

DIALOGO ANDINO Nos. 7/8 - 1988-1989
Departamento de Antropología, Geografía e Historia
Facultad de Estudios Andinos
Universidad de Tarapacá, Arica - Chile

ISSN - 0716 - 2278

MINGA Y RECIPROCIDAD EN RODEO COLORADO

por:
MARIO R. PITLUK



RESUMEN

En este artículo, el autor presenta una recolección de datos empíricos sobre la "minga" y reciprocidad en el poblado de Rodeo Colorado, Argentina. Además, destaca aspectos psicológicos, éticos, religiosos, simbólicos y éticos presentes en el concepto de reciprocidad, así como en el significado práctico de la Minga entre los pobladores de Rodeo Colorado.

ABSTRACT

This article sums up empirical data on *Minga* and *reciprocity* in the village of Rodeo Colorado, Argentina. Psychological, ethical, religious and symbolic aspects of the reciprocity concept as practical significance of *Minga* for the village people, are emphasized.

INTRODUCCION

Rodeo Colorado es un poblado de agricultores andinos, de 500 habitantes, situado en el departamento de Iruya, provincia de Salta, República Argentina. Se encuentra en la región de los Andes Orientales, entre la Puna y las Sierras Subandinas, que son las tres zonas que configuran la llamada Región del Noroeste Argentino (N.O.A.), la cual estuvo en su momento bajo la influencia incaica. Es un poblado situado en las faldas de la montaña, a 2.800 metros de altura, en un ecosistema "qeshwa". Sus habitantes se dedican al cultivo de maíz, papa y oca, y a la cría de cabras y ovejas. Durante el invierno emigran en un 45% al oriente de la provincia para trabajar como peones en la zafra del azúcar. Su lengua actual es el castellano, pero el quechua pervive en topónimos y nombres técnicos de la textilería. Su religión declarada es el cristianismo, con fuertes connotaciones indígenas.

En este trabajo me propongo presentar algunos datos empíricos sobre los temas del título, pero bajo una óptica distinta. En la bibliografía sobre los Andes se ha hecho mucho hincapié en los aspectos económicos y sociológicos del problema, dejando de lado otros factores intervinientes (ver, p. ej.: Alberti y Mayer, 1974:14; Orlove, 1974:290; Fonseca, 1974:104; Mayer, 1974:39).

En este trabajo pondré énfasis en el aspecto psicológico, ético, religioso y simbólico de la reciprocidad, así como veré a la "minga" a la luz de la declaración de los propios pobladores de Rodeo Colorado, tratando de desentrañar el significado que tiene para ellos. En este sentido mi perspectiva tratará de acercarse a la comprensión que los mismos informantes tienen sobre el tema, dejando intencionalmente de lado otros modelos de interpretación.

La idea de base es que los fenómenos de la vida social que la antropología estudia están configurados por una multiplicidad de aspectos a los cuales es posible enfocar en conjunto sin reducir la totalidad a las partes. Es en este sentido que podemos hablar de un enfoque "holístico" (François, 1985: 5).

La reciprocidad

La "minga" o "minka", es un caso particular de una modalidad cultural más amplia, sumamente arraigada y extendida en las sociedades andinas, a la que se designa en los estudios actuales con el término de "reciprocidad".

La noción de "reciprocidad" fue introducida en el pensamiento antropológico contemporáneo por Malinowski ([1922] 1973) y por Mauss ([1923-24] 1971). Si bien, como comenta Levi-Strauss (1968:147-48), ya estaba presente en la teoría del dualismo histórico de Rivers.

Expresado de la manera más llana y general posible, la reciprocidad se refiere a las relaciones entre personas, grupos o segmentos sociales que implican una "obligación" de *dar*, de *recibir* y de *devolver*, ya sea bienes, dones y/o servicios (Mauss, 1971: 169). Pero esta obligación necesita ser, paradójicamente, "libre", so pena de carecer de sentido (*ib.*: 195, 201).

La coparticipación en un mismo "haz de significación", que conjugue las expectativas y el comportamiento del dador y del receptor es, pues, desde todo punto de vista, indispensable (Siffredi, ej:1975: 41).

Pero los fenómenos de reciprocidad no se refieren solamente a las relaciones entre los seres humanos, sino que, muchas veces, incluyen también animales, vegetales, fenómenos meteorológicos y cósmicos (R. Brown, 1975: 80; Earls y Silverblatt, 1976: 310; Sharon, 1980: 58; Mauss, 1971: 171-72).

En los estudios andinos esta idea fue utilizada muy pronto como el fundamento explicativo de una rica casuística histórica y etnológica. El origen de su empleo se encuentra en la convergencia del término teórico recién mencionado y en la traducción del término quechua "ayni" (= reciprocidad) que fue —y es— frecuentemente utilizado para dar cuenta de una variada gama de situaciones culturales.

Según el testimonio de un comunero de Choque Huarcaya (Ayacucho, Perú) "todo el Universo es ayni" (Earls y Silverblatt, 1976: 309). Esta declaración incluye tanto a animales y fenómenos atmosféricos como a los cónyuges, las divinidades y la prestación de trabajo rotativo. Si recurrimos a los diccionarios quechuas del siglo XVI y XVII, que nos informan del estado de la lengua en una época relativamente virgen, encontramos que el término "ayni" y sus derivados delimitan un campo semántico con connotaciones muy específicas. (P. Ej.: Holguín ([1608]: 40): "recompensar", "dar en retorno", "pagar en la misma moneda", "vengarse", "trabajar otro tanto por él como él por mí", etc.).

En Rodeo Colorado el principio de reciprocidad se plasma en un sinnúmero de contextos culturales. Así, es un eje rector en las relaciones sociales y en el trato con las teofanías. Se puede decir que toda interacción entre sujetos (sean éstos humanos, naturales o sobrenaturales) está basada en la práctica de algún tipo de reciprocidad.

Comenzando por la unidad sociológica básica, la familia nuclear, continuando por el segmento social siguiente, los "parientes por sanguinidad", pasando por los parientes de tipo ritual o "parientes por ajenidad", hasta abarcar el trato con todos los vecinos y las autoridades locales, las relaciones sociales involucran en mayor o menor grado obligaciones de dar, recibir o devolver servicios y/o bienes.

Las relaciones de reciprocidad son básicas para el funcionamiento de la familia andina, en la que un sistema altamente eficiente de distribución de roles permite la realización de todas las tareas necesarias para la supervivencia. En ella participan los esposos y los hijos se van acoplando en la medida de sus posibilidades. Una vez adultos, continuarán ligados a sus padres por vínculos de reciprocidad. Tendrán una actuación destacada en casos de enfermedad, necesidad o defunción de sus progenitores.

Se considera "familia" a los parientes de sangre ligados hasta el cuarto grado de descendencia de un tronco común. Los apellidos paterno y materno son usados como indicadores de esta pertenencia. Entre los "parientes por sanguinidad", que este es el término con que se los designa en Rodeo Colorado, existen claras relaciones de intercambio laboral, prestaciones de servicios varios y mantenimiento de pautas de cortesía y 'respeto'. El tabú sexual y matrimonial entre miembros de la familia es un ítem importante que marca las obligaciones mutuas por vía de la prohibición. Los infractores son severamente castigados por la divinidad (metamorfosis en "alma-mula", descendencia enferma).

Igualmente, los compadres y sus descendientes próximos participan de estas prescripciones. Ellos están presentes en todo acontecimiento importante vinculado al trabajo, al ciclo vital o a las celebraciones religiosas. Ellos configuran la "familia por ajenidad" y se rigen por las mismas normas que la familia sanguínea. Estas relaciones son tan íntimas que, p. ej.: se espera de un ahijado que realice frecuentes asperciones rituales con agua bendita para aliviar el calor que padece el alma de su padrino difunto mientras se purifica en el Purgatorio.

Con los vecinos y las autoridades locales las relaciones de reciprocidad entran en la esfera del funcionamiento comunitario. Se aplican en lo que respecta a las tareas agrícolas, al uso adecuado de los recursos naturales (agua, pasto, etc.), al desarrollo de las celebraciones comunales (Santos, Carnaval, Pascua) y al funcionamiento de las tareas colectivas (limpieza de acequias, arreglo de caminos, ayuda mutua, arreglo de la Escuela y la Capilla). Al mismo tiempo, el intercambio mutuo y la circulación recíproca de 'respeto' es una pauta significativa de las relaciones interpersonales globales dentro de la comunidad. Dicen los pobladores:

"— Por aquí le buscan mayormente el respeto, vé. El respeto ante todo." (Sr. Teodoro Velázquez)

"— Mucho vale el respeto aquí." (Sr. Anselmo Apasa)

"— Y claro, después, (hay que) respetarse entre nosotros nomás, entre todos." (Sr. Modesto Apasa)

La pauta del "respeto" afecta muy especialmente a la institución del compadrazgo, de la cual constituye su rasgo más característico:

"— Usted sabe, si uno se ha hecho compadre es para mucho respeto. Porque de antes mismo nuestros padres nos han hecho comprender que el compadre es para respetar." (Sr. Juan Velázquez)

Los compadres instituyen su vínculo en una ceremonia llamada el

"recibimiento" en la cual se juramentan mediante la siguiente fórmula:

"- Yo te recibo para mi compadre, o mi comadre, desde este momento y seremos respetados (= nos respetaremos) en esta vida y en la otra." Quiere decir que cuando esta vivo y cuando esta muerto es lo mismo, hay que respetar." (Sr. Teodoro Velázquez)

El eje rector de esta institución habrá de ser el intercambio recíproco de respeto, tal como éste es concebido por la comunidad. El intercambio de bienes no materiales como el "respeto" había sido tratado por Mauss en relación a los vínculos de reciprocidad entre los Tinglit y los Haida del N.O. norteamericano (1971: 160, 199, 259). En Rodeo Colorado el intercambio de respeto es uno de los elementos de la reciprocidad a nivel intracomunitario, intercomunitario e interétnico. Datos similares fueron revelados en otras partes del Noroeste Argentino.¹

Del mismo modo, en la esfera de las creencias mágico-religiosas se establecen relaciones de reciprocidad entre los comuneros y las entidades sobrenaturales y seres divinos. Estas relaciones se plasman a través del ritual y de normas de conducta preestablecidas en la vida diaria.

Expuesto de manera esquemática, los comuneros entregan ciertos dones (chicha, vino, coca, tabaco, festejos) y esperan recibir a cambio ciertos beneficios (salud, prosperidad, dicha, descanso del alma). Tal vez por ello Garr (1972: 16) caracterizó a la religión andina como sustentada en la actitud *quid pro quo* (dar para recibir).

Así, la ofrenda ritual de coca, chicha y comida -acción llamada 'chayar'- el día primero de Agosto (día en que "la Tierra está abierta") habrá de evitarle al poblador "ser comido" por la Pachamama, la cual le dará en recompensa una cosecha abundante. Del mismo modo, el día primero de Noviembre, día de Todos los Santos, los comuneros "reciben" las almas de los difuntos del último año, preparando "mesas" con ofrendas de pan, frutas, guirnalda y recitando oraciones. Las almas quedarán satisfechas y a cambio no molestarán a los "vivos". También al 'ciénago' y al 'antiguo' se los aplaca con un cigarro o con coca para que no "pille" al viajero. A los Santos Patronales se los celebra para propiciar la gracia de sus distintos poderes. (cf. Pitluk, en prensa-a).

De entre las conductas cotidianas que habrán de permitir al poblador acceder a ciertos beneficios ulteriores resaltan las que se vinculan con el cumplimiento de las normas recíprocas de respeto. Esto es así porque en ello estriba el requisito principal que habrá de asegurarle el descanso de su alma en el 'Cielo'. Dios "recibe" el alma del muerto si ésta ha llevado una vida digna de acuerdo a las prescripciones tradicionales. Si no, tendrá que volver a la Tierra para "purgar en vida" o "arder en las llamas del Infierno".

En Rodeo Colorado las relaciones de reciprocidad pueden rastrearse más allá del marco económico y laboral. Los comuneros mantienen relaciones de reciprocidad entre sí, con las teofanías (Dios, Diablo, Pachamama, Santos), con los microespacios sacralizados (antiguos, ciénagos, apachetas, pacha-

(1) Por el autor en la Puna Argentina (Dto. Rinconada, Prov. Jujuy) en Marzo de 1986 y por S. White (1985) en el Dto. Santa Victoria, Prov. Salta. En relación al tema del 'respeto' en Rodeo Colorado, puede verse Pitluk, 1984-85.

mamas, Capilla, Cruz Bendita), con los espacios habitados, con los animales útiles, con las almas de los difuntos, con entidades sobrenaturales, etc. Estos contextos abarcan un vasto dominio del patrimonio cognitivo y simbólico de la comunidad, atravesando su sistema de valores y explicitándose en su cosmovisión.²

El “trabajo” como noción étnica y el ethos cultural

La importancia otorgada al “trabajo” como ideal cultural ya había sido señalada para la comunidad andina de Rodeo Colorado (Pitluk, 1984–85). En ella, los valores máximos predicados por la cultura pueden expresarse en términos de las nociones étnicas de “trabajo”, “fe” y “respeto”, sintetizando este conjunto semántico el ethos de la comunidad.

Sobre el respeto ya hicimos algunos comentarios y recalcamos su importancia ideológica cohesionadora. Con respecto a la fe, ella es considerada como una cualidad que mantiene al individuo ligado a la divinidad y le permite afrontar exitosamente las dificultades:

“— La fe es poderosa. El que tiene la fe es lo que más vale. Tener fe, saber que estoy entre dos, que no estoy solo. El está junto conmigo, a la hora que sea, de noche o de día. Entonces no tengo miedo, nada.” (Sr. Juan Velázquez)

En relación al ‘trabajo’, es interesante señalar que existe en quechua una sorprendente cantidad de vocablos que se refieren a él. Ya sea para describir distintos tipos, modos o características del trabajo, como para exaltar al buen trabajador. Por ejemplo, en Holguín:

“CCULLIRUNA: trabajador grande, hombre muy trabajador.”

“LLAMCCAYCAMAYOC: el buen trabajador, diestro y liberalmente.”

La frecuencia de palabras que exalta al trabajador y condena al ocioso fue señalada por P. Barrenechea (1952) y por Mariátegui (1985). También C. Hernández (1980) se ocupa de la importancia otorgada al hábito de trabajar bien en una comunidad rural quechua-hablante.

En Rodeo Colorado un poblador tratará de mantenerse ocupado porque considera la ‘ociosidad’ como un rasgo negativo. El aspecto moral y escatológico juega en él como un resorte decisivo que lo impulsa a ser ‘trabajador’. De este modo cumple consigo mismo, con la sociedad y con las teofanías. Decía un comunero con respecto al reciente suicidio de su anciana tía:

“— Era una señora que no se preocupaba en el trabajo. Por eso yo he hablado eso en la Capilla, diciendo que uno no puede vivir cruzado la mano, siempre tenemos que trabajar para que haya algo. Ella no,

(2) La motivación no utilitaria en el cumplimiento de las relaciones de reciprocidad esta claramente ilustrado para el área andina por Inamura (1985: 15). Allí se muestra como los pastores actuales del Perú central dejan de ganar importantes sumas de dinero que les brinda el trato con la sociedad occidental para cumplir con sus asociados tradicionales agricultores, con los que mantienen lazos de reciprocidad. Por ello, el autor describe la reciprocidad andina como un elemento “estructural y orgánico” de la sociedad.

toda la vida andaba así, de brazos cruzados. Si iba a ver la hacienda, andaba también así, por eso el finadito mi tío siempre renegaba que "esta mujer nunca se va a alzar la pushca para hilar, prefiere andar pelada ya". Así decía el finadito." (Sr. Juan Velázquez)

Este suceso fue considerado como una "mala muerte" por los pobladores, quienes suponían que el alma de la difunta estaría pagando sus culpas en el Purgatorio (ámbito concebido como una cárcel, sofocante por el calor de las llamas, donde todo tiene que ser pena). Una de las causas era su escasa afición al trabajo:

"— Ella podrá estar aquí en el purgatorio. Estará ahí pidiendo. Recién estará dándose cuenta lo que es malo pensar en estas palabras, de andar en la ociosidad, viendo cosas que no nos interesan, hoy día para estar así sufriendo ese calor." (J. Velázquez)

Las diferencias de percepción con respecto a la dupla 'ociosidad — trabajo', es también un elemento importante de fricción intergeneracional:

"— Hay muchos aquí que van a vivir y no piensan cómo se van a sostener. Porque yo veo a la juventud: más se da a la vaghezza, a la ociosidad, no, en vez de trabajar." (T. Velázquez)

Estas referencias sirven para ponderar la importancia del 'trabajo' tomado como noción étnica. En Rodeo Colorado las tres instancias señaladas (trabajo, fe, respeto) resumen las aspiraciones predicadas por la cultura en relación al "adulto ideal" o paradigmático: aquél que cumple con sus obligaciones familiares, sociales, religiosas y éticas.³

La importancia del trabajo, y en particular del trabajo humano, demuestra ser un eje fundamental sin cuyo auxilio se hace muy difícil comprender aunque sea en parte los colosales desarrollos demostrados por la organización y el funcionamiento de los grandes imperios andinos. La vigencia del trabajo como valor cultural en las comunidades andinas actuales es otra prueba de su potencia raigal y generadora.⁴

La "minga" en Rodeo Colorado

El tema de la "minga", por ser más específico que el de la reciprocidad, no ha sido tan documentado por la bibliografía. Valcárcel (1966: 17) llama "minka" al trabajo suplementario que se dedica para la producción en beneficio

(3) Este arquetipo puede rastrearse muy bien en los Diccionarios quechuas de la primera hora. Es "el hombre verdadero", de fray Sto. Tomás; el hombre fiel y de confianza, de que habla Holguín; el "sullull soncco" (=verdad; corazón, entendimiento, entrañas, uno mismo); el "yuyay runa" (=el hombre cuerdo, adulto y de razón, el buen trabajador, el fiel cumplidor de sus deberes" (ver Mariátegui, 1985: 264).

(4) Si bien este "valor", como parte de la ideología dominante en el incario, pudo muy bien ser fomentado y difundido en provecho de las posibilidades de manipuleo de la fuerza de trabajo de las masas campesinas por la élite gobernante, es imposible concebir las grandes realizaciones de las sociedades andinas del pasado como un mero subproducto de la dominación de una élite privilegiada amparada en la fuerza militar (Espinoza, 1980). La consustanciación de intereses, aunque más no sea parciales, encaminados a la realización de un ideal mayor que englobara tanto a dirigentes como a dirigidos en un clima de cierta confianza mutua resulta una hipótesis más plausible (Valcárcel, 1966: 15).

colectivo durante el incario; Fonseca (1974) estudia sus distintas modalidades en una comunidad peruana contemporánea.

En Rodeo Colorado, la prestación de servicios laborales recíprocos asume fundamentalmente tres formas:

“conchabo” – “voluntad” – “minga”

Estas modalidades presentan semejanzas y diferencias con sus homólogas definidas para el Perú central, tanto en lo que se refiere a la denominación como al contenido de la prestación (cf. Alberti y Mayer, 1974: 14 a 33; Mayer, 1974:45 a 48).⁵

El conchabo es básicamente una relación “asimétrica” en la que un vecino más acomodado contrata a otro menos pudiente para realizar alguna tarea agrícola o doméstica. A cambio ofrece un pago en dinero o “jornal”, ya estipulado y de uso general en la zona. Usualmente se hace cargo también de la comida. En teoría cualquier comunero puede conchabarse con cualquier otro de manera completamente libre y sin ningún desmedro para su persona. Pero en la práctica son las personas más necesitadas las que son contratadas por los vecinos más pudientes, quienes se liberan así de ciertas labores y cumplen al mismo tiempo con un acto loable (en términos de la axiología vernácula) de solidaridad social.

Esta diferenciación social no debe confundirnos ya que es de escasa gradación. Todos los comuneros de Rodeo Colorado viven de su trabajo agrícola, realizando ellos mismos las tareas manuales. Las personas más acomodadas son las que disponen de dinero porque cobran una jubilación o un seguro de accidente, siendo proporcionalmente muy pocas. Se destaca el caso del “capataz de finca” que, aunque nacido allí, no es agricultor y se ocupa de la Estafeta Postal y del Registro Civil.

Los servicios de voluntad ocurren generalmente entre parientes y compadres y se refieren casi siempre a situaciones vinculadas al ciclo vital: nacimientos, bautismos, cortes de pelo, confirmación, casamientos, defunciones, etc.; y a las celebraciones de los Santos Patronales. Los involucrados ofrecen voluntariamente su ayuda para llevar adelante las tareas que sean necesarias en cada situación: cocinar, juntar leña, hacer arreglos decorativos, limpiar, hacer algún trabajo, aportar bebida o tabaco, etc.

La expresión “de voluntad”, designa también cualquier tipo de participación o ayuda espontánea, no obligatoria y desinteresada que una persona brinda a otra en cualquier situación de la vida comunitaria. Todo trabajo, servicio, regalo, que se ofrece sin esperar recompensa ni retribución entra en esta categoría.

Por su parte, la minga es una modalidad muy apreciada de prestación de servicio laboral, colectivo y “simétrico”. En ella un comunero pide y recibe una ayuda de otros y se compromete tácitamente a devolverles el mismo servicio en el futuro. El valor de la minga reside no sólo en su aspecto práctico —que permite a una persona terminar un trabajo más rápida y fácilmente que si lo hiciera sólo— sino en lo que representa en cuanto a oportunidad de

(5) Los datos sugieren la posibilidad de separar tres categorías:
 – conchabo: prestación no recíproca (¿imitación de pautas occidentales?)
 – minga: reciprocidad directa
 – voluntad: reciprocidad indirecta

diversión y de interacción social —puesto que la jornada de labor culmina con una fiesta y un baile—.

Cualquier miembro de la comunidad tiene derecho a pedir y recibir una colaboración laboral en forma de minga. En ella participan tanto los vecinos de mayores recursos, incluido el capataz, como los menos acomodados, sin distinciones. Ella se aplica tanto a las tareas agrícolas (arar, sembrar, cosechar, domar bueyes) como domésticas (techada de una casa, transporte de postes, etc.). Los hombres adultos concurren solos o acompañados por sus familias. Ellos aportan sus herramientas, su mano de obra y —cuando hay que arar— su yunta de bueyes. A cambio reciben comida durante todo el día, chicha en cantidades abundantes y —al finalizar la jornada— participan en una gran fiesta.

Así como cualquiera tiene derecho a pedir una minga, todos tienen derecho a rehusar su concurrencia y nadie puede ofenderse si otro no puede ayudarlo en ese momento. Los que aceptan participar lo hacen "de voluntad". Los que han recibido ayuda tratan de devolverla apenas se presenta la oportunidad, cuando aquellos que le han servido solicitan a su vez una colaboración. Pero nadie lleva cuentas ni estadísticas de los casos a favor o en contra, antes bien, todos tratan de mantener estas relaciones en forma fluida y amistosa, generando así una corriente de solidaridad mutua que facilita la vida comunitaria.

En Rodeo Colorado, esta prestación no se realiza preferentemente entre parientes próximos —como lo sugiere la bibliografía (v. gr. Mayer/Zamalloa, 1974: 79)—, sino que cualquier individuo de la comunidad puede hacerse presente cuando hay una minga, aunque no haya sido invitado directamente. No hay relaciones preferenciales para pedir minga, sino que depende de las circunstancias fortuitas del momento (tal como un encuentro casual o alguien que está desocupado), aunque —por supuesto— los parientes, compadres y amigos se encuentran en general más a la mano.

Durante mi estadía en la comunidad pude participar varias veces de situaciones de minga y me fue dado apreciar desde dentro el desarrollo de esta institución. Mis datos sobre Rodeo Colorado demuestran —y el cross cultural en el N.O.A. parece confirmarlo (cf. Coluccio, 1964: 312)— que el elemento lúdico y gozoso juega un papel destacadísimo entre las motivaciones subjetivas de los actores sociales (cf. Pitluk en prensa—b). Las fuentes etnohistóricas también señalan que los trabajos periódicos o 'mita' eran realizados en un clima festivo durante el incario (Garcilaso, 1943: 228; Murra, 1967: 389). Por otra parte, entre los Mapuches actuales se practica una costumbre similar, el 'mingako', que conserva también este carácter (Erize, 1960: 260).

Me propongo a continuación aportar una base testimonial para documentar la hipótesis según la cual las motivaciones no económicas están también, y muy especialmente, en el fundamento de las prestaciones recíprocas de servicios.⁶

Transcribiré seguidamente un párrafo suficientemente explícito de una de las conversaciones mantenidas con los pobladores de Rodeo Colorado acerca del tema que nos interesa:

(6) Malinowski (1973: 72, 164, 181, etc.) y Mauss (1971: 162, 177, 195, etc.) ya se habían ocupado de destacar este punto. Para una crítica a Malinowski puede verse Harris (1981: 473 ss) y para una revisión actualizada del "kula" puede verse Dalton (1984).

[¿Qué quiere decir minga?]

“— Minga es una reunión, una sociedad. Una minga se llama, por lo menos yo tengo así un campo grande para sembrar, éste por lo menos pongamos. Calzan dos yuntas, tres yuntas de bueyes pa’ arar. Bueno, entonces eso se llama minga. Pero yo tengo que tener chicha, vino, cualquier cosa, no, hacer una fiesta. Entonces la minga, cualquiera le dice hoy día ayudáme. Bueno, dice, Tengo chicha, voy a hacer una minga. Bueno, se viene el otro con su yunta, con su herramienta, su arado, su todo corriendo. El otro también. Bueno, hemos juntado dos yuntas, tres yuntas de buey, para arar, el campo mío, porque yo tengo chicha. Entonces yo saco una tinaja así de grande, de más o menos veinte, treinta litros, y la pongo ahí en el rastrojo, en el campo donde están trabajando. Bueno, tengasé y metan. Metan. Y meta arar. Entonces casi es igual que una yerra. Porque después hay comida, hay todo, todo, todo. La comida, la cama, después el asado. Todo eso es la minga. Claro, yo me hallo corto, mejor hago una minga. Me hallo corto de sembrarme yo solo, porque el campo es grande y quizás tenga una yuntita que voy a tener, una semana. Tanto, si hago una minga, un solo día hago la siembra. Bueno más tarde, terminado todo la siembra, la minga ya se junta en la casa: vamos pisando la hierba. La hierba pa’ que no se críe (RISA). Pa’ que el terreno de la chacra no sea tan yerbosa. ¡Pero apenas... se agarran de las manos meta...! Si es ya carnaval, carnaval. Si es pascua, pascua. ¡Meta! Agarrados de la mano ¡meta! Baile, meta baile, por eso le digo: ¡pise la hierba! ¡pise la hierba! ¡pise la hierba! (RISA) Claro, con el pié uno lo puede matar cualquiera yerbita. En la casa: ¡pise la hierba, pise la hierba! ¡Ehe...! (RISA) ¡Una sola polvareda! Ya, el baile. Bueno, éso es la minga, vé. Es una reunión, es que uno hace una siembra, entre varias personas.”

(Sr. Teodoro Velázquez)

Este texto, en sí bastante expresivo, nos permite rescatar algunos elementos definitorios. Los clasificaré en función de sus rasgos relevantes:

- 1) aspecto social: “minga es una reunión, una sociedad”, la minga es un acontecimiento colectivo y social.
- 2) aspecto práctico: “me hallo corto de sembrarme yo solo” entonces pido ayuda y termino el trabajo más rápida y fácilmente.
- 3) aspecto de solidaridad: “viene el otro con su yunta, su herramienta, su arado, su todo corriendo”, los demás responden a mi llamado, a mi necesidad.
- 4) aspecto de hospitalidad: “yo saco una tinaja... y la pongo en el rastrojo... donde están trabajando”, es responsabilidad del dueño de casa retribuir a sus ayudantes y agasajarlos.
- 5) aspecto laboral: el trabajo en sí, “Bueno, tengasé y metan. Metan.

Y meta arar."

- 6) aspecto lúdico y festivo: "yo tengo que tener chicha, vino, hacer una fiesta"; "después hay comida, cama, asado, hay todo, todo"; "pise la hierba, pise la hierba, una sola polvareda"; se refiere al banquete, al baile y a las demás instancias de interacción social y diversión (desahogo emocional, contacto erótico, juego).
- 7) aspecto de prestación y contraprestación: la relación entre 3 y 4, más 6, da esta idea.

A continuación transcribiré otros textos breves en donde se pone de manifiesto 8) el aspecto moral de la minga en cuanto al cumplimiento de una obligación, y 9) el aspecto de libertad que preside la desición de otorgar ayuda:

"— Negarse a ir no es falta de respeto, no hay ninguna cosa, si no puede no va. Obligar ya no se puede ahí. La minga es siempre y cuando tenga voluntad. La minga es cuando cualquier persona tiene voluntad y quiere ayudar a su vecino. Entonces viene y el trabajo se hace en un momento. Esa es la minga. Si uno no puede no va, nadie lo obliga. Pero si tiene voluntad, va. Lleva sus bueyes y herramientas. Ayuda a trabajar: la unión hace la fuerza, enseñanza está todo listo el trabajo."

[¿Y si alguien lo ayudó a usted, usted está obligado a ayudar al otro?]

"— Siempre que entonces también se quede a tiempo, ve. Ahora entonces dice el otro: bueno, en tal día me van a ayudar a mí. Bueno, ahí también tiene que ir, a ayudarlo al otro. Obligado, ahí sí es una obligación, porque él me ha ayudado. Entonces yo también tengo la obligación de ir a ayudarlo."

(Sr. Teodoro Velázquez)

En los párrafos siguientes se tocan todavía otros aspectos de la minga: 10) la necesidad de poder hacer el gasto que el convite implica y 11) la importancia de la institución como legado de los antepasados. Veamos:

"— Y después de todo, claro que uno tiene que prepararse. Por ejemplo se prepara chicha, vino o si hay otras bebidas, entonces se hace la fiesta. Pero aquél que no puede juntar todas esas cosas lo hace solo. Y bueno, yo también así lo hago a veces, solo."

[¿Y los antiguos hacían minga también?]

"— Ellos han dejado eso, antes. Todo eso hacían ellos así. Por ejemplo mi abuelo, él toda la vida era la minga. Toda la vida tenía que ser la minga, ve, una sociedad, una ayuda. ¡Uh...! yo sé ver cuando era chico. Y así era la minga. Hacían siempre y donde ahí ha quedado todo eso. /.../ Yo siempre he sentido hablar cuando era chico, "la minga", tu abuelo está de minga, decía mi mamá, tu abuelo Braulio está de minga. Meta chicha nomás."

(Sr. Teodoro Velázquez)

La minga reactualiza continuamente los lazos de solidaridad potencial, ya que al participar de ella (tanto sea como devolución de un servicio recibido, o como donación de un servicio cuya devolución espera recibir en el futuro) el comunero alimenta el circuito de las prestaciones recíprocas. Esta institución se desenvuelve dentro de una concepción particular del espacio y del tiempo, en el que ciertos procesos cíclicos se dan por garantizados. Así, el comunero realiza una inversión de energía con miras al futuro, tratando de mantener el circuito activo en un clima de confianza mutua (de lo que se desprende un beneficio colectivo), antes que llevar una contabilidad considerada degradante por los pobladores:

“— No, no, si uno no puede no puede, y si ha podido ha podido, igual no, ya no se lleva en cuenta. No, no va a decir que yo le he ido a dar a fulano y fulano ahora porque no viene, no, no, ya no, eso no. Entonces ya él viene cuando él pueda. Porque también siempre y cuando yo también lo voy a necesitar y justamente no solamente en éso, sino en cualquier otra cosa, ya alguno se ayudamos, no.”

(Sr. Teodoro Velázquez)

En síntesis, la motivación económica es sólo uno entre los varios factores que intervienen en la prestación de servicios recíprocos a través de la minga. La activación de las redes de interacción social con miras a la diversión, al baile, al juego; el respeto por la tradición heredada y el cumplimiento de las normas éticas; el deseo de satisfacer las prescripciones divinas con miras a un beneficio escatológico; la búsqueda de reconocimiento social a través de la emulación del adulto paradigmático; son otros factores prioritarios que le confieren a la minga en Rodeo Colorado su peculiar y valioso significado.

A pesar de todo, es necesario señalar que las personas mayores recuerdan que en su juventud la minga era una práctica mucho más frecuente y extendida. Este y otros datos ponen en evidencia que existe en la actualidad una banda de fluctuación cultural que afecta al proceso de endoculturación y al encadenamiento entre las generaciones. Algunas instituciones tradicionales y los valores que les corresponden están siendo desplazadas, aminoradas o reinterpretadas a instancias de la renovación generacional (cf. Pitluk, 1984–85). Este hecho agrega un factor de dinamismo al cuadro que presentamos y debe ser tenido muy en cuenta dado el carácter vital y transformativo de los sucesos que estudiamos.

Reflexión final

He puesto énfasis en este trabajo en la diversidad de factores que intervienen en el tema estudiado y me ocupé especialmente de aquellos factores descuidados o minimizados en otras investigaciones. Quise señalar la necesidad de multilateralizar los puntos de vista posibles para enfocar un fenómeno en estudio.

Sin creer que el informante puede darnos la llave de todo (cf. p. ej.: Turner, 1980: 22), creo que debemos abrir nuestros trabajos al testimonio de los pobladores, dejar que se escuchen sus voces explicitando cuáles son sus vivencias subjetivas y sus motivaciones de los hechos que constatamos

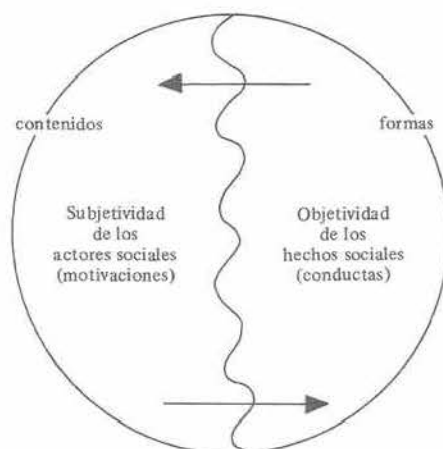
objetivamente en la sociedad y en la historia.

Es necesario complementar nuestra visión de los fenómenos humanos objetivos que estudiamos con el correspondiente contenido subjetivo de sus actores. Esta modalidad operativa puede abrirnos a nuevos horizontes de comprensión. Porque si no, nuestros estudios sociales se limitan a la mera constatación y cuantificación de conductas a las que interpretamos según nuestros modelos paradigmáticos que, por otro lado, sabemos transitorios (Kuhn, 1971) y condicionados (Horowitz, 1964). De ese modo nos quedamos sin penetrar ni conocer las motivaciones profundas —subjetivas, sí, pero reales y extraordinariamente activas— de los actores que les dan vida y sustancialidad.

La necesidad de rescatar el punto de vista subjetivo de los actores sociales ha sido claramente expuesta para la zona andina por Kush (1973: 18 y ss), por Vallée (1971) y por Ossio (1973: XI y ss). Por su parte, el descuido de los factores extra-económicos en los estudios andinos fue señalado por Urbano (1982).

Necesitamos, para comprender, no sólo estudiar conductas sino significados. Los sistemas de significación incluyen tanto los aspectos cognitivos del discurso cultural, como los aspectos simbólicos y axiológicos (valores). Son ellos los que dan sentido y fundamento a los procesos complejos en el plano de la conducta (rituales, actividades, relaciones). La conducta es la dimensión observable a través de la cual se expresa un contenido cosmovisional.

Los factores subjetivos, propios de la psicología de un pueblo (Jung, 1969; Sacchetti, 1966; Wundt, 1926), de su moral, su religiosidad, su cosmovisión, su estética o, en términos de Maruyama (1985), su "paisaje mental", son a la vez los condicionantes y los posibilitadores de su existencia. Hacia ellos es importante que dirijamos nuestras investigaciones.



BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, G. y MAYER, E. (comp.).
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Perú Problema, 12, Instituto de Estudios Peruanos, IEP, Lima.
- COLUCCIO, F.
1964 *Diccionario de Folklore Argentino*, 2 tomos, Luis Laserre Ed., Buenos Aires.
- CONTRERAS HERNANDEZ, J.
1980 La valoración del trabajo en una comunidad campesina de la sierra peruana, UB/BA, 22: 30, pp. 41-68.
- DALTON, G.
1984 The Kula, Past and Present, *American Anthropologist* 86 (4): 943-53, USA, Dec.
- EARLS y SILVERBLATT.
1976 La realidad física y social en la cosmología andina, *Actas*, 42º Congreso Internac. de Americanistas, Vol. 4.
- ERIZE, E.
1960 *Diccionario comentado Mapuche-Español*, Cuadernos del Sur, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Buenos Aires.
- ESPINOZA, W.
1980 Acerca de la historia militar Inca, *Allpanchis*, 16, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, pp. 171-86.
- FONSECA MARTEL, C.
1974 Modalidades de la Minka, en Alberti y Mayer (comp.)
- FRANCOIS, Ch.
1985 El uso de modelos sistémicos cibernéticos como metodología científica, *Cuadernos del Gesi*, 8, Society for General System Research, Capítulo Argentino, Buenos Aires.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca.
1943 *Comentarios reales de los incas*, 2 Vol., Emece, Buenos Aires.
- GARR, T.
1972 La familia campesina y el cosmos sagrado, *Allpanchis*, 4, Instit. Pastoral Andina, Cusco, pp. 7-20.
- GONZALEZ HOLGUIN, D.
[1608] - 1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú. Llamada lengua Qquichua o del Inca*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.
- HARRIS, M.
1981 *El desarrollo de la Teoría Antropológica*, Siglo XXI, España, (1ª. Ed. 1968).
- HOROWITZ, I. (comp.).
1964 *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. 2 Vol., EUDEBA, Buenos Aires.
- INAMURA, T.
1985 Relación estructural de pastores y agricultores que se manifiesta en las fiestas religiosas en un distrito altoandino, *Actas*, (en prensa), Ponencia presentada al Simposio Pastoreo Indígena Altoandino, 45º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, 1-7 Julio.
- JUNG, C.
1969 *El hombre y sus símbolos*, Ed. Aguilar, Madrid.
- KUHN, T.
1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, (1ª. Ed. 1962).
- KUSCH, R.
1973 *El pensamiento indígena y popular en América*, Ed. ICA, Buenos Aires (1ª. Ed. México 1970).

- LEVI-STRAUSS, C.
1968 *Antropología Estructural*, EUDEBA, Buenos Aires.
- MALINOWSKI, B.
1973 *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península, Barcelona (1ª. Ed. 1922).
- MARIATEGUI, J.
1985 Concepción del hombre y alcoholismo en el antiguo Perú, *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. XXXI, 4, Fundación Acta, Buenos Aires, pp. 253-67.
- MARUYAMA, M.
1985 Paisajes mentales y teorías científicas, *Cuadernos Del Gesi*, 9, Asoc. Arg. Teoría General Sistemas y Cibernética, Buenos Aires, (Trad. del *Current Anthropology* 21(5) 1980).
- MAUSS, M.
1971 Ensayo sobre el don, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 155-263 (1ª. Ed. 1923-24).
- MAYER, E.
1974 Las reglas del juego en la reciprocidad andina, en Alberti y Mayer (comp.) pp. 37-65.
- MAYER, E. v ZAMALLOA, C.
1974 Reciprocidad, desigualdad y dominación, en Alberti y Mayer (comp.), pp. 290-321.
- MURRA, J.
1967 La visita de los chupachu como fuente etnológica, visita de la Prov. de León de Huanuco en 1562, por Iñigo Ortiz de Zúñiga, Tomo I, Universidad Nacional de Huanuco, Perú.
- ORLOVE, B.
1974 Reciprocidad, desigualdad y dominación, en Alberti y Mayer (comp.), pp. 290-321.
- OSSIO, J. (comp.).
1973 *Idelogía mesiánica del mundo andino*. Ed. Ignacio Prado, Lima.
- PITLUK, M.
1984-85 Cultura tradicional y cambio cultural en una comunidad del Noroeste argentino, *Relaciones*, T. XVI, Soc. Arg. de Antropología, Buenos Aires, pp. 107-17.
1985 Diseños y configuraciones en el espacio semántico (Análisis de categorías vernáculas en una comunidad del Noroeste argentino), *Cuadernos de Linguística*, 6, Univ. Nac. Misiones, Posadas, pp. 7-38.
en prensa-a: "La celebración de San Roque en Rodeo Colorado", *Actas de Simposios*, 45º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Julio 1985.
en prensa-b: El 'juego': una modalidad de relación, *Actas*, Segunda Jornada sobre Política seguida con el Aborigen, Museo Roca, Buenos Aires, Set-Nov., 1985.
- PORRAS BARRENECHEA, R.
1952 Prólogo, *Vocabulario* de Holguín.
- RADCLIFFE-BROWN, J.
1975 *El método de la Antropología Social*, Anagrama, Barcelona.
- SACCHETTI, A.
1966 Universales etno-psicológicos en la cultura andina, *Actas*, 36º Congreso Internac. de Americanistas, Sevilla, pp. 201-218.
- SHARON, D.
1980 *El chamán de los 4 vientos*, Siglo XXI, México.
- SIFFREDI, A.
1975 La noción de reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote, *Scripta Ethnológica*, 3, 3, I, CAEA, Buenos Aires, pp. 41-70.
- TURNER, V.
1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México.

- URBANO, H.
1982 Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes, *Allpanchis*, XVI, 20, IPA, Cusco. pp. 33–84.
- VALCARCEL, L.
1966 El imperio de los Incas: una nueva visión, *Actas 36º Congreso Internac. Americanistas*, Vol. 2, Sevilla.
- VALLE, L.
1971 La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad, *Revista del Museo Nacional*, 37, Lima. pp. 167–173.
- WHITE, S.
1985 Nuevo viaje de investigación de campaña a la comunidad de Santa Victoria Oeste, Dto. Santa Victoria, Prov. Salta, *Scripta Ethnológica*, 9, CAEA, Buenos Aires, pp. 106–7.
- WUNDT, W.
1926 *Elementos de psicología de los pueblos* (Tit. Trad. Esp.) citado en: Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, 4 tomos, Alianza Ed., Madrid, pp. 3507 ss.