en la comunidad y hablan su lengua, conocen de su cultura y sienten aprecio por los comuneros, entonces la comunicación es más fluida y

directa, el trato asequible y donde la confianza permite el diálogo ameno y la buena convivencia.

7.0 La lengua Runasimi

En el departamento de Ayacucho el runasimi es la lengua con la cual prefieren comunicarse la mayoría de sus habitantes, ya sea en el área urbana o rural; el castellano es la segunda lengua que más se utiliza. Así lo demuestra el último censo de Población y Vivienda realizado en Ayacucho el 11 de julio de 1993, el cual registró en el departamento de Ayacucho un total de 297,727 personas que hablan runasimi y un total de 120,139 personas que hablan castellano. Mientras que en la provincia de Huamanga se registró un total de 81,468 personas que hablan runasimi y un total de 58,695 personas que hablan castellano.

En la comunidad de Occollo-Azabrán, los comuneros tienen como lengua materna al *runasimi*. Se trata de la variante dialectal conocida como Ayacucho-Chanka y que se habla en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Ahora bien la lengua que hablan los comuneros de Occollo-Azabrán es, a su vez, una variante subdialectal del citado dialecto. El argumento es que hay una serie de palabras que usan y que no se emplean en las otras ecozonas, se trataría de la variante subdialectal *sallqa*⁷⁸.

Los comuneros utilizan muy poco el castellano. En las escuelas los hijos de los comuneros aprenden sus lecciones en castellano por eso la utilizan, también cuando bajan a la ciudad. Pero incluso cuando están en la ciudad, la mayoría prefiere hablar en *runasimi*. Un joven

⁷⁸ PRODES-OXFAM AMÉRICA. Paquchiru Takikuna. Cacionero alpaquero tradicional del Norte Ayacuchano. Ayacucho, 2003. Pág. 10.

dirigente informó: “O sea que cuando hablamos de eso, en las oficinas algunos profesionales no entienden quechua y entonces hablamos en castellano y con los que entienden hablamos en *runasimi*”.

8.0 Origen del “Quechua”

Respecto al origen de la lengua “quechua” existen dos tesis muy importantes que indican su procedencia: la del destacado lingüista peruano, doctor Alfredo Torero y la del doctor David Samanez Flores.

En cuanto a la tesis del doctor Alfredo Torero, ésta señala que el quecha se originó en Chíncha (Lima) y luego se extendió al Cuzco. En su hipótesis expone que: “Como resultado de largos siglos de relación socioeconómica múltiregional en los Andes, las variedades Chinchay del quechua y tal vez algunas variedades Yungay todavía no tan distantes de aquellas se habían convertido en el vehículo de comunicación más importante que cualquier otro: la “lengua verdaderamente general” la llamarían los cronistas. Hacia 1530 (año cero preconquista), se empleaba desde el centro de Chile y el noroeste argentino hasta Ecuador y quizá el Sur de Colombia y hasta orillas del río Amazonas (donde Orellana, el descubridor del gran río, se entendió pocos años después por medio del quechua con algunos pueblos ribereños). El grado alcanzado por su expansión era tal que, según el cronista Fray Martín de Morúa, el Inca Huayna Cápac se vio en la necesidad de adoptarlo como lengua del imperio Cusqueño...” Al respecto Gorki Tapia aclara que el quechua era la lengua general no porque haya sido la más hablada por todos sino porque fue la más extendida y difundida⁷⁹.

⁷⁹ TAPIA, Gorki. La Comunicación Cara a Cara en la Lucha del Campesinado Cusqueño por la Tierra (Cusco 1958-1964) Instituto de Investigaciones Humanísticas. Lima, febrero de 2004. Pág. 21.

Por su parte, la tesis del doctor David Samanez Flores, afirma que el quechua se originó en el Cuzco y de ahí se expandió hacia la costa. En su tesis sostiene que: “... en la época cerámica (De 1,0000 años a.c. a 1,533 de.c.) en Marcavalle (Qosgo) se sintió la imperiosa necesidad de unificar las diversas hablas y desarrollar una lengua común, y éste habría sido el proto quechua. Esta lengua habría pasado a Chanapata, donde maduró, se enriqueció y empezó a expandirse. Los 3 estados regionales Qotakalli., Killki y Lucre heredaron el quechua, la enriquecieron con su uso y con contacto con el Puquina, el Aymara y otros idiomas. Para Samanez Flores, el gran estado Inka heredó el quechua ya maduro, la cultivo a tono con su nivel y la expandió en sus conquistas”⁸⁰.

9.0 El Monolingüismo quechua y el Bilingüismo quechua-castellano

Las comunidades altoandinas del departamento de Ayacucho siempre se han caracterizado por ser monolingües, es decir por utilizar básicamente como medio de comunicación la lengua quechua o runasimi. Sin embargo, en la actualidad se observa como el “monolingüismo quechua” va en retirada y por su parte avanza el “bilingüismo quechua-castellano” en la mayor parte de las comunidades de la puna ayacuchana. Por ejemplo, en la comunidad de Occollo-Azabrán un factor que favorece el desarrollo del bilingüismo es la existencia de la carretera La Vía de los Libertadores, una vía de comunicación vital que permite el intercambio social y cultural con las ciudades y los pueblos. Otros dos factores importantes es la enseñanza que se les imparte a los niños en las escuelas a través del idioma castellano y la presencia de ONGs que impulsan el desarrollo y la comercialización de sus productos hacia las ciudades, favoreciendo en los comuneros el aprendizaje del castellano.

⁸⁰ *Ibid.* Pág. 22.

Esto lo confirma Omar Arias, coordinador local de Pro alpaca-CONACS en Ayacucho Norte, quien afirma que gran parte de estas comunidades quechua hablantes de la zona norte como Paras, Vinchos y una parte del distrito de Chuschi, ahora dominan el castellano más de la mitad de la población, gracias a la Vía Los Libertadores y a la enseñanza en castellano que brindan los maestros en las escuelas.

En la comunidad de Occollo-Azabrán los comuneros bilingües que hablan quechua y castellano, prefieren el quechua para comunicarse. En algunas comunidades como Puquio, por ejemplo, es a la inversa, la gente prefiere comunicarse más en castellano que en su lengua madre, el quechua.

Que esté avanzando el bilingüismo quechua–castellano en las comunidades ayacuchanas de altura es un hecho, pero lo que si se advierte es que los campesinos prefieren comunicarse fundamentalmente en su lengua madre; lo cual es importantísimo, pues de otro modo el quechua estaría en peligro de extinguirse sino se la usara. Y es que como afirma Gorki Tapia: “Las lenguas se hacen y se desarrollan cuando son habladas y mueren cuando entran en el cuarto oscuro del silencio”⁸¹.

Mediante la entrevista tipo encuesta, encontramos los datos siguientes que esclarecen aún más lo anteriormente manifestado. Ante la pregunta sobre la lengua que hablan los comuneros, se planteó tres alternativas, y estos fueron los resultados.

⁸¹*Ibid.* Pág. 46.

CUADRO XIX

Lenguas que se hablan en la comunidad	Porcentaje
Habla sólo runasimi	53.0 %
Habla runasimi y castellano	47.0 %
Habla solo castellano	----

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

Evidentemente, todos los comuneros hablan el *runasimi*, de eso no hay duda, pero lo que puede hacernos plantear dudas es que el 53.0 % sólo sepan hablar runasimi. De repente esto no sea exacto, porque sabemos por las fuentes secundarias que todos los comuneros entienden algo de castellano. La segunda opción parece más realista. No es llamativo el hecho de que ninguno haya planteado la tercera opción, el monolingüismo castellano puesto que en la actualidad hay una tendencia hacia el bilingüismo runasimi-castellano, no sólo por el hecho de que la enseñanza en las escuelas se imparta en castellano sino también porque los comuneros ya no viven tan aislados como antes, hay una constante comunicación con la ciudad por diversos motivos que los obliga a aprender el castellano. Lo que si se advierte en ellos es que prefieren hablar en su lengua runasimi.

10.0 Lengua, Sociedad y Cultura

Sostiene Torero que hay una íntima y compleja relación entre lengua y sociedad. Dice Torero: “Cada lengua específica ha sido acondicionada históricamente por la práctica de una colectividad determinada de modo de tornarla apta para transmitir todos los aspectos

materiales y espirituales de su cultura, tanto los recibidos por tradición cuanto los resultantes de la interacción actual de sus miembros”.

“De allí la adhesión que los integrantes de un grupo humano dado (tribu, nacionalidad, nación, comunidad, clase social) sienten por el idioma o, más precisamente, por la variedad lingüística, geográfica o social que emplean, ya sea de manera exclusiva o con mayor frecuencia y espontaneidad si son bilingües”.

“El idioma es un factor de autoidentificación que es percibida frente a otras como que mejor expresa la vida humana en todas sus facetas”⁸².

Para el estudio de las sociedades cada vez es mayor la importancia de la lengua. Dice el doctor torero:

“Antropólogos y lingüísticas suelen hoy manejar en especial los criterios de cultura y lengua en vinculación entre sí, aunque privilegiando como guía en sus clasificaciones el criterio de la lengua más específico que el de cultura: al ser la lengua el vehículo de comunicación entre los miembros de cualquier grupo humano, se constituye en uno de sus más importantes rasgos cohesionadores y el que permite determinar la extensión geográfica y la continuidad histórica de una comunidad, si ésta es capaz de autoreproducirse física y culturalmente. Háblase, por eso, de “grupo etnolingüísticos” más que de “grupos étnicos” a secas”⁸³.

Lo que afirma Torero, acerca de la importancia de la lengua en el estudio de una sociedad, bien se puede explicar con lo que sucede muchas veces con las grandes Ongs u otras instituciones que trabajan interesantes proyectos de desarrollo en las comunidades de altura, y

⁸² *Ibid.* Pág. 18.

⁸³ *Ibid.* Pág. 41.

simplemente fracasan porque sus profesionales no saben hablar el idioma de la población beneficiaria y mucho menos conocen de sus costumbres y formas de vida de los comuneros. Cosa contraria ocurre cuando los profesionales saben la lengua y conocen la cultura de la población beneficiaria. Por ejemplo, en la comunidad de Occollo-Azabrán la ONG PRODES, que viene desarrollando desde 1998 proyectos de desarrollo social y afirmación cultural, tiene mucho éxito porque la mayoría de sus profesionales hablan el idioma quechua y conocen lo más importante de la cultura de los comuneros.

CAPITULO IV

LA SECTA EVANGÉLICA “ASAMBLEAS DE DIOS”

1.0 Historia del término “secta”

La definición técnica del concepto “secta” comenzó con los trabajos del sociólogo alemán Max Weber, el cual definió secta en oposición a la iglesia. Esta última acoge al santo y al pecador, al justo y al injusto, en contraste con la secta que sólo acepta adeptos comprometidos.

“Este término ya existía en el judaísmo. Eran las facciones que se alejaban de las tradiciones rabínicas. En el Nuevo testamento San Pablo utiliza el término háiresis (grupos adversos) en oposición a “Ekklesía”. En la raíz latina seque=seguir aquel que sigue a un maestro particular, o sectare=cortar, aquel grupo que se desprende o se separa de una iglesia madre. Antiguamente se denominaba secta a todo grupo cismático y herético. Ahora el concepto secta denota algo peyorativo, que roza con el fanatismo y el desequilibrio. Por la complejidad del tema se le denomina Movimiento Religioso Contemporáneo”⁸⁴.

⁸⁴ Lic. José Luis Guadalupe. Las Sectas en el Perú. www.catholic-church.org/mscperú/biblioteca/secta/guadalupe_sectas_perú.htm -65k

2.0 Origen de las sectas

Las diferentes sectas religiosas, que existen actualmente, tienen su origen en la Reforma de la Iglesia Católica que lideró el monje alemán, Martín Lutero en el siglo XVI. Esa Reforma se llamó “protestantismo”, de donde han emergido un conjunto de sectas religiosas e iglesias independientes, las cuales se diferencian entre sí por particularidades dogmáticas, ceremoniales, rituales y canónicas. Los sacramentos se reducen al bautismo y la eucaristía, la biblia la interpretan a su manera. Cada secta posee sus símbolos de fe, sus autoridades y sus libros sagrados. Las cuatro tradiciones protestantes principales que se formaron tras la Reforma fueron la Luterana (que en la Europa continental se llama evangélica), la Calvinista (o reformada), la Anabaptista y la Anglicana. Las cuatro coinciden en su rechazo a la autoridad del Papa y en la importancia que le conceden a las doctrinas bíblicas así como a la fe individual⁸⁵.

El término protestante se otorgó a los seguidores de Lutero después de realizarse la segunda dieta de Espira en 1529. Fueron seis luteranos y los dirigentes de 14 ciudades libres de Alemania quienes firmaron una protesta, manifestando su disconformidad y reafirmando con ahínco en su fe, con lo que los luteranos se hicieron conocidos como protestantes. El término ha ido asociándose cada vez más a las iglesias que no son católicas como la ortodoxa y otras iglesias de la tradición oriental⁸⁶.

Si bien es cierto que del protestantismo se forman un conjunto de diversas sectas e iglesias independientes, las iglesias evangélicas actuales, sin embargo, no tienen el corte de las iglesias

⁸⁵ ROJAS FLORES, Julio. Espiritualidad y Religión en la Comunidad de Ingahuasi del Perú.
<http://www.monografias.com/trabajos5/inga.shtm/>

⁸⁶ *Ibid.*

protestantes históricas clásicas que nacen en la Reforma. El Evangelismo surge como un movimiento de avivamiento dentro del protestantismo clásico, sobre todo del Anglicanismo⁸⁷.

3.0 Tipos de Sectas

En la actualidad existen infinidad de sectas y con caracteres diversos, entre las que se puede encontrar aparte de las sectas religiosas, sectas de salud, sectas psicológicas, sectas políticas, sectas de ovnis, sectas de mujeres liberales y separatistas, sectas de dietas, sectas filosóficas, sectas satánicas, por mencionar algunas. En cuanto a las sectas religiosas, éstas varían desde grupos relativamente benignos, hasta otros cuyos antecedentes están repletos de asuntos ilegales, incluyendo el asesinato⁸⁸. Tal es el caso de la secta “El templo del Pueblo” cuyo líder, Jim Jones, causó el suicidio de 913 ciudadanos norteamericanos en la ciudad de Guyana el año de 1978. Lo que sucedió en Estados Unidos, evidentemente, puso al descubierto la tremenda influencia que ejercen los líderes de las sectas sobre las personas y cómo éstas se vuelven vulnerables frente a lo irracional y al fanatismo hasta el punto de perder la familia, el trabajo y en el peor de los casos, la vida.

Las sectas más difundidas y numerosas son las de carácter religioso, encontrándose básicamente tres tipos, según afirma Manuel Marzal: las evangélicas (centradas en la conversión personal); los pentecostales (centradas tanto en la conversión personal como en la curación por la fe) y las escatológicas (centradas en la espera del inminente fin del mundo)⁸⁹.

⁸⁷ Lic. José Luis Pérez Guadalupe. Las Sectas en el Perú. www.catholic-churchu.org/mscperu/biblioteca/secta/guadalupe_sectas_peru.htm -65k

⁸⁸ Sectas Destructivas. Definiciones y Metodologías de Análisis. Sectasorg. www.sectas.org/sectas peligrosas. Htm -57k

⁸⁹ ANTROPOLÓGICA 14/PUC. Un siglo de investigación de la religión en el Perú. Manuel Marzal. www.Pucp.edu.pe/eculpub/reviistas/antrop/marzal.htm/ -58k

De los tres tipos mencionados, los pentecostales han crecido con mayor éxito en América Latina y los EE.UU. Su formación data del año 1906, tiene su origen en la iglesia pentecostal fundada en Azusa Street, Los Angeles California, por el afroamericano William J. Seymour.

Los pentecostales son diversos grupos de cristianos evangélicos que surgieron en los últimos años del siglo XX. Más que una sola denominación religiosa y eclesiástica, el término pentecostales se refiere, en forma genérica, a toda una familia de iglesias muy semejantes en doctrina, en la forma de adoración y en los métodos del trabajo espiritual y misionero. Se les conocen con nombres diferentes, pero todos ellos ponen énfasis principalmente en dos doctrinas: el bautismo del Espíritu Santo y los dones espirituales⁹⁰.

Son muchas las organizaciones evangélicas de los pentecostales en el Perú, las cuales se hallan afiliadas al Concilio Nacional Evangélico del Perú, como Las Asambleas de Dios del Perú, Iglesia Evangélica Pentecostal de Jesucristo, Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú, Asociación Iglesia Pentecostal Autónomas y otras más.

4.0 Llegada de las sectas evangélicas al Perú

La llegada de las sectas evangélicas al Perú se inicia durante la colonia: “Podemos mencionar que, durante la colonia el protestantismo aparece como un fenómeno de marginación. Ya sabemos que estaba prohibido para los extranjeros venir a la América Española, y los mecanismos que se daban para ello no eran los más adecuados. Como sabemos, España no permitía la entrada de la reforma religiosa a su reino; al contrario, va a

⁹⁰ PENTECOSTECES.

www.meta-religión.com/religiones_del_mundo/cristianismo/denominaciones/pentecosteces.htm/ -29k

perseguirlas y a combatir las. Los reyes católicos recién habían expulsado de sus dominios a los moros, y con ello la influencia mahometana. La persecución a los Judíos se hacía cada vez más fuerte; entonces con la “nueva secta” de Lutero y sus secuaces, se daban las condiciones propicias para el fortalecimiento del santo oficio de la Inquisición (...) Los énfasis de misión fueron el deseo de ciertos protestantes que trataron de llegar a estas indias con el propósito de dar buenas nuevas; quizás algunos se embarcaron secretamente. Esta preocupación llegó al rey Felipe, quien expidió una cédula real contra estos predicadores disfrazados”⁹¹.

La Santa Inquisición, reforzada durante la Contrarreforma y administrada por la orden de los Jesuitas, se encargó de perseguir tenazmente a los protestantes que llegaban al Perú. El primer mártir del protestantismo en el Perú fue Matero Salado. Él empezó a difundir la fe evangélica pero al ser descubierto, la inquisición lo sometió a las torturas más espeluznantes. Murió quemado vivo en los primeros autos de Fe del año 1573⁹².

Con la llegada de San Martín al Perú en 1820 y la naciente república, llegan misioneros protestantes como Diego Thomson (1822) y Francisco Penzotti (1886). A partir de 1900, se hace evidente la aparición de misioneros protestantes evangélicos. El primer misionero evangélico que llega al Perú en 1910, fue Humberto Gragin. Es importante mencionar que por aquella época muchos evangelistas o protestantes sufrieron persecuciones por parte de la iglesia católica debido a que en la Constitución Política del Perú no se contemplaba la libertad

⁹¹ GUTIERREZ SÁNCHEZ, Tomás. Los Evangélicos en Perú y América Latina. Ediciones, 1997. Archivo Histórico del Protestantismo Latinoamericano. Lima-Perú. Págs. 30-31.

⁹² HUAMÁN PUMAYALLI, Santiago. Historia del Movimiento Pentecostal en el Perú. Editorial El gallo de Oro. Lima-Perú, 1982. Pág. 14.

de culto⁹³. A pesar de ello los protestantes evangélicos continuaron llegando para expandir su fe. Así, en 1916 llega al Perú, Juan Ritchie, un evangélico de origen escocés, quién se encargó de realizar el primer sínodo con las distintas congregaciones evangélicas existentes en ese entonces, para luego de tres sínodos fundar la Iglesia Evangélica Peruana, que en la actualidad es una de las denominaciones con mayor número de miembros.

En las primeras décadas del siglo XX el movimiento evangélico se presenta como toda una institución bien constituida y organizada, ya no está a cargo de precursores extranjeros, sino de denominaciones peruanas, como la Iglesia Evangélica Peruana, Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia Bautista, Iglesia de los Peregrinos, Iglesia Nazareno, Iglesia Pentecostal, Asambleas de Dios.

La llegada de los evangélicos al Perú, como ya se ha mencionado, fue desde un principio motivo de controversia para la iglesia católica. Un caso que muestra el conflicto entre evangélicos y católicos es lo que ocurrió en Huancavelica: “El 5 de julio de 1959 se suscitó otro acto vandálico de parte de la iglesia católica romana, cuando la hermandad de la ciudad se encontraba reunida en el templo en la casa del hermano Esteban Trucio, en el barrio de Asunción. Se presentaron hombres y mujeres como los bárbaros Atila respirando olor a muerte, y se lanzaron sobre la hermandad indefensa al grito de “viva maría y mueran los diablos protestantes”. Quitaron las biblias, los himnarios, las guitarras, al mismo tiempo que hartaban con insultos groseros. Era pues un verdadero vandalismo. Unos apedreaban, otros

⁹³ Rojas Flores, Julio. Espiritualidad y Religión en la Comunidad de Inga del Perú. <http://www.monografias.com/trabajos5/inga/inga.shtm/>

golpeaban con los puños y los pies, mientras los demás reventaban cohetes y coheteillos que daba la impresión de una frenética fiesta.

Aunque parezca increíble, el cura y el obispo, había movilizó a la masa campesina con la consigna de quemar el templo y matar a los protestantes que había en esa ciudad como “castigos de Dios”⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de la represión que han sufrido y sufren actualmente las numerosas sectas por parte de la iglesia católica, éstas continúan creciendo exitosamente y los adeptos también. La forma vertiginosa como se propagan obedece a todo un sistema bien organizado y estructurado que manejan sus líderes o pastores.

5.0 La secta “Asambleas de Dios”

La secta “Asambleas de Dios” son la denominación religiosa pentecostal más grande del mundo, surgieron de un movimiento de avivamiento espiritual a comienzos de 1900. Sus orígenes se remontan al día del Pentecostés, cuando Jesús ofrece a sus apóstoles el “espíritu santo”. La organización se formó en Hot Springs, Estado de Arkansas en los EE.UU, en 1914. La sede principal se encuentra en la ciudad de Springfield, Missouri.

En 1917 llega la secta al Perú. Tiene su sede principal en la ciudad de Huamanga, Ayacucho. Actualmente cuentan con 3,700 iglesias a nivel nacional y 5000 ministros.

⁹⁴ *Ibid.*

Consideran a Jesucristo como único jefe de la iglesia. No reconoce a un hombre como representante de Cristo en la tierra, sino al Espíritu Santo. Creen en la segunda venida de Cristo. Consideran la Biblia como única fuente de revelación. Ser cristianos para ellos significa aceptar a Cristo en sus vidas como su único salvador⁹⁵.

5.1 Llegada de la secta “Asambleas de Dios” a la comunidad

A partir de la década del 60, a las comunidades campesinas de la puna ayacuchana llegaron distintas iglesias (nuevas iglesias o sectas), caracterizándose algunas por ser radicales y otras conservadoras en su doctrina.

A la comunidad de Occollo-Azabrán los evangélicos llegaron a través de la secta “Asambleas de Dios”. Esto ocurrió a fines de la década de los 70’, cuando se iniciaban los primeros enfrentamientos entre Sendero y los militares. Esta secta supo aprovechar muy bien la coyuntura de la guerra para expandir con gran éxito su doctrina. Es así que desde hace veinte años, existe en la comunidad la mencionada congregación religiosa evangélica. Según los informantes, al principio los evangélicos eran muy escasos, pero fueron avanzando conforme se complicaba la situación política y social en la zona, como consecuencia de la guerra desatada por Sendero Luminoso. Es curioso, en los momentos más duros, que se dan a mediados de la década de 1990, es cuando los evangélicos avanzan en la comunidad hasta casi el 95%, y en la medida en que se morigera el proceso de violencia subversiva y se va entrando en una etapa de post guerra, a fines de esta década, comienza un proceso de retorno al catolicismo por parte de algunas familias. En la actualidad, los evangélicos son

⁹⁵ *Ibid.*

aproximadamente el 80% de la comunidad, y el resto son católicos. La fe evangélica sirvió como soporte ideológico de la resistencia de los occollinos, en una etapa en que la fe católica tradicional, relajada desde hace mucho tiempo, dejaba de ser funcional para explicar y plantear soluciones frente al problema sociopolítico. La fe evangélica, inspirada básicamente en el Antiguo Testamento bíblico, del Dios guerrero y castigador, encajó plenamente entre los altoandinos. Con esta fe militante, y concibiendo a los subversivos como “soldados del diablo”, los altoandinos resistieron exitosamente, en la medida en que a falta de una logística militar apropiada y recursos económicos plantearon la fuerza impulsora de una ideología. Pero esta ideología se caracteriza por su intolerancia con otras formas de fe y con prácticas que no encajan en su concepción, puede ser fundamental en tiempos duros, no necesariamente en épocas de paz social. Esta puede ser la explicación de porqué muchos occollinos al cese de la guerra comenzaron a retornar a su antigua fe católica.

Como se menciona líneas arriba, el 80 % de la población de la comunidad es evangélica y vive su vida, conforme a los lineamientos dictados por la doctrina e ideología religiosa de la secta “Asambleas de Dios”. Esto en desmedro de la religión católica y también de la tradición autóctona, en la medida que la congregación religiosa evangélica está empeñada en erradicar toda forma y práctica de fe diferente.

En nombre de Dios la secta evangélica “Asambleas de Dios” se ha posecionado de la comunidad de Occollo-Azabrán para causar divisionismos, cambios culturales y nuevos comportamientos entre sus habitantes. Las consecuencias se advierten en el atraso de la comunidad y en la apatía o dejadez de la mayoría de los comuneros que profesan la nueva religión evangélica. Juana Huamanllalli (curandera, 60 años), una de las pocas católicas en la

comunidad, refiere con tristeza como la llegada de los evangélicos comenzó a cambiarlo todo: “Solo nos hablaban bonito vamos a alabar a Dios y sus vidas cambiaran hermanos, ya no tendrán hambre, renuncien al pecado. Entonces muchos escucharon de eso y se volvieron evangélicos, luego ya no querían participar ni se interesaban por nada de nosotros”. En efecto, muchos comuneros se convirtieron a la nueva religión creyendo encontrar solución a sus problemas personales, pero lo cierto es que sus problemas sólo se han incrementado. Si antes se preocupaban por asegurar la alimentación de su familia y colaborar con el desarrollo de la comunidad, ahora su preocupación se hace extensiva a la del Pastor y el templo, pues tienen que tener preparadas las ofrendas, la primicia, el diezmo y asistir de forma obligatoria y diaria al templo, donde les inculcan la doctrina, quitándoles muchas horas al cuidado de sus animales y otras labores importantes para su subsistencia. En cuanto al comportamiento de los comuneros, éste se ha visto afectado por la indiferencia que asumen frente a los problemas de su comunidad; viven realmente resignados, esperando que, de vez en cuando, la ayuda les llegue de las instituciones externas. Por otra parte, la discrepancia entre católicos y evangélicos, por profesar diferentes religiones, ha provocado el divisionismo entre comuneros. Divisionismo que rompe con la unidad que existía a nivel de toda la población y que permitía el trabajo mancomunado entre todos y para beneficio de todos. De ahí el atraso de la comunidad y el reflejo de la actual crisis.

5.2 La organización católica y de tradición autóctona

Hasta antes de la llegada de los evangélicos a la comunidad la religión hegemónica era la católica, religión que impusieron los españoles en todo el Perú durante la Colonia, paralelo a un proceso sistemático de destrucción de la religión autóctona, uno de cuyos momentos más

recordados es la represión del Taki Onqoy, movimiento de resistencia socioreligiosa, en el sur de la región de Ayacucho, entre 1569 y 1572, donde se “extirpan idolatrías” en un intento por desaparecer el culto a las deidades andinas⁹⁶. Este culto, empero, no desapareció sino que se mantuvo enmascarándose bajo las nuevas formas impuestas por la religión católica, como lo encontramos en la actualidad en muchas comunidades, donde por ejemplo, los católicos andinos sin dejar de rendirle culto a los *apus*, *apusuyos* o *wamanis* (deidades que moran en los cerros) y a la *pachamama* (madre naturaleza), adoran a los santos y al dios bíblico.

Esta forma de culto católico y de tradición autóctona implicaba la práctica de una serie de ritos en las fiestas en homenaje a los diferentes santos. Los informantes dicen que este tipo de fiestas se daban casi permanentemente en torno al templo ubicado en lo que es hoy el barrio de *Ñawpa llaqta* (pueblo antiguo), donde estaba el caserío principal de la comunidad hasta los primeros años de la década de 1980. Eran fiestas que se realizaban con la presencia de las autoridades religiosas.

Debido al proceso de violencia política y a la hegemonía de la secta Asambleas de Dios *Ñawpa llaqta* fue abandonado, y el templo también, aproximadamente en 1983. Ahora están en ruinas. La santa patrona de la comunidad, *mamacha* Mercedes, ha sido guardada en la casa de una de las pocas familias católicas. Actualmente, los católicos se limitan a celebrar una sola fiesta religiosa, la fiesta de la *mamacha* Mercedes, patrona del pueblo, cada 24 de setiembre, y que implica la procesión de la efigie de la santa y una corrida de toros en la plaza de Occollo, pero sin la presencia de las autoridades eclesiásticas. Para darle continuidad a esta fiesta, los

⁹⁶ CAVERO, Ranulfo. Los Dioses Vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy. Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional san Cristóbal de Huamanga (Perú)-Centro de Pesquisa en Etnología Indígena (Unicamp, Brasil), Primera edición, Ayacucho, 2001. Pág. 295.

católicos tienen el sistema de “cargos” o mayordomías. La mayordomía es asumida por una pareja de esposos por cada fiesta.

Es interesante constatar que si bien las fiestas católicas han desaparecido aparentemente con mucha facilidad ante la penetración evangélica, no ha pasado lo mismo con las prácticas religiosas autóctonas. Estas giran en torno a las deidades conocidas como *apus*, *apusuyos* o *wamanis* y *pachamama*, y siguen practicándose, de manera abierta por parte de las pocas familias de católicos y de manera clandestina por parte de algunos comuneros evangélicos que no han renunciado del todo a la fe andina ancestral.

La comunidad era tradicionalmente católica y de tradición autóctona, ahora gracias a la congregación religiosa Asambleas de Dios, la mayor parte de los comuneros practican esta nueva fe, conforme se señala en el siguiente cuadro.

CUADRO XX

Religión	Porcentaje
Evangélicos	75.0 %
Católicos	25.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

En este sentido, debemos señalar que en la comunidad existen estas dos organizaciones religiosas: la católica y de tradición autóctona, y la evangélica. Ambas con relaciones conflictuadas, situación que muy bien se describe en el cuadro que sigue.

CUADRO XXI

¿Siente Ud. que la situación de su comunidad ha mejorado o empeorado con la llegada de los evangelistas?	Porcentaje
No opina	32.0 %
Ha mejorado	29.0 %
Ha empeorado	21.0 %
Sigue igual	18.0 %

Fuente: elaboración propia a partir de la aplicación de la entrevista tipo encuesta (noviembre de 2003).

La respuesta “no opina” que es mayoritaria procede del sector evangélico, que probablemente no haya captado bien el sentido de la pregunta demasiado abierta y prefirió reservarse su opinión. Los que afirman que la situación de la comunidad “ha mejorado” corresponde al sector de los evangélicos que asumen militantemente su fe. Ahora bien, si se suma los porcentajes de las dos últimas respuestas, que pueden o no provenir necesariamente de los católicos, se logra un considerable 39.0 %, que no favorece a la influencia de los evangélicos. Esto podría ser el indicador de cierta inconformidad con esta fe en un sector de sus mismos creyentes.

5.3 Estructura de la secta

La estructura jerárquica de la secta “Asambleas de Dios” se halla formada por el Pastor (jefe de la organización), seguido por el Copastor, Diácono, Diaconisa, Tesorero y Secretario.

-El Pastor o ministro es la máxima autoridad de la congregación evangélica. En la actualidad el señor Delfín Palomino Cancha (45 años) es el Pastor en la comunidad de Occollo-Azabrán.

-Copastor es la persona que apoya al Pastor en el adoctrinamiento y lo reemplaza cuando está ausente.

-El Diácono y la Diaconisa son los que apoyan al pastor en la evangelización. Colaboran también en las reuniones del templo y en la fiesta espiritual.

-El Tesorero es el encargado de administrar el dinero y los bienes de la secta.

-El Secretario se encarga de coordinar junto con el diácono las reuniones en el templo, la fiesta espiritual, los bautizos y matrimonios.

La estructura de la secta evangélica incluye, también, la formación de todo un sistema económico que manejan los representantes de la organización, en especial el “pastor” o “ministro”. Se basa en torno al diezmo, la primicia y la ofrenda. El diezmo consiste en que los creyentes deben separar la décima parte de sus ganancias en dinero, productos o animales, y entregarlo al Pastor; en el caso de los animales, se separa la décima parte de las crías que nacen durante el año, para criarlos hasta cierta edad, luego venderlos y entregar el dinero. La primicia es la cría del ganado primerizo, que debe ser “dedicado a Dios” y entregado al Pastor, quien a cambio orará a favor del dueño del ganado. La ofrenda es el regalo de los feligreses al

Pastor, consistente en dinero, víveres y animales, y que son empleados para preparar comida en la “fiesta espiritual” y para edificar los templos.

Asimismo, tienen un reglamento que todos los feligreses deben cumplir obligatoriamente. En dicho reglamento se establece principalmente: el pago del “diezmo”, la “primicia” y la “ofrenda”; la prohibición a todo aquello que los evangélicos consideran que atenta contra su fe; obedecer a Dios en todo y a su enviado especial el “pastor” o “ministro”.

5.3.1 Doctrina de la secta

La doctrina de la secta “Asamblea de Dios” se caracteriza por su intolerancia, por manipular ideológicamente a sus feligreses a través de discursos que incitan el temor de Dios, la culpa y la vergüenza; así como a cumplir obligatoriamente con todos sus preceptos.

Es una doctrina que impone su ideología sin respetar las costumbres y formas de vida de los que la siguen. Así, de manera muy sutil, les han inculcado a los comuneros evangélicos, el miedo a sus costumbres y prácticas religiosas andinas afirmando que son actos de origen pagano y satánico. Les dicen que los “wamanis” (montañas sagradas), “urqos” (cerros) y “puquios” (manantiales) son demonios, diablos y que adorarlos los llevará al infierno de castigo. Por eso tienen totalmente prohibido realizar el rito del pagapu, referirse a los Wamanis como dioses y hacerles ofrendas.

Si bien es cierto que la secta evangélica, por un lado, le brinda a los comuneros afecto, cariño y les habla del amor de Dios; por otro lado, los llenan de miedos, culpas y obligaciones

que muchas veces los comuneros adeptos no pueden cumplir. Los miedos o temores que infunde la secta tienen que ver con las amenazas que hace el Pastor a sus feligreses acerca del infierno y otros grandes males (enfermedades, muerte) por no obedecer. Dentro de las obligaciones principales están el pago del diezmo, la primicia y la ofrenda así como la asistencia al templo y a las reuniones.

Además, la doctrina evangélica plantea e impone a sus creyentes una moral, fundada sobre algunos imperativos: no beber licor de ningún tipo, no fumar cigarro, no *chakchar* coca, no utilizar curanderos o qampiq ni medicamentos farmacéuticos y condenar a la iglesia católica y a la religión andina. A la religión católica consideran como la causante de los vicios, la envidia y la maldad existentes en la comunidad, y a la religión andina como una herejía “abominable a los ojos de Dios”. Así, vemos cómo en pleno siglo XXI está vigente el proceso de extirpación de idolatrías, cuando la religión evangélica asume la posta dejada por la religión católica y prosigue con la extirpación, hoy por hoy inflexible e implacable, contra la religión y cosmovisión andinas.

6.0 Las estrategias comunicacionales

Para la propagación y adoctrinamiento de los evangélicos en la comunidad de Occollo Azabrán, la secta Asambleas de Dios utiliza tres importantísimas estrategias comunicacionales: la comunicación cara a cara o interpersonal, la comunicación grupal y los programas evangélicos emitidos por Radio Amauta.

Es de resaltar, también, al lenguaje como elemento fundamental en el desarrollo de las estrategias comunicacionales. Lenguaje que los líderes expresan a través de la lengua quechua o runasimi, y la cual dominan muy bien. El dominio del quechua les permite manejar un lenguaje bastante elocuente, ameno y sencillo, que llega con más facilidad a los comuneros. Este peculiar lenguaje o forma de hablar, que se utiliza para adoctrinar y convertir, es el instrumento de persuasión más eficaz para captar adeptos. De ahí que sea muy importante, para la secta, el buen manejo del lenguaje en su contenido y en su forma, es decir, en “lo que se va a decir y cómo se va a decir”. La forma del lenguaje tiene que ver con el tono de voz cortés o amable, dulce o cariñoso, enérgico o severo que emplean, los Pastores, para comunicarse con los comuneros. El contenido del lenguaje tiene que ver con el tipo de mensajes o discursos que manejan, los Pastores, en el templo, la fiesta espiritual, la visita domiciliaria y los programas radiales.

Así, el lenguaje, por su gran importancia, determina el éxito de las tres estrategias comunicacionales, que se aplican en: a) la visita domiciliaria, donde se emplea la comunicación cara a cara o comunicación interpersonal; b) la fiesta espiritual, donde aplican la comunicación grupal ; c) las reuniones o prácticas en el templo, al igual que la anterior utilizan la comunicación grupal y d) los programas evangélicos emitidos por Radio Amauta, donde hacen uso del único medio masivo de información de la comunidad: la radio.

A continuación el desarrollo de cada una de las estrategias.

a) La visita domiciliaria consiste en la visita del Pastor al hogar de una familia previamente escogida. En la comunidad la mayoría de los comuneros afirman ser evangélicos gracias a la visita que les hiciera el Pastor.

La visita domiciliaria tiene un sólo objetivo, lograr la conversión de toda la familia. Y para hacer efectiva esta estrategia, los Pastores caminan grandes tramos, hasta llegar a la casa elegida, pues ellos saben que con esta táctica será más fácil el convencimiento. La comunicación cara a cara o comunicación interpersonal, que se da en las visitas, permite un dialogo más directo y donde los mensajes pueden ser explicados más de una vez. Como afirma Gorki Tapia, “(...) hay mayor posibilidad de lograr con la comunicación cara a cara: cambio de actitudes, desterrar estereotipos, proponer conductas (...)”⁹⁷. En efecto, una sola visita del Pastor es suficiente para la conversión de una familia.

La visita domiciliaria es una estrategia comunicacional que demuestra la efectividad del buen discurso y el buen lenguaje, que maneja el Pastor, para convertir a toda una familia en menos de una hora. Una respuesta que explica, en parte, este fenómeno, se debe a que en la comunicación interpersonal no existe mucho diálogo, porque es el Pastor quien más habla. La pobreza de diálogo se da porque no existe intercambio de ideas, opiniones, entre el Pastor y el comunero, sobre lo que están hablando. Esto se debe, fundamentalmente, a que la gran mayoría de los comuneros desconocen los contenidos de la biblia, y, sobre todo, porque los evangélicos cuando interpretan las enseñanzas bíblicas y todo aquello relacionado con el pecado como la maldad, la envidia y demás males, lo hacen según su ideología y doctrina. Por

⁹⁷ TAPIA, Gorki. La Comunicación Cara a Cara en la Lucha del Campesinado Cusqueño por la Tierra (Cusco 1958-1964) Instituto de Investigaciones Humanísticas. Lima, febrero de 2004. Pág. 63.

eso el comunero, por lo general, sólo escucha, no cuestiona no pregunta, acepta y cree humildemente todo lo que le dicen. Al Pastor, por supuesto, le conviene la humildad e ignorancia del comunero, pues así será convertido más fácilmente.

Ahora veamos cómo es que se desarrolla la visita domiciliaria.

El Pastor se dirige a la familia empleando un lenguaje muy elocuente y sencillo, donde el tono de voz será siempre dulce y amable, para transmitir confianza. El discurso se inicia con el problema más grave de la familia. El Pastor, con su biblia en la mano, les hace entender que todos los males y problemas del mundo son a causa del pecado. A continuación en nombre del Espíritu Santo se ponen a orar pidiendo que todo se solucione. Rezan y oran alternando con lecturas y pasajes bíblicos. Al terminar el Pastor, la familia ha decidido convertirse a la fe evangélica, siendo invitados al templo para las reuniones y para que sean bautizados en el agua como es la costumbre.

Una vez convertida la familia son invitados a recibir la ideología de la secta en el templo, donde poco a poco les irán moldeando la forma de pensar, el comportamiento, las actitudes. Los cambios más notorios se advierten en la actitud conformista, individualista y resignada que asumen la mayor parte de los comuneros con respecto a su comunidad.

b) La “fiesta espiritual” es la estrategia donde se desarrolla la comunicación grupal entre el Pastor y un vasto número de comuneros. La forma del lenguaje, que emplea aquí el Pastor, es de un tono alegre, festivo para poder transmitir en los adeptos la idea de felicidad y regocijo por ser miembros de la secta. Esta fiesta tiene el objetivo de confraternizar a los feligreses de

Occollo-Azabrán con los de las comunidades vecinas y lejanas. Se realiza una vez al año en el mes de agosto. Es una fiesta grande donde se sirve comida a todos los asistentes, quienes tienen la oportunidad de escuchar la doctrina del evangelio por un ministro o Pastor evangélico que, algunas veces, es invitado especialmente para la ocasión. Aquí el Pastor tiene la oportunidad de extender su mensaje a un grupo de 300 a 400 personas. Es la oportunidad, también, en que todos los feligreses deben entregar el diezmo, la primicia y la ofrenda al Pastor.

c) Las prácticas en el templo evangélico, al igual que la anterior, es una estrategia que desarrolla la comunicación grupal entre el Pastor y los comuneros. Tiene que ver con la doctrina e ideología que imparte el Pastor a los feligreses. Aquí la forma del lenguaje se presenta con un tono más enérgico, pues el Pastor suele molestarse y llamar la atención a los adeptos que no han cumplido con sus obligaciones durante el día. Las reuniones en el templo son todos los días, de 7:00 a 10:00 de la noche, para cantar, orar y recibir adoctrinamiento, reforzado por espacios dedicados al comentario sobre casos de conversión, lecciones de moral evangélica y otros asuntos similares. Los domingos la reunión es todo el día.

d) Los programas radiales evangélicos cumplen un papel importantísimo en el adoctrinamiento y propagación de la fe evangélica. A través de la emisora Radio Amauta, los evangélicos se valen del único medio de información en la comunidad para reforzar la fe de los creyentes y de paso ganar adeptos.

Son varios los programas que emite la emisora Radio Amauta para evangelizar; sin embargo, no hemos podido determinar cuales son esos programas que gustan a los comuneros,

porque ellos no saben identificar los programas por sus nombres sino más bien por sus contenidos u horarios. Es por eso que advertimos que el programa “Kallpanchanakusun” es el más sintonizado por los comuneros evangélicos por su horario matutino de 6.30 a 7.30. Teófila Huamaní Mendoza (28 años), afirma haber aprendido mucho con los programas evangélicos que se transmiten por la mañana, dice: “yo no sabía antes del pecado, ahora sí”.

El programa “Kallpanchanakusun”, del cual se ha hecho un análisis, contiene varios segmentos donde se ve la forma como el locutor utiliza el lenguaje con un tono y contenido amenazador. El locutor busca persuadir a los oyentes a la obediencia y conversión. Maneja el discurso del castigo y del perdón a través de la dualidad de mensajes: obediente-desobediente, malo-bueno, bendecido-maldecido, justo-injusto, por mencionar algunos. Por ejemplo, el locutor a sus oyentes los persuade a la obediencia de la siguiente manera: “Así, pues, vemos que la obediencia trae consigo la bendición, y la desobediencia trae consigo la maldición. Eso es lo que dice la biblia. Dice de esta manera: hoy día pues, escojan para que puedan ser bendecidos o maldecidos”. En otros mensajes incitan a la renuncia de sus creencias como cuando dice el locutor Orlando bellido, también en el programa “Kallpanchanakusun”, lo siguiente: “Si ya son las 6 horas con 41 minutos. Así alabamos a nuestro Dios padre, para el Dios padre todos nosotros somos para él único y separados de lo peor, en esta tierra ya no hay que pedir a otros dioses solamente estamos con el único Dios padre. Sí, así es hermanos”. También en otro mensaje dice: “escojan hoy día si quieren ser bendecidos o si quieren ser maldecidos; si lo que hoy les digo lo van a tomar en cuenta, entonces van a ser bendecidos, si siguen a los dioses que no conocen y viven sin observar lo que les digo, incluso lo que les digo ahora, entonces van a ser maldecidos”.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha comprobado que el avance exitoso de la secta, en la comunidad de Occollo Azabrán, se debe principalmente a los métodos o estrategias que utilizan los líderes. Las estrategias empleadas son estrictamente comunicacionales, y donde el manejo de un lenguaje sencillo y elocuente hace más fácil la comprensión de los discursos evangélicos entre los comuneros. Este lenguaje, que utilizan los líderes evangélicos, resalta la importancia que le dan al contenido y a la forma, es decir, saben “lo que van a decir y cómo lo van a decir”. Lo que nos permite advertir que la secta, también, emplea algunas técnicas de persuasión. Las tres estrategias que utilizan los evangélicos son: la comunicación interpersonal, la comunicación grupal y los programas evangélicos emitidos por Radio Amauta.

Es de resaltar, también, que, en la propagación exitosa de la secta Asambleas de Dios en Occollo Azabrán, no sólo es determinante el papel que cumplen las estrategias comunicacionales. Influyen otros factores importantes como la falta de autoestima, la pobreza extrema y el analfabetismo. Tres factores que los evangélicos, indudablemente, aprovechan de los comuneros para ganarlos a su causa. Otro dos factores que no pueden dejar de mencionarse y que contribuyen también en la conversión, es la exclusión y marginación que sufren, desde hace muchísimo tiempo, las comunidades altoandinas de nuestro país, como Occollo Azabrán. De ahí la falta de identidad y de desarrollo en estos pueblos, siempre olvidados por el Estado, de las zonas altoandinas.

Asimismo, se ha demostrado que Occollo Azabrán es una comunidad mayoritariamente evangélica y que vive bajo las condiciones impuestas por la secta denominada Asambleas de Dios. Los cambios en las costumbres y formas de vida de los comuneros son muy notorios, como se ha podido observar, pues tienen una serie de prohibiciones como, por ejemplo, no beber licor, no chacchar coca, no visitar curanderos, no realizar el rito del pagapu ni invocar a los wamanis; en su comportamiento han logrado que aparezcan actitudes negativas como el conformismo, el individualismo y la resignación.

Dentro de los objetivos señalados hallamos que bajo el marco de la cosmovisión de los comuneros, fundada sobre la base de los principios de la reciprocidad y la complementariedad, encontramos un concepto de comunicación holístico que supone el diálogo no sólo entre los hombres sino también entre éstos y la naturaleza. A partir de esta concepción, los comuneros han desarrollado algunas formas de comunicación vital, ritual y mágica, que se expresa con mucho cariño y búsqueda de comprensión, las que se objetivan permanentemente:

- a) entre el hombre y la naturaleza, representada por los Wamanis y *los apusuyos* (deidades que moran en los cerros) o Dios (en el caso de los evangélicos), en el manejo del ganado, el cultivo de la tierra y las múltiples formas ceremoniales y rituales de agradecimiento como el *pagapu*; y
- b) entre ellos mismos, en todas las formas de trabajo colectivo y recíproco: *faena*, *ayni*, *minka*, trabajo familiar y *michipakuy*.

Para garantizar el trabajo colectivo y garantizar su propia continuidad como individuos y comunidad, los comuneros han desarrollado dos modos de comunicación muy peculiar:

- a) el *willanakuy* (llevar las noticias y avisos), que es verbal y casa por casa, muy eficaz, que utilizan los *vocales*, autoridades comunales, para garantizar la realización de las asambleas, faenas y minkas, y
- b) el “encargo”, también verbal, que se emplea a nivel local o interregional, consiste en que un comunero manda un mensaje a otro por intermedio de un tercero.

Los procesos comunicacionales más importantes en la comunidad de Occollo-Azabrán y los que desarrollan sus miembros en sus relaciones con comuneros de otras ecozonas son principalmente de carácter interpersonal, directo y en *runasimi*, y que:

- a) cuando es entre ellos mismos, se dan con horizontalidad, y
- b) cuando es entre los comuneros y los de otras ecozonas, como por ejemplo la *qechwa*, se dan con una connotación de verticalidad, porque se considera que los altoandinos tienen un status económico inferior.

Los procesos comunicacionales más importantes entre la comunidad y los actores “externos” tienen sus propias particularidades:

- a) entre los comuneros y los maestros de los centros educativos, se dan plenamente en *runasimi* y al interior de los centros educativos la comunicación entre maestros y alumnos se da en castellano y *runasimi*, sin mayores perjuicios, porque los maestros tratan de enseñar más en *runasimi*;
- b) entre los trabajadores de la Posta de salud y los miembros de la comunidad los procesos comunicacionales no son del todo exitosos, porque la enfermera responsable de la Posta considera como inferior a la cultura de los comuneros y, pese a saber *runasimi*, prefiere utilizar el castellano, además de que maltrata a las comuneras, con el tiempo de espera excesivo y frases injuriosas;
- c) entre los representantes de otras instituciones del gobierno (CONACS, SENASA y otros que visitan ocasionalmente a la comunidad) y los comuneros, los procesos comunicacionales se realizan con cierta verticalidad, pues son en castellano, porque los primeros son generalmente profesionales de procedencia citadina, costeños o serranos que no saben *runasimi*;

BIBLIOGRAFÍA

BERLO, David. *El proceso de la comunicación*. Buenos Aires, Argentina, Editorial El Ateneo, 1984.

CAVERO, Ranulfo. *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho, Primera edición, 2001.

CHINOY, Ely. *Sociedad. Una introducción a la sociología*. Nueva York, 1961.

DE ZUTTER, Pierre. *¿Cómo comunicarse con los campesinos? Educación, Capacitación y Desarrollo rural*. Lima, Editorial Horizonte, 1986.

DE MORAGAS, Miguel. *Teorías de la comunicación*. México, Editorial Gustavo Gili, 1991.

ESTERMANN, Joseff. *La Filosofía Andina*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998.

GALDO, Virgilio. *Ayacucho: Conflictos y Pobreza. Historia regional (siglos XVI-XIX)*. Perú, Primera edición, 1992.

GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario Kechua-Castellano, Castellano-Kechua*. Lima, Ediciones Los Andes, 1971.

GUTIERREZ SÁNCHEZ, Tomás. *Los evangélicos en Perú y América Latina*. Lima, Perú, Ediciones 1997.

HUAMÁN Pumayalli, Santiago. *Historia del Movimiento Pentecostal en el Perú*. Lima, Perú, Editorial El Gallo de Oro, 1982.

KAPLUN, Mario. *El Comunicador Popular*. Buenos Aires, Editorial Humanitas 1987.

LOAYZA HUAMAN, Severo. *Economía Alpaquera y la Organización Social en la comunidad de Occollo Azabrán*. Tesis para optar el título en Antropología Social. UNSCH, Ayacucho, 1999.

MARIATEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima, editora Amauta, 1980.

MATOS MAR, José. *Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima , CONCYTEC, 7ta Edición, 1988.

MOLES, Abraham [y] ROHMER, Elizabeth. *Teoría estructural de la comunicación y la sociedad*. Trillas, México, primera reimpresión, 1991.

MUÑOZ RUIZ, Urbano. *Impacto del Programa Canto Andino. Caso del distrito de Los Olivos (Abril-agosto de 1998)*. Tesis para optar el título de Licenciado en Comunicación Social en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú, 1999.

NORIEGA, Jorge. *Estudio Línea de Base del proyecto de desarrollo y Afirmación Cultural*. Enero de 2004.

PALOMINO, Teodomiro. *Desarrollo, cultura e identidad entre los pastores altoandinos*. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. UNMSM, Año V-Nº. 7, Lima, 2001.

PIÑUEL, José Luis [y] GAITAN, Juan Antonio. “De la vida a la sociedad, de la sociedad a la cultura”, *En Revista de la Fundación para el Desarrollo de la Función Social de las comunicaciones*, mayo de 1993, p. 65.

ROBLES; Román. “La cultura popular en el Perú y el premio José María Arguedas”, en *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, Año II N° 2, 1998, pp. 217-223.

ROJAS, Ibico. *Teoría de la comunicación*. Lima, Editorial San Marcos, 2000.

TAPIA, Gorki. *La Comunicación Cara a Cara en la Lucha del Campesinado Cusqueño por la Tierra (Cusco 1958-1964)*. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Lima, febrero de 2004.

ZALBA, Estela [y] BUSTOS, Jorgelina. Problemas y desafíos de la formación académico profesional ante la diversidad de los actuales escenarios de la Comunicación Social, en *Revista de FELAFACS*, Lima, 2001, pp. 38-39.

Pérez Guadalupe, José Luis. *Las Sectas en el Perú*, 14 de junio de 2006, 15: 00 h, www.catholic-church.org/mscperu/biblioteca/secta/guadalupe_sectas_peru.htm -65k

Rojas Flores, Julio. *Espiritualidad y Religión en la comunidad de Ingahuasi del Perú*, 20 de junio de 2006, 20: 00 h, <http://www.monografias.com/trabajos5/inga/inga.shtm/>

Marzal, Manuel. *Un siglo de investigación de la religión en el Perú*, 20 de junio de 2006, 17: 30 h, www.Pucp.edu.pe/eculpub/reviistas/antrop/marzal.htm/ -58k

Pentecosteces, 2 de junio de 2006, 15:30 h, www.meta-religion.com/religiones_delmundo/cristianismo/denominaciones/pentecosteces.htm/ -29k

Sectas Destructivas. Definiciones y Metodologías de Análisis, 2 de junio de 2006, 16: 00 h, Sectaorg.www.sectas.org/sectaspeligrosas.Htm -57k

ANEXO

COMUNICACIÓN, SECTA Y SOCIEDAD EN LA PUNA AYACUCHANA

(Entrevista tipo encuesta)

**MARQUE LAS ALTERNATIVAS CON UN CÍRCULO Y LLENE LAS RESPUESTAS
DONDE HAYA PUNTOS SUSPENSIVOS**

1.- ¿Es usted natural de la comunidad de Occollo-Azabrán?

Sí : -----

No : -----

(Si dice Sí pasar a la pregunta 03)

2.- ¿Cuánto tiempo lleva residiendo en la comunidad?

Respuesta: -----

3.- ¿Se siente feliz en esta comunidad?

Respuesta: -----

4.- ¿Piensa emigrar a otro lugar? ¿Por qué?

Respuesta: -----

5.- ¿Cuál considera es el medio de comunicación más importante en su comunidad?

Respuesta: -----

6.- ¿Tiene Ud. una radio en su casa?

- a) Sí
- b) No

7.- ¿Qué emisora sintoniza más?

- a) Radio Amawta
- b) Radio Huanta 2000
- c) Otra

8.- ¿Cuál es su programa radial favorito?

Respuesta: -----

9.- ¿Con qué frecuencia lo sintoniza?

- a) No me pierdo ninguna emisión
- b) A veces, cuando puedo
- c) No escucho nada

10.- ¿Qué opina de los programas radiales evangélicos?

Respuesta: -----

11.- ¿Qué opina de los programas radiales de música folklórica que llegan a la comunidad?

Respuesta: -----

12.- ¿Cuál es la situación actual de las siguientes costumbres tradicionales?¿Cuántas familias las practican aún?

- a) *Qechwariy* : -----
- b) *Llalamatomachiy* : -----
- c) *Llampu* (herranza de ganado de altura) : -----
- d) Fiesta patronal católica : -----
- e) ¿Cuántos *qampeq* (curanderos) hay en la comunidad?: -----

13.- (Sólo para evangélicos) ¿Qué opina de las costumbres tradicionales de la comunidad?

Respuesta: -----

14.- (Sólo para los que no son evangélicos) ¿Qué opina de las costumbres tradicionales de la comunidad?

Respuesta: -----

15.- ¿Cómo es que se volvió evangélico?

Respuesta: -----

16.- ¿ Qué piensa de los evangélicos? (sólo para católicos)

Respuesta: -----

17.- ¿ Qué piensa de los católicos? (sólo para evangélicos)

Respuesta: -----

18.- Cuando hay asambleas y faenas comunales, ¿cuántas comuneros participan en ellas?

a) Participa toda la comunidad : -----
-

b) Participa más de la mitad de los (as) comuneras(os): -----
-

c) Participa menos de la mitad : -----
-

d) Participan muy pocos : -----
-

19.- Entre todos los comuneros de esta comunidad ¿cuántos kikillampaq munaq runakuna hay (personas hay a quienes sólo les gusta recibir de los demás y no dar nada a cambio)?

Respuesta: -----

20.- ¿Siente Ud. que la situación de su comunidad ha mejorado o empeorado con la llegada de los evangélicos?

Respuesta: -----

21.- ¿Cuál considera es el problema más grave de su comunidad?

Respuesta: -----

22.- ¿Cuál es la fiesta más importante de su comunidad?

Respuesta: -----

DATOS DEL ENTREVISTADO

Nombre y apellidos :

Domicilio :

Sexo :

Edad : **Religión** :

Grado de instrucción :

Ocupación económica principal :

Habla sólo runasimi : -----

Habla castellano y runasimi : -----

Habla sólo castellano : -----

¿Trabaja con alguna institución del Estado y en qué condición? -----

Entrevistador : -----

Libreta Electoral Nro.: -----

Ayacucho, noviembre de 2003