

UNIVERSIDAD NACIONAL “HERMILIO VALDIZÁN” HUÁNUCO

ESCUELA DE POST GRADO



FIESTA PATRONAL ESPACIO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE DOCTOR
EN CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES**

Mg. LUIS ERNESTO MURGUÍA SÁNCHEZ

**Huánuco – Perú
2015**

A mi señora madre. Carmen Elva Sánchez Ramos Viuda de Murguía, cuento q'ipi: depositaria de la tradición oral.

Almendra Luciana Murguía Cárdenas (Wallatita: Perlita de nieve), niña de mis ojos.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco la memoria imperecedero de mi llorado señor padre Lino Pablo Murguía Villalba, la luz omnipresente de mi madre Carmen Elva Sánchez Ramos, a los creadores anónimos de la tradición popular de Ayaviri, quienes compartieron tiempo, asociaron esfuerzo para aproximarnos al estudio desde distintas orientaciones, permitieron acercarnos a las invaluable creaciones y elaboraciones individuales y colectivas en la fiesta patronal, hacer del mismo, el inmejorable campo de significación social para establecer el diálogo intercultural en esta parte del altiplano peruano.

RESUMEN

Presentamos una aproximación al estudio del diálogo intercultural que se cristaliza en el ámbito significativo de la fiesta patronal de la localidad de Ayaviri, provincia de Melgar departamento de Puno, en tanto constituye repositorio de las formas expresivas y realizaciones humanas de las colectividades que aguardan en el seno de esta parte de la cultura altiplánica. Posibilita a los individuos y colectividades expresar, forjar encuentros y desencuentros para comprender a los unos y otros. Asimismo, hallar en el diálogo entre las culturas un poderoso medio de comunicación que abre las posibilidades de cambiar, transformar y permanecer en realidades propias y distantes. Finalmente, a través de ellas, alcanzar la humanidad.

PALABRAS CLAVE

Interculturalidad, cultura, diversidad, diálogo, significado, símbolo, pluralidad, fiesta.

SUMMARY

We present an approach to the study of intercultural dialogue which crystallizes in the significant scope of the patron saint of the town of Ayaviri, Melgar province of Puno department, is as expressive forms repository and human

achievements of communities that lie in the within this part of the highland culture, while enabling individuals and communities to express, forge encounters and understanding to each other; Also found in the dialogue between cultures a powerful medium that opens up possibilities for change, transform and stay in own and distant realities. Finally, through them, reach mankind.

KEY WORDS

Multiculturalism, culture, diversity, dialogue, meaning, symbol, plurality, feast.

RESUMO

Nós apresentamos uma abordagem para o estudo do diálogo intercultural que cristaliza no âmbito significativa da padroeira da cidade de Ayaviri, na província de Melgar do departamento de Puno, é tão expressivo formas repositório e realizações humanas das comunidades que residem no dentro desta parte da cultura serrana. Permite que os indivíduos e as comunidades a expressar, forjar encontros e compreensão um do outro. Também encontrado no diálogo entre culturas um meio poderoso que abre possibilidades para a mudança, de transformação e ficar em realidades próprias e distantes. Finalmente, através deles, chegar

PALAVRAS CHAVE

Multiculturalismo, cultura, diversidade, diálogo, sentido, símbolo, pluralidade, festa.

PRESENTACIÓN

Toda investigación implica desentrañar para incrementar el conocimiento, nuestro caso no escapa a la tradición. Motivados por la curiosidad, el asombro y extrañamiento de la otra otredad; es decir, las otras formas de vivir, relacionarse, vincularse, comprometerse y dialogar, surge la aproximación al tema de estudio, la interculturalidad. Luego, advertimos la fiesta patronal como uno de los inmejorables espacios sociales y culturales de realización humana en los andes peruanos y en las sociedades cordilleranas; a su interior descubrimos un rico, variado, múltiple y diverso abanico de manifestaciones humanas, destaca la vitalidad productiva para la intercomunicación, los aprendizajes, los diálogos entre las colectividades.

A partir del estudio de las relaciones de interculturalidad en la que se hallan inmersos los hombres y colectividades advertimos una incesante extensión y creciente profundización de las relaciones sociales y humanas; ambos, posibilitan procesos de socialización y compenetración novedosos, destacan la contextualización para la insurgencia de nuevos diálogos, en otros casos, viejos diálogos con formas inteligibles de comunicar, comprometer a los sujetos y colectividades.

Finalmente, los encuentros entre los individuos y las colectividades en la fiesta patronal como campo de significación permitió conocer los contenidos y significados de las relaciones de interculturalidad; también, aproximar a la complejidad del universo social y cultural como realidad viviente y perdurable.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente investigación es abordar la interculturalidad: La escena y el espacio social donde es posible expresarlo lo provee la fiesta patronal. Este constituye el núcleo de la diversidad y pluralidad en las realidades sociales y culturales de sociedades cordilleranas dedicados a la ganadería en los andes, toda vez que provee la arena para las construcciones y elaboraciones humanas vía el diálogo intercultural.

Visto así, nos hallamos frente a una verdad social y culturalmente construida, los diálogos entre las colectividades y las tradiciones están a la vista. La colección de escenas, secuencias y espacios son múltiples y diversos; sin embargo, todos conjugan en hacer posible los entendimientos entre las partes.

A lo largo del escrito se intentó otorgar forma a los modos de cómo las colectividades provenientes de diversas tradiciones culturales logran elaborar una colección de procesos, gran parte de ellos ricos, densos y colmado de significaciones; seguido, hacerlo inteligible para hallar el saber empírico; finalmente, ponernos a reflexionar a partir de lo creado y elaborado por las colectividades cuando entran en diálogo intercultural a través de la fiesta patronal.

El capítulo primero pone de manifiesto el estudio y de qué trata -diálogo intercultural en la fiesta patronal- dar respuesta a qué pretende establecer, la interculturalidad en la fiesta patronal cristaliza las realizaciones humanas y expresivas de las colectividades alto andinas y cómo estas son recorridas por los protagonistas para elaborar un lenguaje común que posibilite a los individuos y colectividades forjar, expresar y extender los aprendizajes para comprender a los unos y otros. Justificar las razones por el cual merece ser abordado. El diálogo intercultural constituye un poderoso medio de comunicación entre los participantes hacia el interior y el exterior de la realidad social; además, la fiesta patronal al ser una realidad plural y multiforme intensifica los diálogos, la intercomunicación, los mismos que hacen posible indagarla en sus múltiples registros para así lograr una aproximación holística.

También, destaca la importancia metodológica para enmarcar la investigación dentro del canon del método científico; para ello se registró los diálogos insistentes y recurrentes entre las colectividades que conforman el cuerpo social de quienes coparticipan en la fiesta patronal, seguido, los hechos significativos para así explicitar las lógicas y trayectorias que subyacen a la indagación. Luego, sentamos la hipótesis que la diversidad de expresiones es el lazo de interconexión de la interculturalidad, para establecer las posibles causas que explican el fenómeno estudiado, que al resultar verdaderas permitieron explicar los hechos.

El capítulo segundo destaca la presencia cultural de Ayaviri en el sur andino a partir de la aproximación etnohistórica para definir el contexto y evidenciar la

existencia de diálogos a lo largo del tiempo. De lo indagado logramos establecer la existencia de una larga trayectoria de continuidad espacial, social, cultural y temporal forjado a través de la presencia y conjunción de una diversidad de grupos humanos, Ayajhuirees. Uruquilla o Urus, Pukina, K'anas, Collas de habla Aymara, Quechuas y Españoles que han logrado configurar el rostro social de la colectividad de Ayaviri de hoy en día.

La constatación de la pluralidad requirió un abordaje relacional, conjugamos recursos de disciplinas sociales como la antropología y etnohistoria para penetrar en la experiencia colectiva y sobre todo en aquella que fue edificada por hombres de carne, nervio y sentido, toda vez que logran constituirse en los depositarios y portadores de la experiencia colectiva que al exteriorizarse a través de una serie de escenas entre ellas la fiesta patronal, posibilita a los individuos y colectividades forjar los entendimientos mutuos, también los desencuentros y dilemas.

En esta sección, el estudio muestra la realidad de Ayaviri en términos de procesos, explora los albores de su existencia, la formación de unidades territoriales, espaciales y humanas en los tiempos prehispánicos, de los incas, la colonia, república y la realidad contemporánea.

El capítulo tercero presenta los hallazgos de la investigación a través del reporte etnográfico, la descripción densa del sistema de cargos y aspectos religiosos de la fiesta patronal de la "Santísima Virgen de Altagracia" Patrona de Ayaviri, Provincia de Melgar, Departamento de Puno; el mismo, tiene como día principal el ocho de setiembre.

El presente constituye una perspectiva sobre el corpus cultural que da lugar al diálogo intercultural; visto así, muestra el contenido e implicancias del repertorio festivo en el marco del ciclo ritual; seguido, da cuenta de la multiplicidad de procesos e interconexiones en el que se halla envuelta.

La fiesta patronal expresión de identidad y tradición, constituye la más importante de la provincia de Melgar, representa la religiosidad popular de los pobladores. La estructura festiva, los cargos, días de fiesta son numerosos, están rodeados de una infinidad de detalles, ritmos, secuencias que lo hacen atractivo. El espíritu religioso, veneración y la fe del pueblo, convoca a miles de almas que avivan la tradición y las costumbres en esta parte del altiplano.

En el marco de las formas de autoridad tradicional, el sistema de cargos dispone de una estructura y secuencia festiva; la estructura guarda una forma piramidal, revela la existencia de una jerarquía, cargo principal, de mayor reconocimiento, prestigio, gasto, actividades hasta cargos modestamente elaborados que tienen un tiempo breve, no obstante, destacan por su sobriedad.

Los principales protagonistas son los carguyoq: del cargo o devotos, llamados alferado o alférez: del cargo, danzantes de k'ajcha: danza de pastores, hermandad de la Virgen de Altagracia, autoridades, representantes de instituciones públicas y privadas, comerciantes, músicos, conjuntos folklóricos, el pueblo en general; de otro lado, la comida, bebida y el toro, se trata de una sociedad ganadera por excelencia.

Oficialmente la fiesta patronal se inicia a mediados del mes de agosto con las misas de novena y concluye el último día del mes de setiembre; no obstante, el calendario festivo, el ciclo ritual se renueva incesantemente a lo largo del año con una colección de eventos que garantizan la continuidad y transformación, tiene su inicio en la costumbre denominado bajada de la Virgen el veintidós de agosto de cada año y se reinicia en la misma fecha del año entrante en virtud que el tiempo festivo se halla en medio del marco denominado “eterno retorno” o de la dimensión cíclica del tiempo.

El mundo ritual y festivo en Ayaviri es rico, variado e intenso, lo demuestra la conjunción de numerosas fiestas en honor a imágenes marianas y santos patronos que dan lugar a lo largo del año, varias de estas fiestas, reproducen algunos de los rituales, eventos de la fiesta de Altagracia, al mismo tiempo, introducen nuevos elementos festivos, los cuáles en conjunto enriquecen y retroalimentan las expresiones sociales y culturales de la tradición.

El agente principal que alimenta la diversidad y vitalidad de la tradición en la interpretación de los protagonistas reposa en la FE que los pobladores tienen y depositan ante lo que representa y simboliza la patrona del pueblo, Santísima Virgen de Altagracia. Si bien lo señalado aparece como cierto, a la luz de la investigación logramos descubrir que lo importante no son las realidades en sí -fiesta patronal como entidades física objetivada-, sino las realidades -fiesta patronal- como ámbitos de significación para el desarrollo de los diálogos interculturales toda vez que a través de él las colectividades entran en relación social, logran movilizar recursos productivos, sociales, emotivos de sus gentes

como expresión inequívoca e inacabada de los procesos de comunicación y entendimiento, en otros términos, generar el diálogo intercultural.

El capítulo cuarto se orienta a desagregar la realidad observada -diálogo intercultural en la fiesta patronal- a partir de dos órdenes, el análisis y la interpretación; primero sobre los datos que dieron lugar al reporte etnográfico, luego al abordaje de fuentes diversas para ser integrados, triangulados y conectados; es decir, establecer generalizaciones, siguiendo el orden de ideas, la investigación se funde en la teoría de la interculturalidad para aproximarse a los diálogos entre las colectividades desde dentro y fuera de la realidad social, las cercanías y distancias; seguido, abre espacios sociales y culturales nuevos, instancias de creación y realización humana para la disputa y el entendimiento de las partes, adquirir formas nuevas, sentidos y orientaciones, por último, explora los modos de articularse a novedosos modos de inserción y compenetración en el mundo contemporáneo.

Las conclusiones arriban a generalizaciones en casos particulares interpretando lo interpretado del diálogo intercultural en la escena, fiesta patronal. Lleva a sostener que la interculturalidad conduce a permanentes elaboraciones y reelaboraciones sociales y culturales de los universos históricos en tanto es posible hallar los ámbitos de significación, dar curso a la comunicación, los entendimientos y aún los desencuentros.

INDICE

I **INTRODUCCIÓN**

CAPÍTULO I

II	EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	01
2.1.	Descripción del Problema	01
2.2	FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	07
2.2.1	Problema General	07
2.2..2	Problemas específicos	07
2.3	OBJETIVOS	07
2.3.1.	Objetivo General	07
2.3.2	Objetivos Específicos	08
2.4	HIPÓTESIS	08
2.4.1.	Hipótesis General	08
2.4.2	Hipótesis Secundarias	08
2.5	VARIABLES	09
2.5.1	Variable independiente: Fiesta Patronal	09
2.5.2	Variable dependiente: Interculturalidad	10
2.6	Justificación e importancia	10
2.7	Viabilidad	
2.8	Limitaciones	11

III	MARCO TEÓRICO	11
3.1	Antecedentes	11
3.2	Bases Teóricas	22
3.2.1	Teoría de la Fiesta	22
3.2.2	El Mundo andino y la fiesta en los Andes	27
3.2.3	Interculturalidad	38
3.3	Bases o fundamentos filosóficos del tema de investigación	44
3.4	Definiciones conceptuales	46
3.5	Bases epistémicos	52
IV	Metodología	54
4.1	Tipo de investigación	55
4.2	Diseño y esquema de investigación	56
4.3	Población y Muestra	56
4.4	Definición operativa de instrumentos de recolección de datos	59
4.5	Métodos de investigación	59
4.6	Técnicas de acopio o recopilación de datos	60
4.7	Procesamiento estadístico de los datos.	60
4.8	Análisis e Interpretación de los resultados	60
CAPÍTULO II		
2.	ALBOR DE LA HISTORIA SOCIAL Y CULTURAL DE AYAVIRI	62
2.1	Ubicación geográfica, demarcación política y paisaje.	62
2.2	Primeros asentamientos y poblaciones – evidencia arqueológica.	68
2.3	Diversidad y pluralidad de Ayaviri.	73
2.4	La voz de Ayaviri de origen Uru Pukina.	75
2.5	La voz de Ayaviri de Origen Aymara.	77

2.6	La voz de Ayaviri de origen Quechua.	80
3	ÉPOCA COLONIAL	84
3.1	Ayaviri, primeras imágenes e interconexiones con la floresta amazónica.	84
3.2	Ayaviri en el registro etnohistórico	87
3.3	Ayaviri nodo geoestratégico	87
3.4	La iglesia, rumbo a una nueva configuración de la identidad y diversidad cultural.	89
3.5	El régimen de hacienda en el contexto republicano.	93
4.	TIEMPOS NUEVOS Y ORIENTACIONES CONTEMPORÁNEAS	106
CAPÍTULO III		
3.	DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA FIESTA PATRONAL	122
3..1	EL CULTO A LA VIRGEN DE ALTAGRACIA	122
3.1.2	Nuestra Señora de Altagracia patrona del pueblo de Ayaviri.	126
3.1.3	La aparición de la Virgen de Altagracia	127
4.	SISTEMA DE CARGOS Y DEVOCIÓN EN AYAVIRI – LA FIESTA PATRONAL	130
4.1	Bajada de la Virgen – Contexto y los buenos augurios- Fecha: veintidós de agosto.	130
4.2	La Virgen y los devotos	134
5.	FECHA: MOVIBLE: CARNAVALES	142
5.1	TARIPACUY	142
6.	LA FIESTA EN SETIEMBRE	153

6.1	Guardianes de la tradición	153
6.2	NOVENA	157
6.3	EL MUNDO FENICIO	162
7.	ESPACIO SAGRADO Y TIEMPO FESTIVO	170
7.1.	FECHA: SEIS DE SETIEMBRE	170
7.1.1	Bosquero y Altareros	170
7.1.2	Bosquero y Altareros – Construcción de Altares y Bosque	171
7.1.3	Bosquero	178
7.1.4	Cronograma festivo – Tiempos intensos	183
7.1.5	Cera apaycuy: Entrada de cirios ofrecido por el devoto - Sin Pecado	185
8.	FECHA: SIETE DE SETIEMBRE	194
8.1	DÍA: SIN PECADO	194
8.2	Albas	194
8.3	Misa	195
8.4	Misa Solemne de Fiesta ofrecido por el devoto Sin Pecado	196
8.5	Procesión	198
8.6	Convite o lunch de fiesta	199
8.7	Cera apaycuy: Entrada de cirios del devoto Jatun carguyoc o Alferado del Día Central	205
8.8	Entrada del Ccapo	208
8.9	Torre Mayor	210
8.10	Quema de castillos - Víspera	211
9.	FECHA: OCHO DE SETIEMBRE	214
9.1	DIA CENTRAL	214
9.2	Misa de Santa Comunión	215
9.3	Misa de Fiesta	216
9.4	Procesión de la Patrona del Pueblo	217
9.5	Visita a los Altares y Bosque - al ritmo de fiesta	222

9.6	Cera apaycuy: Entrada de cirios ofrecido por el devoto - Bendición	226
10.	FECHA: NUEVE DE SETIEMBRE	227
10.1	BENDICIÓN	227
10.2	Desmantelamiento y desarmado de Altares y Bosque	228
11.	FECHA: DIEZ DE SETIEMBRE	233
11.1	HUAJCHA CC'ARAY	233
12.	FECHA: QUINCE DE SETIEMBRE	237
12.1	BENDICIÓN DE LA OCTAVA	237
12.2	CARGO HAPICUY	241
12.3	Cacharpari de la toma de cargos	243
13.	FECHA: VEINTIDOS DE SETIEMBRE	244
13.1	Retorno de la Virgen	244

CAPÍTULO IV

4.	ANÁLISIS Y DISCUSIÓN	246
4.1	Contrastación de hipótesis	260
4.2	Aportes de la investigación	263
	Conclusiones	265
	Recomendaciones	267
	Bibliografía	268
	Anexos	282

CAPÍTULO I

II. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

2.1 Descripción del Problema

El tema de la fiesta patronal es uno de los hechos y fenómenos sociales importantes de la vida colectiva en las sociedades tradicionales, está ligado a la religiosidad popular, la propagación de la fe, el ritual, la reinención social y cultural; también, la resignificación de símbolos significativos.

Entre los rasgos distintivos de las fiestas patronales destacan el contenido religioso, festivo, instructivo y civilizatorio, constituye una irrefutable cátedra social; además, contiene una fuerza vital impresionante que sirve de acicate para la acción social de los protagonistas y la colectividad en su conjunto.

En el devenir de los acontecimientos está presente factores sociales, culturales, simbólicos y naturales. Las fuerzas impersonales, potencias místicas, permanentemente intervienen ordenando la vida humana, la relación de los hombres con las entidades superiores, las relaciones entre los propios hombres y de los hombres con la naturaleza.

En realidades como la nuestra, la fiesta patronal se halla rodeado y colmado de expresiones religiosas de raigambre andina y occidental, acompañan, rituales, símbolos, formas expresivas, secuencias y expresiones de variado y rico significado, exteriorizado en la religiosidad popular, el cual enriquece gracias a la creatividad de los protagonistas.

En el ámbito andino, los procesos de modernización son una realidad, en consecuencia la fiesta patronal no escapa a su impronta, en modo y formas distintas son permeados a través de la uniformización e indiferenciación de las expresiones sociales y culturales; sin embargo, siguen existiendo y desafiando el tiempo que impone la interrelación a lo largo de la historia y modernidad; más aún, en los relictos culturales de asentada tradición constituyen el motor que aviva la diversidad, la intercomunicación, el aprendizaje mutuo y la imaginación creadora de sus gentes, en parte del cambio social. En la actualidad la vemos como agente movilizador de voluntades individuales y colectivas que aviva y pone en práctica los valores axiomáticos de las colectividades. De otro lado, genera una ordenación de las prácticas y creencias religiosas; también, muestra como un poderoso medio de

comunicación entre los participantes hacia el interior y el exterior de la realidad social.

Las fiestas patronales están colmadas de prácticas religiosas y creencias; en esta ordenación, tienen papel destacado las imágenes marianas, santos patronos y advocaciones que en cuyo nombre y representación existen, cristalizan las realizaciones expresivas y simbólicas de las tradiciones culturales existentes; además, permite generar y construir un lenguaje colmado de rico simbolismo que posibilita a los individuos, grupos sociales lograr expresar, extender y comprender los unos a los otros.

Visto así, la fiesta patronal no solo es un fenómeno religioso, ritual, social, simbólico y telúrico, sino, sobre todo un sistema que dispone de formas de organización, normas éticas, pautas, códigos, valores, un medio de comunicación, diálogo, en el que se generan y sedimentan nuevas formas de entendimiento y entretenimiento, en él se redefinen viejas formas para lograr un lenguaje común e inteligible. De este modo, nuestra pretensión es abordar el diálogo intercultural en cuyo seno genera. Seguido, considerar la fiesta patronal como un espacio de interacción y diálogo. La descripción privilegia los aspectos religiosos de la fiesta patronal.

Para poner el tema en contexto, los estudiosos que abordan la fiesta patronal como fenómeno de estudio nos referimos a las contribuciones de Bruner: (1955), Harvey: (1972). Atienza: (1997), Montesinos: (1984). señalan que la fiesta está presente en todas las religiones, permite el encuentro del hombre con las fuerzas impersonales y está colmado de un ambiente de solemnidad, sirve para aplacar las tensiones de la vida diaria; en otros términos, es

observado como un espacio de creación y recreación, reencuentro consigo mismo, eso hace que constituya un ámbito placentero, por lo que se desprende que no solo es un momento, sino una colección de momentos vitales y trascendentes que son contruidos y reconstruidos incesantemente.

En los ámbitos académicos, afirman que la fiesta es un fin en sí mismo, rompe con lo instituido por la sociedad, provee la arena para que el ser humano afirme su existencia y se oriente hacia el futuro; de ser así, la fiesta patronal tendría cierta autonomía, afirmación poco cierta, en tanto que esta responde a fuerzas individuales y colectivas a corrientes, trayectorias que tienen un sustrato aquilatado en el tiempo, la historia social y cultural. Consideramos que en su relación con el quiebre de la cotidianidad y el sentido del tiempo, dependerá de la forma como es entendido su dimensión y periodicidad, la realidad social es una unidad que amalgama tiempos sociales diferentes, hay procesos que se desenvuelven a corto plazo y al mismo tiempo otros a largo plazo, es en esta interacción adquieren sentido y dimensiones verdaderas.

Seguido, anotan que las fiestas populares supone el aflorar colectivo de la tradición, reviven por instantes la conciencia colectiva, constituyen un mecanismo de ordenación de las actividades religiosas y socioeconómicas, organizan las pulsiones vivenciales de los pueblos; por nuestra parte, asociamos la hermeneútica y la fenomenología para transitar por el camino de la reflexología, a partir de ella, abordar la interculturalidad, En otras palabras, pretendemos ir más allá de lo tangible y observable, sostenemos que la tradición es un proceso a ritmo desigual, tiene tiempos fuertes, diluidos, ritmos, prolongaciones, inconsistencias, arreglos, retrospectivas, diferencias,

similitudes; además está lleno de heterogeneidades, continuidades, dilatamientos y condensaciones, los cuáles en conjunto resultan mostrar el sentido de las orientaciones.

Estudiosos de la realidad andina, Valcárcel: (1951), Flores: (1980, 1990). Vinicio: (1981). Palomino: (1984). Marzal: (1988), Altamirano: (1989). Takahiro: (1989). Zecenarro: (1989). Irazzaval: (1992). Ossio: (1992). Cánepa: (1998). a partir de premisas, históricas, funcionalistas, estructuralistas y simbólicas eclesial o religiosa, sostienen que la fiesta patronal es una de las expresiones religiosas en donde los hombres y dioses se aproximan, estrechan el tiempo y el espacio, o que se halla relacionada con el pueblo y la región, el calendario ritual, la realidad recurrente, el tiempo cíclico; además, ser un pacto de reciprocidad y celebración con las fuerzas invencibles, donde las imágenes marianas y santos patronos adquieren carácter comunal y multicomunal para luego recrear al conjunto de la sociedad.

Si bien estas son las propuestas más relevantes hasta nuestros tiempos, en pocos casos se ha abordado el fenómeno de la fiesta ligado a la construcción de identidades regionales, nacionales, formas de conquistar nuevos espacios, generar discursos y menos aún la fiesta patronal como espacio de construcción de diálogo intercultural a pesar que en ella conviven al unísono colectividades diversas, con similares y aun contradictorias tradiciones culturales, los cuáles en conjunto enriquecen el universo social.

Las razones que motivan la aproximación intercultural se halla en el hecho que la realidad materia de estudio “Fiesta Patronal de la Virgen de Altagracia” en la

localidad de Ayaviri Provincia de Melgar Departamento de Puno, confluyen colectividades con tradiciones culturales diversas de sustrato indígena, mestizo, urbano, occidental, de espacios geográficos circunvecinos que abarcan el ámbito regional del sur del Perú, en otros términos, constituye un mosaico de expresiones y representaciones culturales.

En esta realidad multiforme y diversa, se hace posible la convivencia y armonía y diferencia entre las colectividades, los cuáles, no solo tienen un origen diferente, sino también, variaciones en los credos y formas expresivas. Visto así, la interculturalidad es uno de los puentes sólidos e indispensables para encontrar la equidistancia social en medio de la diversidad.

Entonces a partir de la interculturalidad se dará cuenta de las cosmovisiones, intercambios, negociaciones, conflictos de cada una de las colectividades y de todas ellas en conjunto.

Si bien aún la interculturalidad no es un hecho constatable como sociedad, esta resulta ser un proceso, un desafío; a partir de esta realidad se pretende conocer los procesos de intercambio, acuerdos, consensos sociales, acciones comunicativas que permitan construir, generar espacios de encuentro y diálogo entre saberes, sentidos y trayectorias, luego descubrir que objetivos comunes se hallan presentes.

En el plano hermenéutico, la interculturalidad permitirá develar el contenido de los significados de los símbolos presentes en la fiesta patronal, reflexionar sobre la diversidad, identidad, reconocimiento, distinción, diferencia, exclusión,

interacción, convivencia saludable, valores, autoestima, tolerancia y el reconocimiento por el otro.

2.2 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

2.2.1 Problema General

¿Es La diversidad de expresiones culturales en la fiesta patronal el lazo de interconexión que aviva el diálogo intercultural?

2.2.2 Problemas específicos

- a) Es la diversidad cultural de la fiesta patronal el medio que hace evidente las expresiones, ritmos y secuencias que posibilitan el diálogo intercultural?
- b) Son las prácticas, valores, y significados presentes en la fiesta patronal los que alientan y promueven el diálogo intercultural?

2.3 OBJETIVOS

2.3.1 Objetivo General

Evidenciar que la fiesta patronal expresa la diversidad y pluralidad de las expresiones culturales por ser uno de los medios que avivan el diálogo intercultural.

2.3.2 Objetivos Específicos

- a) Reconocer, Identificar y describir cada una de las expresiones, secuencias y ritmos culturales de la Fiesta Patronal en conmemoración a la Virgen de “Altagracia” localidad de Ayaviri.
- b) Describir y analizar el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales que componen la pluralidad de las creaciones colectivas que alientan la diversidad y el diálogo intercultural en la fiesta patronal.

2.4 HIPÓTESIS

2.4.1 Hipótesis general

La diversidad de expresiones en la fiesta patronal es el lazo de interconexión que aviva el diálogo intercultural para generar aprendizajes mutuos, entre las personas y colectividades

2.4.2 Hipótesis secundarias

1. La diversidad y pluralidad de las expresiones sociales y culturales son las instancias que permiten el reconocimiento, diálogo, comunicación e interaprendizajes mutuos
2. La fiesta patronal es el núcleo de la tradición popular, la religiosidad y el centro de los encuentros, disputas, dilemas y entendimientos entre las

colectividades, los cuáles en conjunto generan diálogos y discursos renovados orientados a construir un lenguaje común para entender y comprender al otro.

2.5 Variables

VARIABLES	DIMENSIÓN	INDICADORES	SUB INDICADORES	TÉCNICAS DE ACOPIO
Independiente X= Fiesta patronal	Cultural	Causa X = X1 Identidad X2 Tradición	Comportamiento	Observación participante y entrevista no directiva a informantes clave
Dependiente Y = Interculturalidad	Medio social	Efecto Y = Y1 Diversidad Y2 Diálogo	Aprendizajes socioculturales	Observación participante y entrevista no directiva a informantes clave

Fórmula

$$(f) = y(x)$$

Donde:

X: variable independiente o causa (fiesta patronal)

Y: variable dependiente o efecto (interculturalidad)

$$\text{Interculturalidad} = f(\text{Fiesta patronal})$$

2.5.1 Variable independiente: Fiesta Patronal

X1 Identidad

X2 Tradición

2.5.2 Variable dependiente: Interculturalidad

Y1 Diversidad

Y2 Diálogo

2.6 Justificación e importancia

La relevancia teórica del estudio se sustenta: La fiesta patronal es uno de los inmejorables escenarios para la reflexión, análisis e interpretación acerca del diálogo intercultural enriquecedor y renovado entre las colectividades y tradiciones culturales, los cuáles al mismo tiempo permiten descubrir las asimetrías, conflictos y modos de resolverlo, seguido establecer generalizaciones en realidades locales.

En el ámbito práctico, el estudio está destinado a generar espacios nuevos de articulación y aprendizaje con ámbitos sociales más amplios, afianzar la comunicación, aprendizaje, el logro de una convivencia positiva y renovada; en lo metodológico, establecer hasta dónde es posible el control de la reflexividad, es decir que los relatos y las descripciones constituyan la realidad que estas descripciones refieren.

2.7 Viabilidad

Por el lado de los protagonistas garantizamos el estudio a través de la existencia y producción de las diversas tradiciones culturales que hacen posible el diálogo intercultural; desde el lado del investigador, la fiesta patronal

constituye la arena para aproximarnos a la construcción del otro por la diferencia, la construcción del otro por la diversidad y la construcción del otro por la desigualdad, los cuáles en conjunto establecen y constituyen el germen de la fiesta patronal como uno de los inmejorables espacios de aprendizaje, intercomunicación, conflicto y diálogo intercultural.

2.8 Limitaciones

Al ser un estudio eminentemente cualitativo, no todo lo observado y asimilado es posible de explicarlo por el sentido de la experiencia sensorial, lo objetivo. Existen hechos, acontecimientos que no son comprobablemente empíricamente, pero sí pueden ser interpretados. De otro lado, las relaciones regulares no siempre permanecen constantes en todas partes y circunstancias ya que al tratarse de aspectos culturales y al estar presentes en el ámbito de las representaciones, constantemente están siendo moldeadas y perneadas por la interacción social, lo que no significa que se haya dejado de lado las permanencias, continuidades y transformaciones para establecer regularidades.

III. MARCO TEÓRICO

3.1 Antecedentes

Abordar el tema de la interculturalidad a partir del estudio de la fiesta patronal como el espacio y escenario mayor del diálogo intercultural, remite a las ideas germinales de la ciencia social. Iniciamos el debate expresando que lo social

necesariamente cursa al fenómeno religioso en virtud que constituye el fenómeno social por excelencia. En otras palabras lo religioso es lo social, tal como lo expresó Durkheim (1982); a esta idea sumamos el ámbito de la cultura y las representaciones, en razón que en el terreno, la fiesta patronal y las tradiciones populares, la interculturalidad logra producir, mostrar las representaciones y sentidos de la conducta humana en situaciones sociales.

Presentamos un abordaje al fenómeno de estudio a partir de distintas orientaciones teóricas, vinculamos al tema con el positivismo, evolucionismo, culturalismo, funcionalismo, estructuralismo, simbolismo y reflexividad. El discurso sigue una continuidad temporal y secuencial con la finalidad de lograr orden expositivo, observe la trayectoria de las ideas y orientaciones.

Iniciamos la exposición, señalando que la religión y el ritual son fenómenos sociales, están en permanente asociación; en sus albores emergieron corrientes evolucionistas los cuales destacan las nociones, vitalidad, cambio social, comunicación y apropiación.

Desde el culturalismo, destacan las implicancias psicológicas de la religión, el poder, la carga semántica y expresiva de los símbolos. En orientación funcionalista, la religión legitima la acción ritual, establece diferenciaciones en el sistema de creencias, pone de manifiesto el poder y las nociones de lo sagrado y profano; seguido, a partir del estructuralismo se pretende penetrar en las estructuras subyacentes para dar cuenta del sentido y significado de los hechos religiosos y develar los sistemas de comunicación existentes.

Religión: Desde la teoría positiva, Durkheim: (1988) en su obra *Las Reglas del Método Sociológico*, señala que lo social se define por su exterioridad con respecto a la mente individual, es la acción coercitiva sobre las mentes individuales, destaca por su obligatoriedad; además, insiste en el tratamiento de los fenómenos sociales como cosas, destaca que la esencia reside en el símbolo, el emblema y la sacralidad del emblema por que dan cuenta de la naturaleza social de lo religioso. Además, la sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus por la sola acción que ejerce sobre ellos, razón por el cual, la sociedad es concebida como el sujeto lógico, un ser activo dotado de voluntad, propósitos y deseos; en otras palabras, concebido como como un ser colectivo dotado de todas las propiedades de conciencia individual, en este sentido religión y fiesta patronal logran transformar nuestras vidas, abrir espacios nuevos para el entendimiento.

En otra líneas, Durkheim ((1968) señala que el ritual expresa y genera el orden social, el modo en que se organiza la actividad humana; variando de sentido dice, si el rito pertenece en tiempo y espacio al mundo sagrado y se invierte de manera sistemática a todo lo que es apropiado para la vida en el mundo profano; entonces, la vida objetiva de la realidad es generado por un conjunto de ideas sobre lo que debe ser, lo ideal, el modelo que puede representar de este otro mundo.

Desde la perspectiva evolucionista Jaldun (1987) refiriéndose al papel de la religión en el cambio social, afirma que la religión actúa como el actor civilizado, necesita de factores naturales y sociales para entenderse y organizarse, en otros términos, requiere de un espíritu de cuerpo, de una

fuerza vital para la propagación de la fe. Por su parte, Bachofen: (1988) afirma que la religión era el motor de la historia y el cambio social, sin ella es imposible comprender cualquier aspecto de la vida antigua. Destaca el papel de la mujer en el origen y difusión de la religión, en la transformación de los valores religiosos, respecto de su desempeño ritual expresa que los sacrificios femeninos son más gratos a las divinidades, sobre todo, el referido a la madre telúrica.

Entretanto, Tylor, (1981) anota que las creencias y prácticas religiosas son coherentes y lógicas en alto grado, revelan los principios de su formación y desarrollo. Refiriéndose a los ritos religiosos señala que son realizaciones expresivas y simbólicas, también la exposición dramática del pensamiento religioso y medio de comunicación con los seres espirituales. Considera que las ceremonias religiosas son maravillas de permanencia, mantienen sustancialmente la misma forma y el mismo significado a lo largo de los siglos, premisa que permitirá indagar acerca de la lógica, la necesidad de la religiosidad manifiesta en la celebración de la fiesta patronal. Seguido, Frazer (1994) La religión es una súplica a un ser superior o una propiciación o conciliación de los poderes superiores del hombre; se creen que dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida la religión, contiene elementos, uno teórico y otro práctico, aunque ambos son esenciales, la práctica no necesariamente se expresa en el rito (sacrificios, oraciones o ceremonias externas) sino en el comportamiento ético.

A partir de postulados funcionalistas de Malinowski (1982) sostiene, sea cualquiera la sociedad en que se desarrolle la religión tiene sentido, es más,

exalta, clasifica las creencias, custodia y legitima la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre; añade, en toda comunidad primitiva se encuentran los campos claramente distinguibles, el sagrado y el profano, el dominio de la magia y de la religión y el dominio de la ciencia. A diferencia del tema de la magia y la religión, la magia es utilitaria y un medio para lograr algo, la religión es celebratoria y un fin en sí mismo.

Aproximaciones totales la provee Evans: (1979;1982) destaca el carácter específico de la religión en el sentido de que la religión puede explicarse sociológicamente en tanto se ponga cada parte en relación con otros hechos, así la tarea es determinar su sentido y significado social, es decir, hay que estudiar los hechos religiosos como una totalidad.

Por su parte. Lowie (1972), postula una definición mínima a partir de la perspectiva psicológica, en el sentido de que la religión primitiva se caracteriza por un sentido de lo extraordinario, misterioso y lo sobrenatural y que la respuesta religiosa es de espanto y temor y su fuente es lo sobrenatural extraordinario, sagrado, santo y divino.

Ritual: Desde el paradigma positivista. Durkheim, Emile: (1982) respecto de los ritos, señala: son reglas de conducta que prescriben cómo ha de comportarse el hombre en presencia de los objetos sagrados. Los ritos tienen un carácter positivo: miméticos y negativo: ascéticos y representativo – conmemorativo, también están comprendidos dentro de los reinos de lo profano y sagrado, por ser el rasgo distintivo del comportamiento religioso. Entretanto, Vogtz: (1973) señala que la religión está formada por un sistema de creencias, ritos, formas

de organización y normas éticas relativas al mundo sagrado, sirve para reforzar las antiguas creencias, establecer un sistema de recompensas, premian y castigan de acuerdo al comportamiento.

El destacado estudioso de la antropología gala, Mauss: (1971) postula una aproximación instrumental del rito, señala que los ritos mágicos tienen eficacia material, por consiguiente, deben repetirse. El rito mágico como todo rito que no forma parte del culto organizado, es privado, secreto y misterioso, tiene como límite al rito prohibido; así, los actos o ritos mágicos se distinguen de los ritos jurídicos, técnicos y religiosos, por las condiciones en que se llevan a cabo; es decir, deben haber observancias relativas al tiempo, al lugar, a los materiales e instrumentos y a los agentes de la ceremonia mágica.

Por su parte, Cazeneuve (1971) expresa: el rito es una acción que provoca consecuencias reales, posiblemente sea una especie de lenguaje, también es algo más, es decir, constituye una necesidad, en otras palabras se podría decir que se encuentra más cercana cuando menos razonable parece. Más adelante, indica que el hombre recurre al rito como intento por librarse tanto como sea posible de todo cuando condiciona o por el contrario se encuentra en este condicionamiento. Entretanto, White: (1964) respecto de la religión, provee una definición mínima de las implicancias psicológicas, es decir, intenta definir el mínimo denominador común de todos los fenómenos religiosos, por tal el elemento común deriva de la dicotomía de los estímulos normales y anormales, entre lo natural y lo sobrenatural.

Desde la orientación funcional, Malinowski: (1982) anota que el rito mágico se lleva a efecto como un medio para un fin, tiene sentido práctico bien definido, resulta conocido para todos los que son partícipes en él; además, puede ser comunicado por cualquier informador nativo. Los ritos religiosos, las ceremonias o una fiesta de júbilo carece de propósito, no es un medio para un fin en sí mismo; los ritos cumplen una función social, pues son un modo extremo y eficiente de transmitir el poder tribal, asegurar la continuidad en la tradición y mantener la cohesión de la tribu.

En el marco del estructural funcionalismo. Brown: (1972). Analiza los ritos religiosos, señala que el tabú refiere de lo que no se puede hacer, entretanto, el rito lo que hay que hacer. Cualquier estudio satisfactorio de los ritos debe basarse en la consideración de un propósito, función psicológica y del descubrimiento de un significado y función social. Las obligaciones rituales, las sanciones rituales proporcionan conformidad y racionalización. Así, la forma más simple de sanción social es la creencia aceptada, si no se observan las normas del ritual, es posible que ocurra una desgracia. Piensa que los ritos positivos y negativos de los salvajes existen y persisten porque son parte del mecanismo, gracias a la cual una sociedad ordenada continúa existiendo, sirven para establecer ciertos valores sociales fundamentales.

En una línea un tanto diferente, Harvey: (1972) sostiene que en el ritual los hombres ponen en acción los sueños y esperanzas del grupo, el ritual humaniza el espacio y ofrece un conjunto de conexiones a través de los cuáles la emoción puede ser expresada.

Desde la tradición inglesa, Evans: (1982:-1979) en su estudio sobre los Azande, refiere que el ritual es un comportamiento que está fijado por la tradición, por la creencia popular y tiene la finalidad de asignarle salud, el bienestar de la familia y la suerte de sus empresas; las prácticas brujeriles cumplen la función del control social y de disminuir las tensiones sociales entre sus miembros.

Por su parte, el estudioso británico. Leach: (1968) anota la función del ritual es almacenar y transmitir información del comportamiento humano, los rituales funcionan como sistemas de señales, comunicación a través de un código culturalmente definido; el ritual como poder puede ser considerado poderoso en sí mismo en términos de las convenciones culturales de los actores ya que está dirigido a evocar el poder de potencias místicas; por otra parte, el ritual sirve para recordar a los presentes, que posición ocupa exactamente cada uno de ellos en relación a los demás y en relación con un sistema más amplio. Clasifica tres tipos de comportamiento I) Comportamiento “técnico racional”, es el que se orienta a un fin específico y de acuerdo a nuestras normas de verificación, produce resultados observables en forma mecánica. II) “Comportamiento Comunicativo”, forma parte del sistema de señales y sirve para comunicar información a través de un código de comunicación culturalmente definido. III) “Comportamiento mágico”, está dirigido a evocar el poder de potencias ocultas aun cuando no es considerado poderoso en sí. Los dos primeros tipos de comportamiento tienen relevancia en el presente estudio. En la misma línea, Vogt (1979) afirma que el rito constituye el “comportamiento comunicativo” que sirve para almacenar conocimientos esenciales para la supervivencia de la cultura.

Gennep: (1960) a partir de los ritos de paso, plantea los ritos como un fenómeno autónomo dotado de ciertos mecanismos recurrentes en el tiempo y en el espacio para explicar todo cambio de edad, condición y situación de la vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad. Señala tres fases, separación, liminalidad y agregación, los cuales tienen un conjunto de significados siendo el principal de ellos realizar una especie de costura entre posiciones y dominios, pues la sociedad concebida como una totalidad y dividida internamente.

Entretanto, Eliade (1998) desde una orientación reflexiva, observa que los ritos de paso no son solo mecanismos para señalar nuevas posiciones, sino que ponen a personas de un nivel de existencia muy alto y más sagrado y producen transformaciones ontológicas en los iniciados y experiencias existenciales fundamentales.

Símbolo: Partimos de la idea que el símbolo es una señal o un signo que significa algo, es decir tiene significado y el lenguaje es el mejor dispositivo para simbolizar, a través de este podemos comunicar, ideas, emociones, deseos, por tal resulta el medio apropiado de la comunicación y el entendimiento humano.

Desde el neo evolucionismo cultural. White: (1964) es uno de los primeros en señalar que la capacidad de los símbolos está en la base de todo comportamiento humano y de toda civilización. Toda la conducta humana se origina en el uso de símbolos, fue el símbolo el que transformó a nuestros antepasados en antropoides, en hombres y los hizo humanos. Todas las

civilizaciones han sido generadas y perpetuadas solo por el empleo de símbolos. Toda conducta humana consiste en el uso de símbolos o depende de tal uso, la conducta humana es simbólica, la conducta simbólica es humana; así simbolizar es otorgar cierto sentido a hechos o casos, en tal sentido rescata a la antropología cultural las abstracciones intangibles y les proporciona un objeto, real sustancial, observable, en otros términos, le interesa hallar la inteligibilidad de los objetos observados y muy frecuentemente el nivel de significación de los fenómenos que se encuentran precisamente en el contexto en que estas parecen y no en ellos mismos.

Por su parte Turner (1988) en su estudio sobre la estructura y propiedades de los símbolos en el contexto ritual, señala: El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de la estructura específica de un contexto ritual. Es la mejor expresión de un hecho relativamente desconocido, pero a pesar de ello se reconoce o postula como existente. Así, el símbolo es una cosa por lo general de consenso, se piensa que tipifica, representa, recuerda algo, por la posesión de cualidades análogas, por asociación de hecho o pensamiento. En otros términos, anota que los símbolos rituales muestran una bipolaridad de significados, contiene una ideología basados en normas y valores que reglamentan la conducta; por otro lado, es sensorial, transmite el significado emocional (fisiológico). Al símbolo prefiere llamar "moléculas" de comportamiento ritual. Estas moléculas son depósitos de "sabiduría tribal", es decir un conjunto de mensajes acerca de la vida natural o social que se transmite a otras generaciones. Entretanto, según Geertz (1997), la forma y el contenido de cualquier complejo simbólico es el producto de dos factores

distintos, uno de ellos es que expresa la realidad social, histórica y natural y psicológica que se encuentra operando en la sociedad; el otro es que las orientaciones estratégicas conscientes e inconscientes codificadas en los cuáles los símbolos seleccionan e interpretan las realidades.

En un interesante estudio Hall (1977) anota que una de las prácticas que producen cultura es la representación; la cultura versa sobre significados compartidos y en ella el lenguaje es el medio privilegiado mediante el cual damos significado a las cosas, en el lenguaje se produce el intercambio de significado, los significados solo pueden por medio de nuestro común acceso al lenguaje, porque el lenguaje es el repositorio clave de los significados y valores culturales. El lenguaje como sistema representacional puede construir significados, sostener diálogo entre participantes para construir una cultura de sobreentendidos compartido, permitiendo extender el mundo casi de la misma manera. Además, en el lenguaje usamos signos y símbolos, sonidos, palabras escritas, imágenes producidos electrónicamente, notas musicales, objetos para que estén en lugar de o representen ante otras personas, nuestros conceptos, ideas sentimientos. Así, la representación a través del lenguaje resulta central a los procesos de producción de significado.

Finalmente, Ortner (1978) en similares términos anota; El ritual es el principal sistema de significados, señala el cambio de los tiempos, instancias y ritmos sociales, en él se expresan los comportamientos diferentes al tiempo ordinario de la vida social; por consiguiente, están relacionados con el comportamiento asociado a la vinculación con las fuerzas impersonales, potencias místicas por medio de símbolos. Retomando la idea, podemos decir que la fiesta patronal en

tanto espacio de diálogo intercultural es el principal sistema de significados, provee el suelo fértil para transformar a los hombres en seres humanos, construir colectividades, luego civilizaciones de alta cultura.

3.2 BASES TEÓRICAS

3.2.1 Teoría de la Fiesta

Para poner el tema en contexto, apelamos a las contribuciones de estudiosos que abordan la fiesta patronal como fenómeno de estudio, nos referimos a las contribuciones de Bruner: (1955), Harvey: (1972). Atienza: (1997), Montesinos: (1984). señalan que la fiesta está presente en todas las religiones, permite el encuentro del hombre con las fuerzas impersonales y está colmado de un ambiente de solemnidad, sirve para aplacar las tensiones de la vida diaria; en otros términos, es observado como un espacio de creación y recreación, reencuentro consigo mismo, eso hace que constituya un ámbito placentero, por lo que se desprende que no solo es un momento, sino una colección de momentos vitales y trascendentes que son contruidos y reconstruidos incesantemente.

De lo anotado, la paráfrasis destaca la trascendencia de la religión como la fuerza importante del fenómeno social, en él predomina la experiencia vivencial; entretanto, las fuerzas tangibles ligadas con la experiencia sensorial y terrenal (la acción comunicativa, las relaciones económicas e institucionales) se hallan diluidas, expresado de modo distinto, no hay trazos de existencia,

Fundado en esta razón, seguiremos inquiriendo en los derroteros andados por la fiesta patronal y las aproximaciones que han intentado abordarla.

Brunner: (1963) sobre el sentir del hombre en la fiesta religiosa señala: La fiesta es un distintivo de todas las religiones, es en su esencia un encuentro con lo divino, se experimenta como presente y convierte en un acto solemne. La divinidad que se encuentra presente en la fiesta, será fuente de salud, permitirá al hombre sentirse fuera de todo pecado y descargo de una serie de ansiedades que sufre en su vida diaria; su mundo se recrea y el hombre toma parte de esta recreación junto a la divinidad de la fiesta. El hombre percibe que la fiesta no es un intento de acercamiento del hombre hacia la divinidad, sino es la divinidad la que se acerca a él periódicamente, es por eso, no hay nada más placentero para el hombre que la experiencia religiosa.

Aquí habrá que añadir que la fiesta también es un marcador social que establece las diferencias ante los demás grupos sociales y entre los grupos al interior de la fiesta; de otro lado, busca uniformizar o por lo menos proyectar una imagen unitaria, multicolor y diversa, en el presente caso predomina la cristiandad como un mar que abriga una infinidad de mundos en diversas situaciones y con un sin fin de protagonistas individuales y colectivos, también de horizontes y trayectorias.

La otra idea se refiere a la acción catalizadora de la fiesta religiosa, pensamos que no se circunscribe a placar las tensiones individuales y colectivas, por el contrario, resulta ser la fuente de las intermitencias, las pulsiones que mantienen vivo el organismo social.

Desde una postura finalista, Harvey: (1972), afirma que la fiesta no tiene un carácter de instrumento, sino es un fin en sí mismo. El momento festivo en muchos sentidos rompe con lo establecido por la sociedad y sirve a la vez para que el hombre renueve, afirme su existencia y proyecte hacia el futuro. El talante festivo y la fantasía no solo valen por sí mismos, sino que constituyen una necesidad imperiosa de la vida humana.

A la luz de los acontecimientos de los tiempos contemporáneos se observa que la fiesta como fin y medio instrumental hoy parecen haber encontrado el punto de equilibrio, en los tiempos contemporáneos constituyen una de las plataformas que van más allá de lo festivo, a menudo están inundados por el gesto de lo político, por estas y otras razones, las viejas tradiciones condenadas a desaparecer, en la actualidad parecen haber renacido, se muestran frescas y gratificantes, más aún, proyectan nuevos sentidos que afloran en ella.

Visto así, ambos estudiosos coinciden en que la fiesta patronal es una experiencia profundamente humana, de comunión o por lo menos de entendimiento con las fuerzas no terrenales; en otras palabras lo desiderativo e instrumental muestran la extensión de sus limitaciones, por ello, la fiesta patronal es un torrente incontenible ligado al gozo, el regocijo, el placer, disfrute y la experiencia interior.

Por estas razones la comprensión y el entendimiento de los propósitos de la interculturalidad en la fiesta patronal debe ir más allá de la experiencia individual, es decir, deberá incursionar en los sujetos sociales, la experiencia

colectiva de los protagonistas de todas las circunstancias e instancias, permanentes y transitorias.

Desde una orientación sistémica que relaciona la temporalidad y la intersubjetividad, Atienza: (1997), señala que la celebración festiva es periódica y circunstancial, supone el aflorar colectivo de la tradición, los homenajes remiten a los orígenes y la expresión inmediata de los sentimientos comunes a través de la fiesta, el ser humano escapa del día y de inmediato se incorpora a su propia historia, reviviendo unos instantes que forman parte de la conciencia colectiva.

A partir de la referencia, entramos en un terreno menos especulativo, diremos vivencial, encarnado en los sentidos, por ello la fiesta aparecen como un ámbito de fronteras y dimensiones, muchas de ellas preñadas de acciones humanas aquilatadas y sedimentadas en el tiempo y el espacio; además, sugiere la existencia de un núcleo seminal a partir del cual las colectividades construyen caminos y derroteros propios y ajenos en el marco de una orientación, si bien no definida, por lo menos se halla sugerida.

Entretanto, Montesinos: (1984) en el marco de la orientación de las continuidades y contingencias, expresa: Todas las comunidades han utilizado desde épocas inmemoriales la fiesta como un mecanismo para la ordenación temporal de sus manifestaciones religiosas y actividades socio económicas, a través de la práctica festiva regulan y conmemoran los distintos ritmos y cambios operados en la naturaleza y la sociedad. Así, como el complejo sistema de posiciones y emociones que configuran la vida cotidiana de los

hombres; por tal, allí donde existe un momento esencial de transición aparece la fiesta interrumpiendo la sucesión lineal del tiempo, con la finalidad de orientar y organizar las pulsaciones vivenciales de los pueblos.

Aquí la fiesta patronal tiene un sentido más social, la emoción, la intersubjetividad aparecen como arrastradas por las fuerzas de la interacción. Las posiciones sociales, lo instituido; la regulación establece los ritmos al tal punto que la individuación es por decirlo suprimida, o en otro sentido, pervive, cobra realidad en el marco de las imposiciones para discurrir por caminos y derroteros novedosos al amparo de las referencias, dando lugar a que la interculturalidad solo resulte posible a través de los cuerpos sociales, enraizados y asentados en el tiempo.

En algunos sectores del ámbito académico se afirma que la fiesta es un fin en sí mismo, rompe con lo instituido por la sociedad, provee la arena para que el ser humano afirme su existencia y se oriente hacia el futuro; de ser así, la fiesta patronal tendría cierta autonomía, afirmación poco cierta en tanto que esta responde a fuerzas individuales y colectivas, a corrientes, trayectorias que tienen un sustrato aquilatado en el tiempo, la historia social y cultural.

Con relación al quiebre de la cotidianidad y el sentido del tiempo, consideramos que dependerá de la forma como es entendido su dimensión y periodicidad. La realidad social es una unidad que amalgama tiempos sociales diferentes, hay procesos que se desenvuelven a corto plazo y al mismo tiempo otros a largo plazo, unos a ritmo rápido, otros a ritmo lento; es en esta interacción donde adquieren sentido y dimensiones verdaderas.

Seguido, los estudiosos anotados coinciden en señalar que las fiestas populares suponen el aflorar colectivo de la tradición, reviven por instantes la conciencia colectiva, constituyen un mecanismo de ordenación de las actividades religiosas y socioeconómicas, organizan las pulsiones vivenciales de los pueblos,; no obstante estas afirmaciones en parte ciertas, en la presente indagación pretendemos ir más allá de lo tangible y observable, sostenemos que la fiesta patronal no solo es una expresión de la tradición popular a ritmo desigual y procesual, tiene también, tiempos fuertes, diluidos, ritmos, prolongaciones, inconsistencias, arreglos, retrospectivas, diferencias, similitudes; además está lleno de heterogeneidades, continuidades, dilatamientos y condensaciones, los cuáles en conjunto suelen mostrar el sentido de las orientaciones; por esa razón, asociamos a las observaciones la hermenéutica y la fenomenología para transitar por el camino de la reflexología, a partir de ella, abordar la interculturalidad.

3.2.2 El mundo andino y la fiesta en los andes

Los andes constituyen una realidad social, económica, política, cultural y ecológica multiforme, se halla signado por la diversidad, pluralidad, diferencia y desigualdad, también la inestabilidad y fragilidad. Encuentra enclavada en el centro de la cadena montañosa denominada los andes, recorre el territorio continuo, homogénea y profundamente, otorgando el carácter asimétrico, diferenciado y de contraste, de modo que los andes, trasciende la configuración espacial, política y territorial del estado peruano.

A partir de una orientación holística. Flores: (1977) anota que el sistema andino aparece como un arco que integra a la costa y la selva, en el plano social, evoca la idea de una civilización de larga data y continuum cultural conformado por minorías étnicas, indígenas, hoy campesinos, pobladores urbanos mestizos y criollos, cuya presencia trasciende las fronteras de los límites del territorio nacional ayudando así a entender los vínculos entre la historia peruana y la de los demás países vecinos. En consecuencia, la cultura andina es una realidad viviente y evidente en sí mismo, los signos de la existencia están ante nuestros sentidos. Ossio: (1992), expresa: Es una realidad incontrovertible y compleja, tiene un asiento histórico en la tradición prehispánica, lleva implícito el sesgo de las continuidades.

Al respecto, Morote: (1988) en el interesante estudio sobre el folklore afirma “Constatamos que en la realidad muestra, cada nuevo momento del proceso evolutivo de la sociedad y de la nueva fase de desarrollo social, envuelve necesariamente tres tipos de fenómenos. El primero de adquisición, el segundo de desasimilación y el último de conservación. De adquisición de algo nuevo y paralelamente de desasimilación y conservación de algo viejo. La realidad nos muestra que el hombre no adquiere todo lo nuevo que se le ofrece o desecha o conserva todo lo viejo de su patrimonio; así como no perpetúa, inmoviliza o torna inmutable”, sin duda, la idea remite a la tradición, al ser esta una creación y construcción social, resulta de las contradicciones y tensiones, por consiguiente lo andino es resultado de la relación dialéctica, complementaria y dialógica entre lo nuevo y lo viejo de la creación colectiva.

En consecuencia, la idea de lo andino o la andinidad son conceptos contemporáneos, no van más allá del siglo XX, pero están asentados sobre una realidad de larga data: Ossio: (1992) señala que estudiosos de la antigüedades peruanas y en adelante de la arqueología moderna han establecido la existencia y temporalidad de las culturas al interior del espacio andino, destacan Squier, Wiener, Max Hule, Julio C Tello. Los investigadores nombrados forjaron la idea de la tradición a partir de la cooperación, colaboración mutua de las tradiciones culturales asentadas en el espacio denominado andino que finalmente desembocó en la imagen de la unidad de la cultura andina, el referido Dr. Juan Ossio, hace recuerdo que el primer uso del término andino en las esferas oficiales fue generalizado en el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York en 1928, donde, Julio C. Tello presenta la ponencia bajo el título *Andean Civilization some problems of Peruvian Archeology*, es a partir de ese entonces que su expansión fue creciente al igual que el convencimiento de las continuidades culturales, tanto temporales como espaciales, razón que da lugar a que se hable de una cultura andina unitaria. Años más tarde, Valcárcel en 1958 evoca la idea de una cultura con proyecciones al presente, anota que ésta ya había adquirido carta de ciudadanía, idea que fue enriquecido por investigadores extranjeros influyentes como John Murra, R.T. Zuidema.

Arguedas (1952) señaló que: “Muchos de los que creemos en una cultura andina (india), es a lo que ahora aludimos como andina. Más adelante manifestó: “Este demonio, dice ser peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y quechua”, expresa que a esta cultura la llamamos india, porque no existe ningún otro término que la

nombre con la misma claridad, es el resultado del proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española. (Ossio: 1992). Ante nuestros ojos, la idea denota las realidades que describe Arguedas aún se mantienen en permanente ebullición, sostenemos que en parte ahí es donde logra recrearse y mantener la andinidad.

El destacado estudioso de la realidad andina, Flores Galindo: (1987) ante la interrogante que en su oportunidad formuló un medio de prensa. ¿Cómo explicas el hecho de que todavía sobrevivan en el país determinados elementos de lo que tú denominas cultura andina o utopía andina? Expresó: “He querido, sin olvidar la existencia de permanencias y continuidades en el mundo insistir en que una parte considerable de lo que nosotros llamamos cultura andina es una creación posterior. Es una creación que en parte, es una respuesta a la conquista, en parte es una reelaboración a partir de los elementos traídos por los propios europeos. Lo que nosotros llamamos cultura andina es producto de este choque entre el mundo prehispánico y el mundo occidental. Pero claro no se trata solo de una suma de elementos o de una fusión armónica de esos elementos; más bien, un proceso en el que a partir de los conflictos se va elaborando una manera diferente de pensar las cosas, que no es un calco de occidente, ni tampoco una mera prolongación del mundo prehispánico”.

Finalmente, completando la idea, Degregori: (1984), insiste en la persistencia de la cultura andina, pero de una persistencia en el marco de la historia de procesos, es decir, históricamente determinado, que cambia a través de la

épocas, no obstante se pueden identificar tres elementos básicos, “el elemento prehispánico, elemento colonial y el elemento republicano, que se superponen que se combinan, pero compartiendo un mismo tronco común. Es un mismo tronco que va perdiendo unas hojas, algunas ramas y va ganado otras”.

Penetrando en el mundo de las fiesta en los andes, la diversidad, pluralidad y diferencia, dejan sentir la impronta. Valcárcel: (1951) anota que Pierre Verger sostiene que en las fiestas los ritos, las danzas se siguen ejecutando como parte sustancial de su naturaleza porque revela la extraordinaria vitalidad del hombre andino, dicho de otro modo, es la expresión cabal religiosa con una rica complejidad e inagotable poder de atracción; es más, alrededor de la fiesta gira todo un universo en donde los dioses, hombres se aproximan y estrechan en el tiempo y el espacio.

Aquí el autor destaca la fuerza telúrica del hombre andino, la forma profunda en que caló la religiosidad en el alma indígena, la riqueza expresiva de las creaciones culturales para maravillar los ojos del otro; sin embargo, no aparecen las fuerzas provenientes del exterior, toda vez que los hechos cobran sentido cuando están asociados a una colección de acontecimientos y sobre todo de conocimientos, no a una mera circunstancia de causa efecto.

Realidades inclusivas como la cusqueña “La fiesta del Corpus Christi” llevan a Jorge Flores: (1990) a sostener que la fiesta en los andes está ligada al pueblo y la región, se halla enraizada en la mentalidad colectiva, mantiene continuidad a lo largo del tiempo, es inmanente al calendario ritual como a la realidad recurrente y cíclica; además, son las manifestaciones del sentimiento colectivo

de quienes lo viven y lo conocen, forma parte de una robusta tradición cultural que tiene siglos de duración y resistencia a una cultura de dominación desde el siglo XVI. Seguido, insiste, la fiesta debe ser abordada en su aspecto público y privado para lograr un entendimiento del funcionamiento de las partes como un todo.

Aquí resulta claro la propuesta funcional para el abordaje de las fiestas, la resistencia como uno de los caminos hallados para mantener viva a las expresiones culturales, la estrecha vinculación con la madre naturaleza, el desarrollo de los arraigos y los afectos populares; sin embargo, pensamos que debemos ir más allá, insistir en los conflictos, las tensiones, el discurso, los gestos y las imágenes. El derrotero de la conjunción de lo privado y público, constituirá el buen camino.

Vinicio: (1981) anota que para comprender el verdadero significado de la fiesta es necesario relacionarlo con las demás actividades que desarrolla, caso de la producción agrícola, la solidaridad, la reafirmación de la identidad. Asimismo, la fiesta debe ser vista desde el desarrollo psíquico, ideológico y social, en el primer caso, la psiquis individual introduce la posibilidad de superar el menosprecio mediante una experiencia de veneración ritual, el aspecto ideológico ayuda a la comprensión de la sociedad en forma jerarquizada y por último la comprensión religiosa y su relación con lo social. En estos términos, lo sagrado surge de lo social y lo social es visto como sagrado, en otras palabras lo social adquiere un carácter sagrado a través de esta visión y asevera que la fiesta funciona al interior de la comunidad como un mecanismo de unificación el

cual refuerza la existencia de la comunidad, pero también reconoce que en los últimos tiempos la fiesta se orienta hacia fuera de la comunidad.

La propuesta resulta novedosa en tanto plantea interrelacionar la experiencia sensorial, la intersubjetividad, las identidades con la añeja idea seminal del carácter sagrado de lo social; más aún, es llamativa al sugerir una aproximación diferenciada y relacional a las variopintas realidades del que están formadas las colectividades sociales y culturales.

A partir de premisas estructuralistas, Palomino: (1984) expresa que las fiestas y actividades que acompañan al ciclo anual están marcadas por el sistema de oposiciones binarias, por lo tanto el hombre andino consciente o inconscientemente sigue viviendo dentro de un modelo estructural que deviene en sus remotos antepasados. Si bien resulta evidente el sistema de oposiciones como una matriz cultural de lo andino, formulada en esos términos resulta no significativa. Las estructuras subyacentes no son simples epifenómenos de lo que ocurre al exterior y a los ojos, por el contrario, constituyen una suerte de sintaxis que intenta develar el orden dentro del aparente desorden. Es justamente la naturaleza de la sintaxis la que debe interesar para conocer el sentido y la orientación que siguen los diálogos en la relación intercultural.

Desde la reflexión antropológica y el estudio de la religiosidad popular, Marzal: (1988) afirma que la fiesta patronal opera como un lenguaje religioso universal, en los andes, es el resultado de la transformación religiosa venida desde la época colonial. Además, la fiesta se debió a la necesidad pastoral de la iglesia

de establecer “tiempos fuertes” en la vida ritual de los cristianos; de otro lado, responder al transplante del ciclo festivo santoral cristiano. La aproximación resulta consistente con lo que ocurre y expresan los protagonistas de la cultura andina, sin embargo, habrá que tener en cuenta cómo lo religioso alienta los diálogos entre las colectividades, cuáles son los temas recurrentes, los medios expresivos, las tendencias y como los actores y las colectividades van respondiendo a las imposiciones de los tiempos.

Entretanto, Altamirano: (1989) en “La fiesta de la Mamacha Candelaria de la comunidad de Acobamba (Apurímac) en Lima”, refiere que el estudio de la fiesta como resultado de la influencia de la sociedad mayor requiere de una atención que vaya más allá de la expresión religiosa; también, explore aspectos organizativos, de vecindad, compadrazgo, parentesco, dinámica familiar y todo aquello que cumple el rol de soporte de las estructuras de intercambio en el cual se movilizan recursos económicos y sociales.

Aquí estamos frente a una guía orientadora para la descripción; sin embargo, los acontecimientos que dan lugar a la conformación de las fiestas patronales están compuestas por innumerables entrecruzamientos que siguen trayectorias diversas, por esta razón, no basta seguir los acontecimientos como una colección de relaciones causa efecto, sino hallar modelos subyacentes, identificar ejes fundamentales alrededor del cual es posible apreciar la variedad y la riqueza expresiva de las manifestaciones culturales.

Takahiro: (1989) insiste en que el sistema festivo debe ser abordado como una totalidad en la multiplicidad de sus relaciones, por tanto hay que establecer la

estructura de la fiesta, sus atributos mediante la observación de la similitud y disparidad entre ellos y aludiendo a Leach, afirma que entre las diversas funciones que desempeñan las festividades una de las más importantes es el de ordenar el tiempo y que sin estas fiestas desaparecería el orden dentro de la vida social.

Lo interesante de la propuesta se halla en la ordenación del tiempo, para ello habrá que indagar, cuál es la naturaleza de los diálogos interculturales en los distintos tiempos de la fiesta patronal, que continuidades y nuevas temáticas están presentes y quienes son los agentes que promueven los diálogos. .

Zecenarro: (1989) anota que la fiesta es una de las manifestaciones religiosas más importantes del mundo andino, sirve a la vez como elemento integrador y desintegrador, la obligatoriedad y la presión social hacen que se conserven los patrones y valores culturales, favoreciendo consecuentemente a la cohesión familiar y por extensión a la cohesión de la comunidad; por otra parte, el hombre encuentra en la fiesta la dimensión plena de la vida, que sirve como punto de partida para considerar, que el hombre al igual que los otros seres ha sido creado por dioses o antepasados míticos y que ellos han recibido enseñanzas de diversa índole, especialmente en lo que hace a los comportamientos económicos sociales.

La propuesta insiste en el carácter funcional e integrador de la fiesta patronal, entretanto, los aspectos disfuncionales se hallan ausentes; no obstante, la idea novedosa desliza el carácter ético y moral que acompaña al fasto y los

términos en que este puede lograr fomentar y mediatizar los diálogos interculturales.

Del lado de Irarrazabal: (1992) La fiesta patronal es la celebración anual con una imagen de carácter comunal o multicomunal, en la que se renueva anualmente un pacto de reciprocidad con la imagen que da su bendición y recibe ofrendas, así la comunidad la festeja y recibe protección para toda la vida; además, es un acontecimiento transparente, completo por su enorme variedad, su abigarrado simbolismo, su calidad espiritual y sobre todo por su enraizamiento en el proceso histórico.

Aquí estamos frente a la forma en cómo la perspectiva eclesial pretende aproximarse a la fiesta, de él rescatamos que los diálogos interculturales no son meros exteriorizaciones sociales y culturales, sino, arena que promueve el intercambio espiritual de los seres humanas que construyen el fasto.

Propuestas de mayor amplitud, Ossio: (1992). señala que los cargos religiosos no solo son una expresión del fervor religioso ni exclusivamente un mecanismo para distribuir riqueza, sino sobre todo es un mecanismo para recrear el conjunto de la sociedad, tanto a nivel simbólico como a nivel de comportamiento; por otra parte, insiste que desde la época prehispánica la sociedad andina siempre ha requerido de hitos de naturaleza religiosa para organizar el espacio y el tiempo de las relaciones sociales, de modo que consolidado el dominio español, las huacas reemplazaron sus antiguos emblemas por los santos católicos y que gracias a los antiguos sistemas andinos, los individuos, la sociedad y la naturaleza fueron emergiendo una vez

más de una manera integrada, pero esta vez sus hitos tuvieron que repartir entre símbolos de raigambre andina y otros derivados de catolicismo, entre estos últimos fueron los santos los que más destacaron, unos adquirieron un rango universal, mientras que otros sólo un carácter local.

La idea de la fiesta patronal en los andes como recreación del conjunto de la sociedad resulta cierta y tan amplia que requiere ser anclada en realizaciones específicas sin dejar de relacionarla con otras expresiones y manifestaciones; para el presente estudio, interesa los términos en que son recreados los discursos, las estéticas y las diversas formas comunicativas que los grupos sociales que entrar en relación vía el diálogo intercultural logran exteriorizar en la fiesta patronal.

Desde propuestas contemporáneas, Cánepa: (1998) en “Transformación e Identidad en los Andes” postula que las expresiones tradicionales y folklóricas deben ser comprendidas en sus aspectos dinámicos y como procesos modernos en la construcción de las identidades regionales, nacionales y como formas de conquistar y negociar espacios propios dentro de los discursos más amplios. Las fiestas representan dramas humanos, espacios y realidades duales en permanente interacción, intercambio de situaciones, posiciones, jerarquías y estados vitales que tras innumerables acontecimientos lograr resolver las contradicciones; entretanto, Diez: (2015) en el marco de la línea de la construcción de las identidades señala, las fiestas patronales, son vehículos de la producción de ciudadanía e identidad de las personas que ya no residen en el pueblo, generando espacios de localismo y protagonismo de ciudadanías desterritorializadas; hoy juegan funciones no solo culturales y

parciales, sino también políticas globales; finalmente, son expresión máxima de la cultura.

3.2.3 Interculturalidad

El término interculturalidad es un derivado del término cultura; como tal la cultura es el modo propio del ser humano de relacionarse con el mundo, los modos de vivir o los modos de ser compartidos por seres humanos. Zuñiga: (1997), Así, lo que se observa de la cultura son sus expresiones, manifestaciones y realizaciones.

La interculturalidad, encierra una vasta complejidad, es inherente a nuestra propia historicidad y diversidad cultural, la humanidad desde sus albores es una realidad diversa, multiforme y plural, así, lo refiere el evolucionismo multilineal.

La relación entre miembros de culturas distintas es un hecho y una realidad intercultural. La interculturalidad toma en cuenta la riqueza de la multiplicidad cultural, supone armonía pero también desigualdad, ayuda a comprender las transformaciones que ocurren en nosotros y que compartimos con otros, pero se trata de contactos y relaciones permanentes y duraderas. Degregori: (1999); visito así, la fluidez, constancia y permanencias de los intercambios son una constante, un ir y venir de las relaciones humanas.

La interculturalidad es posible en espacios definidos donde existen grupos humanos con tradiciones culturales diferentes signados por la intensidad y densidad de las relaciones.

Hay dos tipos de interculturalidad, de hecho y como principio normativo. En la interculturalidad de hecho, las relaciones interculturales se dan aunque las personas no necesariamente lo quieran ni lo busquen, se ven influenciados de manera importante por rasgos culturales originados en tradiciones diferentes a la propia; es posible que ciertas influencias no sean reconocidas o incluso sean rechazadas, es más, a veces estas influencias culturales mutuas no se procesan de manera armoniosa y en un ambiente de respeto mutuo y de diálogo. Zuñiga: (1997). Lo expresado lleva a pensar que la interculturalidad contiene una fuerza incontenible, al mismo tiempo goza de cierta autonomía, afirmación poca cierta, en razón que la interculturalidad solo puede existir a través de la acción de los hombres, en otro sentido, es una de las formas como se expresa la acción humana.

La interculturalidad como principio normativo corresponde a la actitud de asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra, se convierte en un principio ordenador de la vivencia personal en el plano individual y en principio rector de los procesos sociales, en el plano axiológico social; así concebida, posee carácter desiderativo, rige el proceso y es a la vez un proceso social no acabado sino más bien permanente, en el cual debe de haber una deliberada intención de relación dialógica, democrática entre los miembros de las culturas involucradas en él y no existencia o contacto inconsciente entre ellos. Zuñiga: (1997).

La presente indagación asume y centra sus esfuerzos en la interculturalidad de hecho y como enfoque analítico, en razón que la fiesta patronal es una fuente inagotable e inmejorable de la diversidad cultural y en particular por la densidad de las relaciones mutuas que encierra y posibilita entre quienes son diferentes; en otros términos, pone énfasis en la interacción.

Como señalamos, la interculturalidad es posible como enfoque analítico y propuesta política. Más allá de esta diferenciación, lo importante es develar: ¿Qué propone un diálogo sin fronteras y enriquecedor entre diferentes culturas?

Portocarrero: (2004) en la entrevista “La interculturalidad en debate en el Perú” llevada a cabo por Arturo Quispe Lázaro, anota que la interculturalidad es un término que está por ser significado, que tiene un telos y esa dirección es la de tolerancia, de intercambio, que es algo por hacer, por teorizar antes que algo hecho, diríamos es una construcción inacabada y por ser construida o en proceso de construcción; sobre la base de esta aseveración se desprende que la existencia de la práctica intercultural se da en la confluencia de las tradiciones culturales, afirma una continuidad y propone la retroalimentación como principio; así, la interculturalidad puede ser entendida en dos sentidos, como la coexistencia de dos culturas o puede ser comprendida como convergencia.

Tubino: (2002), señala que el concepto de interculturalidad no proviene de la academia, sino de la agenda política de los movimientos indígenas de América Latina, surge desde los sectores excluidos y postergados de los proyectos de modernización; refiriéndose a la realidad peruana expresa que no hay

interculturalidad en el Perú, o mejor dicho, en el Perú hay interculturalidad a nivel de discurso; es más, no es una sociedad intercultural, sino una sociedad profundamente etnocéntrica, fragmentada, una sociedad que no quiere ver lo que es; abriga una esperanza, el punto de partida es reconocer eso, ese debe ser nuestro comienzo si queremos construir una noción inclusiva, una nación para todos; sostiene que para que haya diálogo hay que crear condiciones y aprender a reconocerlo y construirlas de manera dialógica.

Pensamos que afirmaciones categóricas y de sentido definitorio resultan poco productivas en la búsqueda y hallazgos de nuevos horizontes, sostenemos que la mirada deberá centrarse en abrir el abanico para aproximarnos al fenómeno de la interculturalidad por todos los flancos posibles. Consideramos que en el Perú de tierra adentro, popular, serrano, también en las ciudades donde la urbanidad inunda la vida de las colectividades, la interculturalidad se vive de cara a cara entre las diversas tradiciones culturales; más aun, las fiestas populares, entre ellas, la fiesta patronal destaca y constituye el repositorio mayor, tal vez, la fuente inagotable de los diálogos interculturales, a él confluyen las colectividades, los protagonistas viven intensamente la interacciones con otras realidades que conforman aquello que denominamos mundo andino.

La interculturalidad como discurso es una realidad inocultable, está estrechamente vinculada, representada y asociada a los sectores hegemónicos de la sociedad, a las élites intelectuales urbanas vinculadas de modo diverso con las realidades del Perú profundo, sin embargo, a menudo estos actores no

están entroncados socialmente, ni viven socialmente estas realidades; por lo general, pretenden estarlo o en su nombre actúan y toman la palabra.

En lo que hallamos coincidencia, es en la búsqueda de la inclusión, más no en la conformación de la nación en tanto que uniformiza, crea barreras reales e invisibles; no obstante, abrigamos la esperanza de construir una realidad social sobre la base de una colección de rostros multiformes y simbianes.

Gonzalo Portocarrero y Nelson Manrique: (2004), sostienen que la base de la interculturalidad es la existencia de la multiculturalidad; nos lleva sostener que al fiesta patronal es el repositorio, la fuente, base material y espiritual de eso que llamamos interculturalidad que en buena cuenta es el diálogo entre las tradiciones culturales.

En el marco de una similar orientación Degregori (1999) anota: La interculturalidad supone que los diferentes grupos se constituyan como tales en su interacción mutua la cultura solo puede ser pensada y vivida, conjugada en plural, pues las culturas se constituyen y diferencian en tanto comunican entre ellas, refiriéndose a la realidad peruana, la interculturalidad es más rica porque implica que A,B,C no son bloques diferenciados, ni con fronteras nítidas, son el resultado de una interacción sin el cual no puede entenderse A, sino en su relación con B y con C y donde el resultado nunca es final porque la interrelación continúa. No existimos sino es a través y por la existencia de los otros y mediante las miradas mutuas; en nuestro caso lo ideal sería establecer miradas horizontales entre A.B.C, donde el poder sea más o menos equiparado

y tender hacia una interculturalidad sana y humanista, donde se pueda vivir feliz todas las patrias.

De las expresiones vertidas es posible poner en evidencia dos constantes a través del cual es posible la existencia de la interculturalidad, destacan la estructura y dinámica; es decir, las permanencias, continuidades y las nuevas formas; sin embargo, el modelo intercultural, en la fiesta patronal y a los ojos no resulta ser tan esquemático; el signo distintivo es la transitoriedad, la intermitencia, las tensiones y la entropía de baja intensidad

Visto así, la interculturalidad es un cuerpo social de idas y venidas, exteriorizadas muestran la cara amigable, sonriente y de comunión entre las partes; resulta que no siempre es así, la cotidianidad, la relación de cara a cara en parte revela que es posible observar la otra orilla, las diferencias, los desencuentros, disputas; solo en la conjunción de uno y otro lado será posible entenderla como un mundo que gira a nuestros ojos por todos los flancos.

El ideal de la mirada horizontal como expresión humana en realidades como la andina pensamos que en las circunstancias de afirmación de los sectores subalternos en el concierto social está lejos de ser una realidad; ello no quiere decir que no sea posible; en el altiplano peruano, ocurre que lo indígena en sus distintas versiones y composiciones, rurales, ciudadinas, aculturados tienden a uniformizar las realidades con sus expresiones sociales y culturales, formas y estilos de vida; sin embargo, al mismo tiempo establecen gradaciones entre las partes; por esta razón, pensamos que la interculturalidad es menos intensa y evidente entre las colectividades y aún a su interior; sin embargo deberá

tenerse en cuenta que no hay grupo social que deje de estar conformado y relacionado con algún miembro de otras realidades y colectividades.

3.3 Bases o fundamentos filosóficos del tema de investigación

Desde una orientación filosófica Fonet: (2006), anota que la interculturalidad supone diversidad, diferencia y contraste, a la vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción, coincidiendo en parte con la aproximación antropológica. Añade, de él surgen los saberes contextuales, contingentes y sensibles que ponen sus ojos en las diferencias y condiciones para pensar, practicar la interculturalidad del mundo de hoy. El estudioso propone la cultura de conocimientos contextuales o de múltiples contextualidades en razón que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vida con dignidad. En otras palabras, sin contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural que es intercambio e interacción en mundos contextuales. Añade que el ideal de la convivencia intercultural (humanidad) se recrea desde la práctica de las convivencia entre todas sus tradiciones culturales; además, para mejorar la teoría y la práctica de la interculturalidad hay que iniciar una nueva época en el marco de las filosofías contextuales, buscar la paciente convivencia de razones situacionales e iniciar un proceso de aprendizaje en el que la mutua corrección de un giro más positivo permite a la interculturalidad tornarse en el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones.

Propone otro supuesto, plantea la interculturalidad como un desafío y diálogo entre racionalidades diferentes, como un espacio de encuentro en distintos logos o formas reflexivas de pensar, es decir, más que un diálogo entre culturas quiere decir, un diálogo de situaciones humanas. Entendido así, la interculturalidad debe relacionar y promover la conciencia de esta acción, la diversidad de los sujetos humanos concretos donde viven y organizan sus necesidades y aspiraciones; de modo que el diálogo intercultural implica aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales que luego permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Finalmente, proponer un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias, planes, necesidades, deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado de su condición humana en una situación contextual específica.

Lo que queda de la propuesta es la interculturalidad como el epicentro y madre nutricia de las relaciones; en medio, lo situacional resulta delineando los contextos y las contingencias que se dan al interior y el exterior de las realidades sociales y culturales; a ello sumamos la insurgencia y multiplicidad de nuevos fueros y registros, destacan aquello que logra desmarcarse de lo rutinario, pues en ella (la contingencia de los márgenes, las suturas y los intersticios entre realidades) se halla el repositorio de lo mejor de las vivencias colectivas e individuales; luego, a través de la acción humana cobran realidad; en otros términos, las instancias de todos los matices son intensamente labradas, moldeadas y permeadas por las imposiciones sociales.

Más aún, en medio de los márgenes, las suturas y los intersticios lo intercultural de hecho puede transuntar hacia las formas conscientes de pensar lo ajeno en lo propio y lo propio en lo ajeno; en medio, descubrir, acariciar, corazonar a los sujetos de carne y hueso, nervio y sentido, razón y pasión.

3.4 Definiciones conceptuales

Diálogo cultural

Forma de gestionar la convivencia humana, entendimiento entre sujetos sociales y colectividades, supone el esfuerzo por la concreción de una ayuda real y complementación mutuas, interdependencia entre todos los seres humanos, se orienta a la unión entre unidad y multiplicidad, como elementos inseparables y diferentes que constituyen un todo.

Tradicición

Invariación, el pasado real o inventado al que se refiere impone prácticas fijas repetitivas, formalizadas; así, las prácticas sociales tienden hacia la rutina, al asumir este recurso histórico los actores proceden por mimetismo y reescriben o reelaboran su historia en función de parámetros nuevos, de alguna manera ajenos a su propia cultura, en los tiempos de hoy, es asumido como un conjunto de luchas y conflictos entre un mundo que se disgrega y otro que emerge, entre la opresión de las clases dominantes y el enorme esfuerzo desplegado por dominados a fin de contener la invasión de las primeras, en otros términos la tradición no es la mera prolongación del pasado, ni la simple superposición de

lo nuevo, por el contrario es una síntesis que deviene de la relación entre lo nuevo y lo viejo, dando sustento a su permanente vitalidad y actualización.

Aprendizaje cultural

Reconoce que cualesquiera sean las formas susceptibles de descripción objetiva que constituyen una cultura deben ser aprendidas por las sucesivas generaciones de un población, permite que tengamos en cuenta el hecho que una cultura mantiene una forma identificable que pasa de generación en generación; además, solo el hombre es capaz de desarrollar y transmitir conducta aprendida, sus instituciones sociales muestran una variedad y grado de complejidad que no poseen las formas sociales de ninguna otra especie animal; de esta forma se destaca el aprendizaje cultural como importante para la definición de cultura, factor de socialización y endoculturación.

Comportamiento cultural

Conforma una característica de la personalidad social, postula que el hombre es el portador de normas y valores sociales, además, una entidad diferenciable en el análisis cultural, ambos configuran la personalidad cultural individual.

En otros términos a partir del estudio del comportamiento se pretende comprender los efectos de la cultura en la personalidad, los valores y normas que guían la acción de los individuos, de modo que la cultura es considerada como una configuración o un patrón de pensamiento y acción más o menos consistente y definido.

Reconocimiento

No es sinónimo de una simple y sencilla diferenciación, es decir de una constatación de que todo ser humano individuo es un ser único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano; por el contrario significa un tipo particular de diferenciación, tiene que ver con la experiencia de lo extraño, puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero solo con la con la confrontación con las desconocidas singularidades de otro grupo humano, lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho.

La alteridad no es cualquier clase de extraño y ajeno, no se refiere de modo general y abstracto a algo diferente, sino siempre a otros, se dirige a aquellos que le parecen tan similares al ser propio y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico.

Diversidad

Conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos. Los sistemas de valores, las relaciones y las creencias, el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia el diálogo, la cooperación los entendimientos mutuos, son uno de los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales.

Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad, constituye fuente de intercambios de innovación y de creatividad, también, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección, es una de las fuentes del desarrollo, crecimiento económico y medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria.

Identidad

No existe un concepto unívoco de identidad, su definición encierra una polisemia de significados y referencias en otros casos su aplicación ha sido utilizado con propósitos y enfoques disímboles; sin embargo asumimos la identidad como una construcción de sentido social y una construcción simbólica que pretende responder a las interrogantes ¿quién soy yó? ¿quién soy frente al otro?, de modo que no basta el reconocimiento de la propia especificidad en contraste con el “otro” , es necesario estudiar cómo se construye y se recrea dicha especificidad; en otras palabras, la noción de identidad agrupa las ideas de 1) la permanencia 2) la existencia de un estado separado (la distinción frente al “otro”) y 3) la relación de semejanza absoluta entre dos elementos; expresado de otro modo , constancia, unidad, reconocimiento de lo mismo.

Identidad cultural

La identidad surge de la relación entre el individuo y la sociedad, constituye un elemento de la realidad subjetiva, expresa la manera de ser o pertenecer a un pueblo y estar en el mundo, está formada por la cultura, la tradición, la lengua.; entonces, se construye a través de la pertenencia a una cultura, mediante formas de identificación propia a cada cultura, que es única en sus características. Comprende dos dimensiones: la personal/ individual y la social/ o colectiva, de modo que por identidad cultural entendemos el conjunto de rasgos que dan el tono peculiar y característico a una cultura, constituyéndola como una unidad diferente; pero la necesidad de identidad implica desarrollar capacidades de autovaloración positiva, tener confianza y seguridad de sí mismos y afirmar su sentimiento de pertenencia a un pueblo determinado, así como el reconocimiento del “otro”.

Interculturalidad

Proceso de interrelación que parte de la reflexión de la diversidad y del respeto a las diferencias; al ser un proceso en construcción es posible alcanzar a través de prácticas y acciones sociales concretas y conscientes.

Multiculturalidad

Parte del reconocimiento del derecho a ser diferente y del respeto entre los diversos colectivos culturales. El respeto apunta a la igualdad de las

oportunidades sociales y no necesariamente favorece de modo explícito la interrelación entre los colectivos interculturales.

Reivindica el derecho a la diferencia, parte del reconocimiento de la diversidad cultural y responde al intento de asimilación con la exigencia “respéтанos, déjanos ser así.

Pluriculturalidad

Caracteriza la particularidad de una región en su diversidad sociocultural; indica la convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa; en otros términos describe la existencia de culturas diferentes en un mismo espacio.

Espacio social

Definido como espacios vivos, una construcción social fruto de interacciones de las personas y de las organizaciones allí localizadas que encarnan y proponen el respeto y reconocimiento de diferencias y convergencias entre grupos, las identidades individuales y colectivas, el conocimiento de cada cultura como aporte complementario de las otras culturas, los derechos humanos, valores compartidos, normas de convivencia legitimadas y aceptadas, intereses comunes, entre otros para generar estrategias de desarrollo y transformar estos espacios haciéndolos diferentes; en otras palabras, se trata de espacios y territorios capaces de generar ventajas a partir de sus recursos endógenos y en una relación nueva con el entorno en el cuál esos lugares se desarrollan; en

otros términos, la noción de espacio trasciende las fronteras físicas y geográficas, los pasivos, actividades y recursos de las colectividades.

3.5 Bases epistémicos

La interculturalidad como enfoque analítico es un proceso de interrelación que parte de la reflexión de la diversidad y del respeto a las diferencias, sin embargo, estas relaciones implican complejas negociaciones y intercambios culturales; Portocarrero: (2004) señala que el término intercultural aún es un significante vacío, más bien está por ser significado, no obstante su dirección es la tolerancia, el intercambio, la diversidad, pero aún no tiene un significado positivo y claro; por ejemplo la interculturalidad puede ser entendido como la consistencia de dos culturas o puede ser comprendida como convergencia o en otros casos como existencia, multiculturalismo, sincretismo, mestizaje, de modo que la interculturalidad es un término ambiguo , indecible, porque no sabes si apunta hacia la afirmación o hacia la eliminación de las diferencias; finalmente los términos se van significando según el uso, una palabra va siendo definida de acuerdo a la manera como va siendo usada; hoy los términos apuntan a conceptualizar los mismo fenómenos. Quispe: (2004).

En consecuencia, aproximarnos al fenómeno de la intercultural implica apelar al unísono al conocimiento ordinario, entendido como la experiencia inmediata, la inmediatez antes de cualquier conceptualización y aparición de significados, la experiencia morfa y sin sentido alguno; de otro lado al conocimiento científico comprendido como un conocimiento de un género determinado, conocimiento de leyes generales observadas en casos particulares o estudio de casos

individuales para alcanzar la universalidad cuando la naturaleza del objeto sea única, irrepetible, irreproducible, además de la comunicabilidad, es decir gozar de cierto consenso entre la comunidad científica, toda vez que no estamos ante dos tipos diferentes de conocimiento, sino ante un solo proceso natural de nuestra mente.

Por estas razones nuestro abordaje centrará sus esfuerzos en la explicación, es decir en el análisis y la división para buscar las causas de los fenómenos y su relación y semejanza con otras realidades, con las cuáles es comparada, referida y relacionada, insertada en leyes más amplias y universales; en un segundo momento la comprensión que es la captación de las relaciones internas y profundas mediante la penetración de su intimidad, para ser entendida desde dentro, en su novedad, respetando la originalidad y la indivisibilidad de los fenómenos; tratando de entender a través de la interpretación de su lengua y gestos, el sentido que las personas dan a sus propias situaciones, toda vez que la comprensión respeta la totalidad vivida, así el acto de comprensión reúne las diferentes partes en un todo comprensivo y se nos impone con mayor y más clara evidencia.

Finalmente, nos acercamos al conocimiento de la realidad no solo para alimentar la vanidad científica, sino para hacer del conocimiento un instrumento que no solo contribuye a entender el mundo y la realidad misma, sino para que colabore en su transformación, de modo que la investigación es visto como un viaje que partiendo de la realidad ingresa a ella, pero con una mirada nueva, enriquecida, ya sea por los conceptos teóricos empleados para su análisis y por la información y riqueza de datos que hemos podido recoger en nuestro

trabajo de campo; es un proceso dialéctico de eterno retorno en espiral, enriquecido y transformado, que siempre va cambiando para transformar la realidad.

IV. METODOLOGÍA

Nuestra aproximación al tema de estudio tendrá doble entrada, integrará la observación directa y la observación indirecta, de soporte una guía de observación no estructurada que servirá de guía al interrogatorio.

Dentro de la observación directa se privilegiará el interrogatorio, comenzaremos con la observación de un algún hecho concreto, luego, ampliaremos las preguntas o generaremos nuevas preguntas sobre el mismo tema para obtener mayores detalles, variaciones, secuencias, contrastes, relaciones, cadenas de evidencia, entornos, patrones, agrupaciones, regularidades, relaciones de causa efecto, ocurrencia simultánea y relacionada de hechos, referencias, acciones, ideas, frecuencias, asociaciones, proporciones, jerarquías, taxonomías entre otros.

Se anotará todo lo observado y las apreciaciones de los informantes para lograr un cuadro completo del estudio, y si esta resulta ser insuficiente, se volverá a realizar nuevas observaciones para obtener más detalles, conexiones, comparar la información de varios informantes, establecer su exactitud y sentido en el marco del contexto, lograr observaciones significativas.

La investigación avanzará de lo tangible a lo abstracto, se anotarán los acontecimientos según vayan sucediendo, los cuáles serán acompañados de descripciones de su conducta en situaciones concretas, debido a que solo así es posible establecer la diferencia existente entre la teoría y la práctica

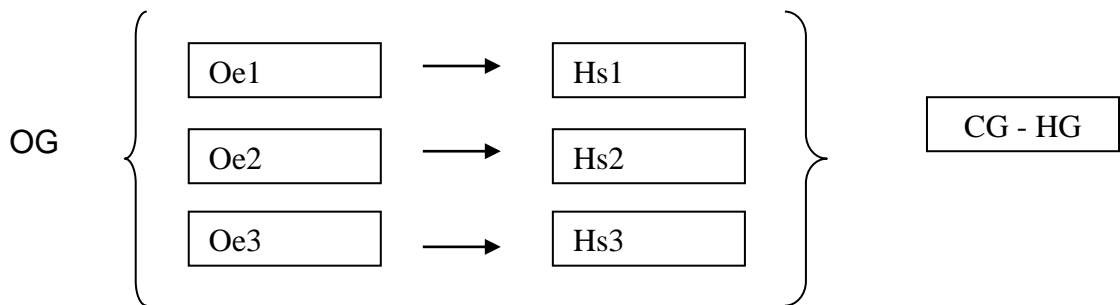
Se anotarán algunos casos ejemplo para establecer la norma y las desviaciones que de ella se desprenden, la idea es establecer la consistencia de la norma y la diferencia entre lo normal y lo ideal. Finalmente los fenómenos a ser observados se realizarán en conexión con la situación específica local teniendo en cuenta el contexto en que se presenta.

4.1 Tipo de investigación

La investigación tiene carácter cualitativo, es decir se propone la fusión del investigador con los actores y protagonistas materia de estudio, aprendiendo la lógica de la vida y como lo hacen sus integrantes para luego generalizar al interior del caso; en otros términos, se realizará dentro del marco de la etnografía densa, es decir dentro de una especulación elaborada para establecer una jerarquía estratificada de estructuras significativas, luego la cultura interpretarla o comprenderla, interpretar lo interpretado y hallar estructuras de significación socialmente establecidas.

Se estudiaron los hechos y acontecimientos relacionados con la fiesta patronal y situaciones de interculturalidad a fin de efectuar interpretaciones, lograr explicaciones de orden general.

4.2 Diseño y esquema de investigación



OG = Objetivo General

OE = Objetivo Específico

HS = Hipótesis secundaria

CG = Correlación General

HG = Hipótesis General

4.3 Población y Muestra

La población lo constituye los ex pasantes del cargo llamados alferados de los últimos cinco años, por cada año, un número de quince entrevistados cualificados, haciendo un total de setenta y cinco informantes. El procedimiento seguido para determinar la población es el siguiente: se distribuyó por igual en todo el conjunto, seleccionó mediante un procedimiento mecánico para eliminar deformaciones subjetivas

Año	N° de Alferados
2008	15
2009	15
20010	15
2011	15
2012	15
Total	75

La muestra, se ha determinado en razón que los ex alferados son considerados los depositarios y guardianes de la tradición, tienen vasta y rica experiencia en torno a pautas, costumbres y conocimientos; además, gran parte han pasado por algunos de los diversos cargos de la fiesta patronal, motivo que los hace conocedores amplios de los actores, estructura, secuencia, ritmos y dinámica de los hechos y acontecimientos que ocurren y de los acontecimientos vinculados a esta; gran parte tiene residencia en el lugar materia de estudio, son personas que tienen amplias redes sociales, mantienen vivos vínculos más allá de la frontera local y en parte tienen cierta capacidad para traducir su cultura en términos verbales y hacerlos inteligibles.

En consecuencia se considera tomar el 13.3 % de la población del período 2008 – 2012) siendo un total del 10 % de los alferados.

El cuadro que a continuación se ilustra representa el marco muestral para la indagación, en otros términos es un listado de los elementos de la población, de los cuáles se ha seleccionado las unidades de muestreo, en otros términos especificar el procedimiento.

$$\begin{array}{r}
 75 \text{ -----} 100 \% \\
 x \text{ -----} 13.3 \% \\
 \hline
 \\
 x = 75 \times 13.3 \% \\
 \hline
 100 \% \\
 \\
 x = 10
 \end{array}$$

CARGO – ALFERADO	AÑO	NÚMERO DE ENTREVISTAS NO DIRECTIVAS
Día o Jatun Carguyoc		
Bendición de la Octava		
Sin pecado		
Bendición		
Bosquero		
Altarero I	2008	15
Altarero II		
Altarero III		
Altarero IV		
Torre Mayor		
Ccàpero		
Misas de Novena		

El procedimiento se repite para los años objeto de indagación 2008, 2009, 2010, 2011 2012 que hacen un total de 75 alferados interrogados.

4.4 Definición operativa de instrumentos de recolección de datos

Constituye los procedimientos de las actividades orientadas a llevar a cabo las observaciones sobre la variable independiente X= Fiesta patronal. Para tal efecto, se realizó trabajo el de campo, implicó la inmersión en la fiesta patronal donde se referenció empíricamente el objeto de estudio, seguido identificó a los principales protagonistas, los pasantes del cargo o alferados, estableció un registro para determinar las conductas sociales recurrentes, cómo los actores actúan, sienten y piensan, también los gestos y silencios; recolectó mediante la entrevista no directiva las declaraciones de los informantes todo aquello que ejemplifica los diálogos entre las personas de diferentes tradiciones culturales y de tradiciones culturales análogas.

4.5 Métodos de investigación

La etnografía, forma de análisis social, de comprensión intercultural y apropiado para los hechos sociales; se refiere a la descripción y análisis de las actividades cotidianas para entender los universos de sentido, las lógicas de la acción social del otro y de nosotros.

Inicialmente partimos de una aproximación inductiva, de lo concreto hacia lo general, seguido, llevamos el análisis a mayores niveles de abstracción, se volvió a los grandes conceptos que animaron la investigación; luego, formulamos interpretaciones y explicaciones de orden general sobre el caso en particular.

4.6 Técnicas de acopio o recopilación de datos

Se empleó la observación participante, primará el criterio de extrañamiento al objeto de investigación, nos integramos al sistema festivo la región altiplánica, se participó activamente en la rutina de la festividad patronal para levantar un registro de la cultura, el levantamiento o captación de los datos, descripción y demás documentos se hicieron sobre el terreno.

4.7 Procesamiento estadístico de los datos.

De soporte a la investigación se tuvo a la Estadística descriptiva con el apoyo del SPSS-17 (procesamiento electrónico estadístico informático), de darse el caso.

4.8 Análisis e Interpretación de los resultados

Se diferencian por el nivel de agregación y abstracción

Se inició una vez sistematizado y redactado la primera versión del informe, el mismo contiene la información obtenida con los instrumentos de campo, guías de observación, entrevistas a profundidad, interrogatorios, grabaciones, diálogos; evidencias concretas, resultado de observaciones en el trabajo de campo sirvieron de insumo para la generación de argumentos e interpretaciones, identificaciones de patrones a partir de una gama de operaciones analíticas, como la identificación de temas, regularidades,

relaciones de causa y efecto, coincidencias, ocurrencias simultáneas, metáforas, proporciones, frecuencias, contrastes, comparaciones, división, diferenciación de conceptos, ideas, asociaciones, creación de jerarquías, taxonomías para luego subsumir lo particular en lo general.

Sobre la base de los análisis parciales, estos fueron integrados, triangulados y conectados, seguido se retornó a los grandes conceptos que animaron la investigación y efectuamos formulaciones generales sobre la realidad, en otros términos, realizamos interpretaciones del más alto nivel de abstracción y agregación.

CAPÍTULO II

2. ALBOR DE LA HISTORIA SOCIAL Y CULTURAL DE AYAVIRI

2.1 Ubicación geográfica, demarcación política y paisaje

Ayaviri es la capital de la provincia de Melgar, comprensión del departamento de Puno. En el marco de la demarcación política tiene también la categoría de distrito del mismo nombre; Melgar constituye una de las trece provincias del departamento de Puno.

La población total del distrito de Ayaviri es de 22.667 habitantes, en la zona urbana 18.881, en el área rural 3.786. El número de viviendas 6.615 en el área

urbana y en el ámbito rural 2.306; dando como resultado una densidad de habitante por vivienda de 2.9 en la urbe y 1.6 en el área rural. INEI: (2007).

Las referencias tempranas sobre la constitución de unidades territoriales datan del año 1575, resalta que estuvieron conformados por ayllus y el sistema de encomiendas; en el testamento del encomendero don Juan Pancorbo, 1575, se hace alusión a los indios de Ayaviri, Machaqmarca y Quinuany. Tapia: (1970).

De esta fecha en adelante, aparece información sobre los ayllus de Condormilla (Condormilla alto, Condormilla bajo), Pacobamba (Pacobamba alto, Pacobamba bajo), Umasuyu (Umasuyu alto, Umasuyu bajo), Chiamarca, Sunimarca y Collana. Posteriormente varias de estas unidades sociales se convirtieron en parcialidades y luego en comunidades. Las referencias proveen información acerca de las primeras poblaciones indígenas, gran parte de ellas se mantuvieron hasta bien entrada la época republicana; a partir de esta la población de Ayaviri lenta e irreversiblemente fue incrementándose, siguiendo el ritmo y la trayectoria del crecimiento poblacional nacional.

El resultado de los cambios demográficos, sociales y económicos, fue el crecimiento poblacional y urbanístico. Ayaviri creció y se subdividió en sectores: Ayaviri cercado, Primero de Mayo, Kolkeparque, Mariano Melgar, Progresista, Miraflores, Santa. Rosa, La Rinconada, Villa el Salvador, Pro vivienda Villa Florida, San Francisco, Kahuasiri, Manco. Cápac, Tahuantinsuyo Ciudad San Martín, Nueva Panamericana, Grau, Virgen del Rosario, Virgen de la Candelaria, Túpac Amaru, Los Ángeles, Magisterial, Niño Jesús de Praga,

Pueblo. Libre, Mariano. Melgar, Mariscal. Castilla, Kawashimachi, Micromel, Fonavi.

Siendo la unidad mayor la provincia de Melgar, comprende una superficie de 6.446,85 (Km²), en el departamento de Puno y ocupa el cuarto lugar en extensión territorial. Tiene una población de 74.735 ocupa la sexta ubicación y su densidad poblacional de 11,6. La provincia de Melgar cuenta con nueve distritos (Ayaviri, Orurillo, Nuñoa, Santa Rosa, Macarí, Llalli, Cupi, Humachiri y Antauta), los cuáles se hallan interconectados a Ayaviri, capital de la provincia,

Ayaviri distrito limita por el norte con los distritos de Orurillo y Santa Rosa, por el sur con el distrito de Pucará, comprensión de la Provincia de Lampa, por el Este con los distritos de Asillo y Tirapata, pertenecientes a la provincia de Azángaro y por el oeste con el distrito de Umachiri.

Ayaviri ciudad se encuentra en una planicie a las faldas de una colina de color rojizo llamada kolkeparque: cuesta de plata; hacia el norte y a una distancia de tres kilómetros y medio se encuentra el cerro Punku Punku: puerta de entrada. En las afueras cuenta con una depresión que conforma un humedal de suelo verde y fértil al que llaman Moya, el cual tiene forma de casco prusiano; contiguo discurre el río Ayaviri.

En cuanto a su extensión, cuenta con una superficie de 730 Km² que representa el 14.24 % de la superficie de la provincia de Melgar y el 1.07 % del departamento de Puno. Toro: (1945); Informativo Ayaviri: (1973). Se encuentra a una altitud promedio de 3907 .m.s.n.m, latitud sur de 14° 52", 42', longitud

oeste 70° 35' 18" del meridiano de Greenwich. La temperatura media anual es de 7 y 8° C, haciendo hasta 12° C en el meses de octubre a diciembre. La humedad relativa media anual es de 49,5 %, precipitación pluvial media de 687, 9 m.m. y nubosidad media anual de 4,8.

La actual provincia de Melgar desde tiempos tempranos conformó parte de los reinos que se sucedieron en el altiplano, específicamente en las montañas y altiplanicies que forman las dos cordilleras que nacen del nudo de Vilcanota. La cordillera oriental o de Apolobamba y la cordillera occidental, extendiéndose muy al sur de Karacollo en Bolivia, que luego configuró parte de los cuatro suyos del Tahuantinsuyu, en la época del Imperio de los Incas. El nudo del Vilcanota se forma por la unión de las dos cordilleras, oriental y occidental, constituyendo el límite que separa este pueblo con los territorios incas; a la vez, barrera natural de división que separa las aguas.

Las características geográficas son propias del altiplano. Presenta llanuras y cerros entre los 3900 y los 4400 m.s.n.m, donde predominan las grandes dehesas y prados cubierto de pastos naturales. La fisiografía de la región suni tiene relieves escarpados, montañosos, los más elevados forman cadenas de cerros de aspecto azul y gris, siguiendo el curso general de los Andes, que surge por encima de una superficie levemente horizontal entre 4.000 y 5.000 m.s.n.m. La puna con pampas y ondulaciones de suave y marcada pendiente; colinas de tamaño medio, climas truncados conformando zonas abrigadas. Los estrechos valles se dan como consecuencia erosiva de los cursos de agua. En las partes altas de la cordillera se advierten bofedales o humedales que desarrollan una densa red hidrográfica. Debido a su poder erosivo se han

originado valles encañonados por donde discurren los principales ríos y fuentes de agua de la región. Para el caso de Ayaviri se tiene al cañón de Tinajani, la abra del Punku Punku; como consecuencia de este socavamiento se han formado terrazas aluviales.

Los suelos tienen como características comunes texturas que van desde franco arenosa, franco arcillosa, arcillo limosa y franco limosa; de coloración rojiza, hasta pardo y pardo oscuro, con presencia de bajo contenido de materia orgánica. Son suelos moderadamente profundos con pedregosidad superficial, que varían desde moderado a mediano, con presencia de rocas o cantos sedimentados e intrusivos, que por efectos de la tectónica andina, presentan pliegues, fallas y fracturas. De modo que la configuración del suelo es irregular, presenta elevaciones y depresiones con planicies de coloración amarillenta y ocre.

El paisaje de Ayaviri es agreste, con horizonte azul gracias a la atmósfera limpia. Se halla dominado por pampas de pastos naturales, pajonales, chilliwares, ahijaderos; en algunas áreas se advierte extensiones de pastos cultivado. En las zonas más altas predominan las laderas, manantiales, lagunas, roquedales, rodales de puya de Raimondi; más allá, las cimas nevadas unas veces azuladas y negruzcas. Desde el horizonte es posible dominar las cumbres de la cordillera gracias al claro y diáfano cielo serrano.

Los cerros de elevación importante son: Ocuero, Irupampa, Cerro Medina, Choqulayo, Antaymarca, Quenchane, Quescoa, Qhehcani, Cachabi, Pocapaconi, Sollocota, Pucacucha, Pucapicho, Qquescca, Calahuayata,

Layahuani, Jalacunca, Angaschupa, Huancarana, Ventilla, Pucachupa, Piscutiala, Sunday y un ramal de la cordillera de los Andes que se llama Llanccacchahua. Informativo Ayaviri: (1973).

Con relación a la hidrología, el río principal es el Ayaviri, que nace de los deshielos del Vilcanota. Por el flanco derecho tiene los siguientes afluentes; río Macarí, río San Luis, río Llallimayo, río Chinchaypata, río Umachiri. Tapia: (2001) y los tributarios de San Antonio, Cahuasiri, Puncupuncu y Quemiltira. Sus aguas siguen el curso de norte a sur, por lo que resulta ser un río formador de la cuenca del río Ramis. La subcuenca del río Ayaviri tiene una superficie de 4,384.2 Km. Intersur: (1998). En la hoya del Titicaca se une al río Ramis que luego desemboca en el lago Titicaca, el cual se halla dentro de la cuenca del río del mismo nombre; además es el más extenso e importante del sistema fluvial del Lago Titicaca, que se halla ubicada en la alta cordillera de la meseta del altiplano (Collao).

Sobre la base de los recursos naturales y los ecosistemas de sierra se asienta la ganadería de camélidos sudamericanos; llamas y alpacas, semovientes; también tubérculos como la oca, el isaño. La papa en sus variedades, dulce: *ruki*, amarga: *qheni*; granos de quinua y kañihua, entre otros. Además se advierte el potencial turístico y paisajístico. En la provincia de Melgar destacan el cañón de Tinajani, el rodal de puya de Raimondi, en Tarucani; los baños termales de Poqpoquilla, el humedal de ganado denominado la Moya y el templo de San Francisco de Asís. A ellos se suman los sitios arqueológicos Cerro Grande, Rosaspata en el distrito de Santa Rosa y otros con edificaciones pétreas llamadas maukallacta: pueblo viejo, en los distritos de Nuñoa y

Umachiri; vestigios en el cerro Pukara, distrito de Cupi; Cheqnarapi; en el distrito de Orurillo e Inca cancha, en el distrito de LLalli.

2.2 Primeros asentamientos y poblaciones - evidencia arqueológica

Los artefactos culturales de orden material, al tener permanencia en el tiempo, constituyen una extensión del pensamiento humano, solidifican y hacen presente el tiempo y la historia. Los antecedentes de Ayaviri se remontan a la época prehispánica de diez mil años atrás. A partir de la evidencia material es posible obtener inferencias válidas sobre su constitución.

Partiendo de la referencia correspondiente al período pre alfarero, la ocupación humana empezó con la presencia de grupos nómades y en esta región a 3900 m.s.n.m. decidieron cazar, pescar y recolectar, debido a la existencia de recursos en el río Ayaviri, proveedor de pescado; la Moya, inmenso humedal con gran cantidad de patos, parihuanas, ranas, sapos y poroncoes. Estudios recientes refieren la existencia de comunidades bióticas, preferentemente en plantas almohadilladas como berro, chilligua, iro ichu, pilli pilli, crespillo y grama dulce, llacho, sicoa, chachu, gramilla, layo, tizna, chiqchi, ichu, parhua, chiji blanco, huaylla ichu, llapa; bofedales donde viven la gallaretas y en el pasado reciente, la taruca o ciervo andino.

En las punas bajas y altas de Ayaviri, los organismos referidos viven en asociación con vacunos, ovinos, camélidos y equinos. Aves como el cernícalo, gavián, *pejpere*, pito, *urpi* o *kulko*: paloma, tortola; paloma común, paloma centinela, *quellwa*: gaviota, *wajsallu*: pájaro bobo, *chiwanquira*: ibis negro,

pichitanca, bandurria. *Lluthu*: perdiz, *p'isacca*: codorniz, *anka*: halcón andino, *kilinchu*: cernícalo; *huku*: búho; *ch'useca*: lechuza, *pejpere*, jilguero, *lequecho* o pájaro centinela, *ccaq'echo*. bandúrria, *jak'ajllo* o pito, *waychu*: golondrina, *ch'requete*: ruiseñor; carroñeros como el *alccamari*. Roedores: cuy silvestre, *alcca hukucha*: ratón de cuello blanco, *achuccalla*: comadreja. Carnívoros, zorro. *añas*: zorrino, *usqhullo*: gato montés. Reptiles: *mach'ajwa*: culebra, *hamp'atu*: sapo, *k'ayra*: rana, *ccaraywa*: lagartijas. Insectos e invertebrados, *pilpinto*: mariposas, *ch'uspi* mosquito o insecto de color, saltamontes, *mulasua*: libélula. Peces: *Challwa*, *ispi*, trucha. Murguía: (2011); sirviendo de alimento durante este período largo de ocupación humana.

Este nicho ecológico o conjunto de características, además de contener los recursos precisos que necesita un organismo para sobrevivir, permite el cultivo de tubérculos como la papa en sus distintas variedades, como la *ruk'i*: papa dulce, *q'eni*: papa amarga, muchas de ellas resistentes al frío; cereales: *kañihua*, quinua; tubérculos: oca, papaliza, *isaño* y asimismo, la presencia de pastos naturales. Los sectores “templados” son propicios para el cultivo de plantas ornamentales, medicinales, a pesar de algunas limitaciones como la altitud, napa freática a poca profundidad, (menos de cuatro metros).

El período pre alfarero comprende desde el poblamiento humano de la zona hasta el adelanto de la alfarería, antecedido por un tipo de sedentarismo producto de la ganadería y la agricultura. Los arqueólogos. Calero: (1995, 2001). Fernández: (2001) han denominado periodo inicial marcado por el estilo Qaluyo. Las evidencias se refieren a la existencia de puntas de proyectil, cuchillos, percutores, martillos, núcleos y desechos de talla propios del

quehacer social de aquellos tiempos; los cuáles proveen información para efectuar inferencias acerca de la evolución de la manufactura, función, uso, patrones, cotidianidad y prestigio ritual.

Las técnicas de manufactura evolucionaron a través del tiempo, lo demuestra el material lítico hallado en la cueva de Antaymarca el mismo que fue comparado con el de otras zonas aledañas a Ayaviri. Al nor este del río Cahuasire, las zonas de Quincuyo, Tunichupa, Jatunchupa, cerro Pucarani, la pampa de Occopampa, la laguna de Cinchalcocha. Al este Umasuyo bajo, Tococono, Torrepuñco. Al sur Pueblo libre, y los alrededores de la Moya. Los más antiguos de 10.000 años a la fecha y los modernos de 1.300 años antes de Cristo.

Los instrumentos líticos pre alfareros tuvieron tres fases: primera, el lasqueado a percusión, ejecutado en cantos rodados de los ríos Ayaviri, Cahuasire, Tinajani y en las vetas de pedernal cerca de Antaymarca, Wilaq'ollo y otros sitios. Segunda, obtención de preformas a percusión. Tercero, el producto final no fue concluido y en parte se desechó, lo evidencia la existencia de instrumentos fallidos y preformas desechadas.

La presencia de instrumentos líticos, técnicas de manufacturas en medio de las cuevas revelan la impronta de la temprana ocupación humana, además, gran parte de estos abrigos y refugios se hallan a orillas de los ríos y lagunas y fuentes de agua debido a que a estos lugares acudían grandes manadas de camélidos y por consiguiente su presencia facilitaba la actividad de la caza en tiempos del precerámico. Posteriormente la llama y la alpaca fueron

domesticadas, mas no así a la vicuña ni al huanaco. Sobre la base de estas evidencias, encontramos a la primera sociedad ganadera, en particular, a la sociedad pastoril en esta parte del altiplano de Puno.

A partir de la evidencia arqueológica ha sido posible comprender el proceso de cambio de los grupos pre alfareros, posiblemente nómades, a grupos sedentarios. El estilo Qaluyo al que se hizo referencia, constituye el período inicial. A partir de los estudios de Calero: (2001) se descubrió y aisló el estilo Qaluyo. El yacimiento arqueológico se ubica a tres kilómetros del pueblo de Pucará, carretera Puno Cusco, en el distrito de Lampa, departamento de Puno. Este estilo es considerado el más antiguo del departamento de Puno y del sur andino, tiene una datación de 1387 ± 254 años antes de Cristo. De Qaluyo destacan sus características y particularmente sus estilos referidos a los colores, los cuáles han logrado trascender el tiempo y se hallan presentes en diversas expresiones culturales.

La alfarería Qaluyo presenta vasijas irrestrictas y restrictas; en la primera cuencos, bateas, vasos y ollas; en la siguiente, cántaros y otros. El material alfarero en sus inicios presenta incisos; en su fase posterior pintados, los bordes gruesos y divergentes. Los íconos son incisos formando "S" continuas de dos o tres líneas gruesas paralelas; también usaron ocre o tierras de color a través de los cuáles plasmaron íconos geométricos. Las vasijas son de color negro o marrón oscuro, debido a la atmósfera de cocción, y rojo, naranja y crema sobre marrón o negro, las cuáles fueron pintadas antes de la cocción. En suma, a partir de las referencias, la presencia de figuras geométricas y la persistencia del código de colores crema, negro, rojo y marrón parecen haber

mantenido continuidad desde los tiempos iniciales hasta el presente, toda vez que se hallan expresados en las prendas de vestir (monteras, polleras, *llicllas*: cobertores) de la K'ajcha: danza de pastores, expresión de la identidad de la provincia de Melgar que alienta y mantiene en parte la continuidad y diversidad cultural.

Como testimonio de antiguos asentamientos humanos existen ruinas, edificaciones de antiguos pueblos denominados "Mauka Llacta", Estos vestigios se hallan en los distritos de Umachiri, Nuñoa y Macarí y otros *Chiqnarapi* en Carmen Alto, distrito de Orurillo; en Ayaviri, Tinajani, Pueblo Libre (Balsaspata), Kaka Chupa Limac Huitum y Supay Huaycco.

En la región meridional de los Andes y, en particular, en el altiplano puneño emergieron sociedades humanas autónomas con adaptaciones sin par y arraigados compromisos locales. Para el caso de Ayaviri, tenemos a los uruquilla o urus y los pukinas, que convivieron conformando la nación k'ana. Estas poblaciones de uruquillas hablaban el pukina, se dedicaban a la pesca, a la cría de suches en pozas del río Ayaviri y riachuelos de sus tributarios; en las lagunillas criaban otras especies denominadas Qerichis (qarachis) y Challwas, como en el lugar llamado Callwanaqota, ubicada en la parcialidad de Sunimarca, una de las anteriores demarcaciones del distrito de Ayaviri. Bustinza: (2011). De este modo, los estudios demuestran que –Ayaviri era un poblado pre inka, sustentado en el desarrollo de las culturas Qaluyo, Pukara y Tiwanaku, Uru, Pukina, Aymara.

Aún más, los aymaras pertenecientes a la cultura Pucara y Tiahuanaco fueron los primeros pobladores invasores de esta región, pero fueron finalmente dominados por los Ayajhuies. Tello: (1935). Los Aymaras son los que edificaron los poblados de Ayaviri, Nuñoa, Orurillo, Macarí, Llalli, Cupi, Humachiri, nombres que son propios, de origen aymara y quechua. Se suma la existencia de innumerables voces y topónimos de origen aymara, el poblado de Orurillo, comprensión de la provincia de Camacho, departamento de la Paz en Bolivia, es de habla aymara; entretanto el distrito de Orurillo, en la provincia de Melgar, cuya capital es Ayaviri, es de habla quechua. Con lo que queda demostrado que esta voz tiene reminiscencia aymara.

2.3 Diversidad y pluralidad en el origen de la voz Ayaviri.

La referencia sobre la presencia de ancestros de los pobladores de Ayaviri en el concierto cultural, corresponden a la época pre inca, la conquista, expansión del estado inca y el dominio español. La referencia histórica aún sigue siendo insuficiente para penetrar en el contenido profundo que tiene el significado de la palabra Ayaviri; sin embargo, la aproximación etnolingüística o lingüística antropológica resultan siendo esclarecedoras.

Las sociedades del altiplano, que desde sus albores destacan por su elevada productividad cultural, no ha sido ajeno el lenguaje. Por el contrario, se ha potenciado con el entrecruzamiento, la diversidad y pluralidad de las distintas tradiciones culturales que se han sucedido a lo largo del tiempo. Por ello es posible que a los mensajes que los hombres remiten siempre, pueden añadirse

otros. En palabras similares, las colectividades a partir del lenguaje pueden comunicar una amplia gama de detalles sobre un sinnúmero de asuntos.

La palabra Ayaviri designa a dos pueblos del Perú, uno, ubicado en el departamento de Puno y el otro en la provincia de Yauyos, destacando las grandes distancias espaciales culturales, sociales y geográficas entre ambos.

En Ayaviri del altiplano puneño se han sucedido diversas tradiciones culturales: Uriquilla de habla Puquina, K'ana, Aymara, Qheswa y español. Estas han dejado su impronta a través de voces diversas haciendo presumir que las variaciones lingüísticas denotan la existencia de sociedades estratificadas y de consolidados grupos sociales. A la vez, las lenguas son presentadas como versiones de lenguas anteriores y fruto de un proceso general, donde los grupos dominantes mantienen su posición superior, en el presente caso el Qheswa o Quechua.

En esta parte del altiplano los habitantes originarios fueron los Ayajhuire. A través de la historia oral, el mito y la realidad, conocemos el origen de la denominación de Ayaviri. La leyenda narra el sojuzgamiento de esta antigua marca por las huestes del inca Yupanqui. El hecho se dio lugar en una sangrienta batalla, que luego de concluida, dejó innumerables muertos y tumbas de gente sacrificada, en la que los Ayajhuris mostraron un extraordinario valor, pues para vencerlos tuvieron que intervenir las fuerzas sobrenaturales de nuestro padre el Sol. Vencidos y sometidos, los Ayajhuiris prestaron servicios a la consolidación del imperio del Tahuantinsuyu, venciendo

al gran Sapana de Juli, traspasaron el Desaguadero y llegaron al Tiahuanaco. Portugal: (1952).

Para penetrar en los tiempos seminales, partimos del estudio sobre el origen y significado de la voz Ayaviri. Para tal efecto, nos remitimos in extenso a los aportes de Bustinza: (2011) al cual añadimos algunas notas puntuales. El estudioso remite de modo insistente al mosaico cultural de los andes altiplánicos; así, la pluralidad está presente por todas partes. Ayaviri se pronuncia y escribe Ayavire, Ayauire. Ayawire, Ayawiri. A partir de análisis de las voces que conforman el vocablo Ayaviri, en sus distintas versiones y composiciones, todas, en su naciente profundidad y esencia, coinciden y remiten al origen acuático.

2.4 La voz ayaviri de origen uru pukina

Ayawiri, en voz Urukilla (Urus), significa totora (*Schoenoplectus*,) macrófita acuática y a la vez, una comunidad vegetal y recurso renovable de importancia socioeconómica; lugar de reproducción de algunas icticias, en la que es posible la interacción de flora y fauna silvestre, los procesos de reproducción, alimentación, desarrollo, cobijo y protección de las especies que la habitan. Entretanto el sufijo RI significa lugar, ambos dan lugar a Ayawiri o lugar donde crece la totora o el totoral. Por extensión, Ayaviri significaría lugar o pueblo del totoral.

Las vinculaciones y asociaciones guardan consistencia con las observaciones realizadas por Bustinza: (2011). En efecto, Ayaviri fue edificado a los

alrededores de un totoral que se yergue sobre un humedal propio de los altos andes. Asimismo, al pie del actual casco urbano de Ayaviri, existe un bofedal que tiene por nombre Moya o vertedero de ganado, el cual conforma una depresión. Este ecosistema se encuentra signado por una infinidad de occonales: vertientes de agua y totorales. Asimismo, en zonas aledañas, t'oco t'oco, Llmaq Wit'u y otras esta comunidad vegetal lleva el nombre de tororani.

El origen acuático de la palabra Ayaviri remite a la idea seminal: en el agua emergen las distintas formas de vida y los totorales solo resultan ser una de las extensiones de cómo se expresa y manifiesta su existencia. A partir de estas manifestaciones es posible el aflorar de nuevas formas de vida, seguir trayectorias diversas y adquirir nuevos significados.

En sus estudios, el destacado lingüista Alfredo Torero: 1980, citado por Bustinza: (2011) encuentra étimos referidos a: “Aya” “Vi” “Ayavi” “Ri” “Hayavi” o “Jayavi”, raíces que probablemente dieron origen a la palabra Ayaviri.

Asimismo, el sustantivo “Aya” significa hijo y “Vi”, que es un sustantivo nominal, se refiere al lugar donde se ejecuta la acción o la costumbre. En este sentido, “AYAVI” es una palabra formada por las voces “Aya” y “Vi”, denotando el significado: “el lugar de los hijos o el lugar donde viven los hijos”. En otros términos, el lugar de cría y donde es posible el florecer de la vida; además “Ri” es sustantivo Pukina, hace referencia a la chacra: terreno de labranza, lugar de sementeras y cultivo de plantas. En consecuencia, Ayaviri es una palabra compuesta por raíces pukina y castellana que hace referencia a la “chacra de los hijos o el lugar para la chacra de los hijos”.

Existen otras variaciones. La voz Hayavi o Jayavi denota propiedad del hijo varón y al añadirle el sufijo “ri” se convierte en Hayaviri: lugar para la chacra de los hijos varones. Esto guarda continuidad con la noción que acompaña a la repartición de tierras en Ayaviri entre las comunidades campesinas de Qhapaq Janq’o y Umasuyu, sobre el humedal o vertedero de ganado, la Moya donde crece y fructifica la totora, predomina las fuentes de agua sustancia germinal del origen de la vida.

La confluencia entre el origen y regreso a la vida, remite a la idea que los elementos aparentemente inanimados como el agua tienen vida y la vida en su condición de superorganismo, regula y controla el medio ambiente al amparo de las fuerzas invisibles e invencibles. En esta relación destacan las deidades y los númenes que conforman el panteón de las potencias místicas.

2.5 La voz ayaviri de origen aymara

A través de la referencia del cronista español Pedro Cieza de León 1553 se conoce que los indios de Ayaviri eran del linaje de los K’ana y que estos hablaban aymara y así lo hicieron hasta después de la vista dispuesta por el Virrey Francisco Toledo en 1572. En otros términos, Ayaviri en otrora perteneció al reino K’ana y fue una de las capitales de Jatun k’ana (Plaza: 1978); también cabe anotar que en el señorío o reino de los k’anas se hablaban las lenguas pukina, aymara y q’eswa, antes, durante y después de la llegada de los españoles. Toledo: (1570 – 1575); Bertonio: (1612), Rowe: (1946); Marion: (1946), (Torero): 1987.

En el diccionario y Gramática de la Lengua Aymara, de Ludovico Bertonio: (1612), se encuentran étimos relacionados a la palabra Ayaviri como “aya”, “aywi” “haya”, “hiwi” “hawira” “wi” “iri” y “wiri”.

AYA: Sustantivo calificativo que se traduce por “husada” “ovillo” o “porción hilada en la que abre la rueca”. WI: Sufijo nominal, indica el lugar donde se realiza la acción o la costumbre de ejecutar la acción. Ayawi: deriva de la voz “aya” de la cual se añade el sufijo “wi” formando “Ayawi” que se traduce por hilandería, hiladero. IRI: Sufijo verbal, su acción es cambiar al verbo, al cual se le añade una palabra secundaria que se puede usar como participio. También funciona como sustantivo con el significado de él que hace la acción del verbo; por consiguiente AYAWIR deriva de la palabra “ayawi” y al agregársele el sufijo “iri” se forma la palabra “aya-wi-iri”, que por castellanización se convierte en la palabra ayaviri. Como topónimo significa lugar donde viven los hiladeros, de antropónimo, los que hilan, los hiladeros. Esta denominación es congruente con el desarrollo del pasado y su presencia en las zonas altas. El altiplano de Ayaviri, previo a la llegada de los ibéricos, fue un área sin par para la crianza de camélidos sudamericanos: llamas, alpacas y la trashumancia de los pastores, quienes aún se denomina llama qhati: arreadores de llama. También en esta parte se baila la danza de los llameritos, en alusión a la actividad de los pastores. Las referencias a las actividades relacionadas con la hilandería son consistentes, ni bien instaurada la presencia española se instalaron obrajes dedicados al hilado, como lo refiere la visita de Francisco de Toledo en 1572, que da cuenta del pago de tributos en hilados de ropa de awasqa.

Otras voces son: ayui, aywi ó ayvi verbo aymara, que significa, esparcir, derramar, ir, marchar, desviar y denota acción, movimiento. Así ayuiri, aywiri, ó ayviri derivan del verbo aywi, al cual se añade el sufijo “iri”. La voz compuesta “Aywi-iri”, por glosología y aglutinación, se convierte en Ayawiri y seguido por castellanización Ayaviri. Como antropónimo hace referencia a hombres que van juntos, hombres que marchan juntos; en otros términos a la condición gregaria de los grupos humanos.

Haya o Jaya significa: “muy lejano”, “muy distante”; “por delante”, “lejos”, “alejado”; “muy”, “mucho o muchos”, “cosa muy clara”, “cosa muy manifiesta”. viri significa: “porción”, “región”, “lugar”. Así, Hayaviri o Jayaviri, que por castellanización se convierte en “Ayaviri”, significa parte muy lejana, lugar muy alejado, pueblo de frontera.

La voz “Hayawiri” proviene de las voces “haya”, “wi”, “iri”, que por aglutinación y castellanización se convierten en Ayaviri, significa pueblo que está lejos y como antropónimo: los pueblos que viven lejos, en las fronteras; y hombres que marchan por delante o a la vanguardia. En consecuencia: Adalid, clarín, vanguardia, avanzada, frente de batalla, línea de choque.

“Hayawiri” se forma de las voces “haya-wiri”, que dice: lugar que permite una visión muy grande, lugar que permite ver una gran extensión de terreno, mirador, atalaya. hiwiri ó jiwiri, dice: mortal, difunto, muerto, sujeto a la muerte, destinado a morir.

“Hayahiwiri” o “jayahiwiri” deriva de las voces haya o jaya y hiwiri ó jiwiri. Así, hayahiwiri se convierte en ayaviri, etimológicamente como antropónimo: inmortal, aladid.

Hawiri o jawiri deriva de las voces “hauiri o jawiri, que según Bertonio: 1612, significa río que viene grande. A la vez de la voz hauira o jawira que quiere decir: río, curso de agua.

Hayahawiri: palabra compuesta, deriva de las voces haya y hawiri que forman la palabra Haya-hawiri y por fonología se convirtió en Ayawiri que dice: río que viene desde muy lejos.

2.6 La voz ayaviri de origen quechua

A partir de las referencias del historiador inglés Sir Clements R. Markham: (1941), se conoce que el actual territorio de Ayaviri estaba poblado por los ayahuiris, gente de habla pukina muy obstinada e independiente, un tampón o valla entre los qollas y los inkas, contra quienes sostenían guerras en los días que perdieron la subyugación final. Era una raza de pastores orgullosos, prudentes y melancólicos, que vestían ropas de colores oscuros y cuya música era triste y quejumbrosa. Con singulares caracteres, tenían que ser también sumamente religiosos, panteístas y supersticiosos; como lo son actualmente, una mayoría de los campesinos de la zona nor este del altiplano.

En el altiplano, posterior a la caída de los tiawanaku se formaron los k’ana y los q’anhi que luego conformaron el Qollasuyu, que sobrevino hasta el siglo XVII.

Lumbreras: (1990), Rowe: (1946); luego estos se aliaron con los quechuas del Cusco en la época de Sinchi Roca. Espinoza: (1987). En ese contexto los Lupaka, provenientes de reinos del sur y de habla aymara, se apoderaron de Ayaviri. Murra: (1975), pero luego de sucesivos enfrentamientos los qolla desplazaron a los lupaka, quedando desde entonces todo el norte del altiplano en poder de los qolla: luego se hicieron fuertes en Ayaviri y desafiaron a los quechuas del Cusco.

En tiempos del inca Wiraqocha, después de consolidar su dominio sobre los reinos K'ana y Q'anchi al norte del altiplano en el límite con el territorio de los inkas, tras visitar los reinos Qolla y Lupaka que fortalecían sus sedes, logró consolidar la amistad entre estos dos últimos reinos, quedando establecidas las relaciones pacíficas.

Posteriormente, el inka Pachaqutec, luego de consolidar el Chinchaysuyu, llevó a efecto la primera expedición conquistadora hacia el Qollasuyu, venció la belicosidad de los Qolla y Lupaka, los venció en Ayaviri, Pukara y Lampa y extendió su control hasta Pakajes. Los Qollas de Ayaviri, Pukará y Lampa, lucharon en defensa de su autonomía y libertad, opusieron tenaz resistencia, pero fueron aniquilados casi totalmente y destruido todo el pueblo de Ayaviri. Luego de ello, devino un período de sometimiento y pacificación, emprendida por el Inka, de quien se dice que de ello mandó que viniese a poblar las comarcas la gente que bastare con sus mujeres y así fue hecho. Se hicieron para él grandes aposentos y el templo del Sol, muchos depósitos y la casa de fundición. De manera que el poblado de mitimaes quedó más principal que

antes, según refiere don Pedro Cieza de León, quién recorrió el Collao en el año 1549.

Alrededor del año 1468, el Inka Tupac Yupanqui, hijo de Pachacutec, estableció un importante cuartel general y con sus huestes avanzó para conquistar el Qollasuyu y develar rebeliones en esta parte del altiplano. Desde entonces Ayaviri fue un poblado de importancia por su ubicación. Se halla en la bifurcación del camino real a Pacajes y Charcas, y al mismo nivel de los reinos de Jatun Qolla y Paucar Qolla. Ayaviri durante la conquista española, fue considerada como lugar para pernoctar, por ello aparece en la enumeración de centros poblados como “Pueblo Tambo Real”, como lo refiere Guaman Poma de Ayala el año de 1618.

Dada la conquista del Tawantinsuyu, Francisco Pizarro, en el primer reparto de tierras hecha en el Cusco encomendó Ayaviri, con veinte leguas a la redonda, a su compañero de conquista el capitán don Pedro Villacastín, después de casarlo con doña Leonor Ñusta, una de las dos hijas de Huayna Capac y hermanas de Huascar, por lo que se le reconoció como señor de Ayaviri. Asimismo, en esta encomienda tributaban más de ocho mil indios principales (Palma: 1968). Desde entonces fue importante para la conquista del Qollasuyu y forma parte de la división política entre el Virreynato del Perú y el Virreynato de la Plata.

Al son del proceso de conquistas y reconquistas, los inkas fueron imponiendo el quechua, como el idioma que se extendió a lo largo de los Andes y en particular en la parte norte de los Andes del sur.

Según el Inca Garcilaso de la Vega: 1612, el Inka Lloque Yupanqui redujo y derrotó al reino de los K'ana, venció a los del pueblo de "Ayuiiri". Al ver tanto cadáver expuesto al sol y cuya grasa se derretía, denominó al pueblo con el nombre de Ayauiri. Así, esta derivaría de las voces Queswa; "ayaviri, aywiri, aya, wayra, ayawayta, ayaqwayta, haya, huera".

Según (Lira: 1944), Ayaviri significa militar, miliciano. Por extensión, reunión de ejércitos, capitán general. Ayuiiri o Aywiri: soldado, agregado, juntado, reunido. De otro lado, aya: muerto, cadáver, cuerpo de muerto. Huayra o wayra: Viento, aire, olor. Ayahuayra o ayawayra: compuesto por las palabras aya y wayra, significa viento de los muertos, viento con olor a muerto, mal viento que se origina en los cementerios, viento maligno causante de enfermedades. Ayaqhuayra o ayaqwayra, de las voces ayaq: del muerto o de los muertos, y wayra: viento, en conjunto, viento de los muertos. Huera o wera, (wira) significa, sebo, gordura, grasa. Gonzáles: (1952) (1633), escribe wira. ayahuera o yawera: Sebo de muerto, grasa de cadáveres, gordura de los muertos. Ayaqhuera o ayaqwera: deriva de las voces ayaq y wera o wira. Así, Ayaq wira dice sebo de los muertos. Haya o jaya: amargo, acre, agrio, picante. Hayahuayra o jawayayra deriva de jaya y wayra, dice: viento amargo, viento acre. En similares términos se refiere hayaqhuayra o jayaqwayra.

De lo anotado hasta este punto, las voces pukina, aymara, quechua y castellano, sugieren un cambio en la cosmovisión. En la tradición cultural se inicia en el ambiente natural; seguido, pone énfasis en el territorio y finalmente en los grupos humanos. Dejan entrever la existencia de categorías

diferenciadas con la que se describe y aproximan a las realidades sociales, territoriales, ambientales y políticas.

3. LA ÈPOCA COLONIAL

Los hechos del periodo colonial permiten otear parte de los sentidos de los acontecimientos que nos han conducido hasta el presente, develar parte del pensamiento social, sopesar el peso de la herencia hispánica en el presente; para tal efecto, recurrimos a la información inscrita en documentación de fuente colonial, crónicas, visitas, probanzas expedientes judiciales y cualquier otro hallazgo escrito y oral que brinde información de valor etnohistórico, contenga significación social y cultural.

3.1 Ayaviri, primeras imágenes e interconexiones con la floresta amazónica

Al amparo de la ocupación ibérica de los Andes, el primer contacto de Ayaviri con el poder español se da como consecuencia de su política de expansión por las tierras del Kollao. El altiplano fue repartido entre los conquistadores principales. El primer hispano que subió al altiplano fue Hernando Pizarro en 1535, al mando de más de 200 soldados que llegaron y pernoctaron en Ayaviri, aprovisionaron y prosiguieron camino al Kollasuyo y Charcas. Tapia: (1970). Ni bien conquistado el territorio por los ibéricos el año de 1543 fue encomendado por el Marqués Francisco Pizarro a Francisco Villacastín. Zegarra: (2012)

El mayor de los escritores de Ayaviri, don Fernando Tapia Cruz, en el estudio dedicado a los aspectos religiosos de la fiesta religiosa, publicó "La Patrona del Pueblo". Tapia: (1970). En la parte primera del texto refiere que la primera descripción es la de Cieza de León, quien estuvo en Ayaviri en 1549. Anota que cerca de este pueblo está un templo deshabitado con muchas sepulturas a la redonda, quedó más principal que antes y se parecen un pueblo de mitimaes con una presencia más principal que antes.

Otras anotaciones del referido Fernando Tapia: (1970), señalan que el historiador inglés Sir Clement R. Markam, describe a la población de estas tierras como gente independiente, como una valla entre los kollas y los incas. Los Ayajhuiris, eran pastores que vestían con ropas de colores oscuros y cuya música es triste y quejumbrosa. Eran sumamente religiosos, panteístas y supersticiosos.

El cronista Pedro Cieza de León da cuenta de la existencia de grandes manadas de camélidos. Calero: (2001). Con relación a su ubicación geográfica, es ruta necesaria para recorrer el lado noroeste del lago Titicaca y entrar a la selva del Carabaya. Anota: "El peranzules con la gente que Hernando Pizarro le dio, caminando por el Collao adelante, entró a los Andes por un pueblo que llaman Ayaurizama y halló un camino por donde pasó a los montes, y pasados llegó a unos despoblados donde murió casi la mitad de la gente que lleuava de hambre", Pág. 185 Cap. 25. Pedro Pizarro, en su Relación del Descubrimiento de la Conquista de los Reinos del Perú, concluida en 1561, deja claro la cercanía de Ayaviri a la selva, a la cual se refiere como monte. La vinculación de las tierras frías del altiplano con la floresta son evidentes. Fray Reginaldo de

Lizárraga: (1946) en los años 1560 y 1602 escribe sobre el paso forzado por Ayaviri para llegar al nor oeste del lago Titicaca o laguna de Chucuyto, información que se registra en su obra la “Descripción de las Indias”.

En la visita de Francisco de Toledo en 1573, sección: Relación de los Repartimientos de Indios de la provincia del Collao, Ayaviri aparece como perteneciente al Repartimiento de Indios de la provincia Urcusuyo y Jatuncolla. El cronista Pedro Cieza de León, anota que el encomendero don Juan Pancorbo, que llegó al Cusco junto a Francisco Pizarro, para el año de 1549 ya se encontraba como tal.

La visita da cuenta de los recursos económicos y humanos de ese entonces, presenta a “Ayavire y Cupi”, este último distrito de la provincia de Melgar, como un solo repartimiento de indios tributarios, revela la existencia de indios Aymaras y Uros, y cinco Caciques; otras similares refieren a los kollas y kanas. Además, proporciona información socio-demográfica, en que predominan los jóvenes menores de diecisiete años de edad, mujeres de todas las edades y viejos (ancianos). Dentro de los recursos productivos, destaca la fuerza de trabajo para hacer piezas de ropa de alabasca, la existencia de carneros de la tierra, en clara alusión a los camélidos sudamericanos, llamas y alpacas. La presencia de una doctrina a cargo de un sacerdote encargado de adoctrinar a los indígenas en el conocimiento del Evangelio y la fe en Cristo; obligaciones de los tributarios, salario del sacerdote, pagos para los defensores y las justicias (causas judiciales).

3.2 Ayaviri en el registro etnohistórico

Las referencias coloniales señalan que Ayaviri quedó registrado como “pueblo y tambo de Ayahuire” (Vaca de Castro: 1543), “Gran pueblo de Ayaviri (Pedro Cieza: 1549) “Pueblo de ayavire” (Juan de Betanzos: 1551 – 1557). “Repartimiento de Ayaviri” (Francisco de Toledo: 1573); “Pueblo de Ayaviri” (Reginaldo de Lizárraga: 1605). “Nación y pueblo” y “Buen repartimiento” (Garcilaso de la Vega: 1609), “Pueblo de Ayaviri” (Juan de Santa Cruz Pachacuti: 1613); “Ayauire Ayauire” (Vásquez de Espinoza: 1630). “Pueblo de Ayaviri” (Cosme Bueno: 1768), “Ayaviri... grande pueblo” (Concolcorvo 1773), Calsín: (2008).

3.3 Ayaviri nodo geoestratégico

Ayaviri tuvo una ubicación geopolítica estratégica, fue el centro de comunicaciones y aprovisionamiento de viajeros, lugar obligado para pernoctar por encontrarse en medio del camino real del Cusco al Kollasuyo. Asimismo, a partir de Ayaviri se bifurca el camino real a Pacajes y Charcas. La importancia de éste pueblo aparece inscrita en la enumeración de centros poblados que anota Huaman Poma como “Pueblo - Tambo Real”;

A lo largo del camino del Cuzco a Potosí las misiones dominicas, jesuitas y agustinos constituían verdaderos enclaves blancos. Los animaba el espíritu religioso y la protección de la economía sacerdotal del Virreinato y la riqueza argentífera. Tamayo: (1982). De lo anotado se desprende que Ayaviri formó

parte de esta red y entramado social e institucional para garantizar y alentar la dominación y el afianzamiento del poder español.

La presencia española en tierras altiplánicas supuso la irrupción violenta de una avanzada cultural que vino de la mano con la propagación de la religión católica. La misión evangelizadora a cargo de conquistadores, soldados, sacerdotes y el séquito de frailes, clérigos y catequistas, aprendió el idioma quechua para utilizarlo como un instrumento de dominación. Siguió el adoctrinamiento de los infieles para obtener obediencia y sumisión, apropiarse de tierras, mujeres, ganado y reducir a los indígenas a la esclavitud y la servidumbre.

La avanzada ibérica impuso la reconfiguración del espacio andino, se implantaron los repartimientos o encomiendas, doctrinas y reducciones. A los sesenta años de la conquista se produjo una alteración en la dimensión demográfica, social y económica. Posteriormente, se dio lugar a la implantación del régimen de hacienda.

La ubicación geoestratégica, para el caso de Ayaviri, juega un triple papel: lo define como repartimiento, de otro lado, diferencia como unidad territorial, entidad social en el altiplano y el concierto cultural andino.

3.4 La Iglesia, rumbo a una nueva configuración de la identidad y diversidad cultural

En los pueblos, encima de las antiguas huacas se edificaron iglesias, capillas, parroquias, vice parroquias, se implantaron nuevos adoratorios y se colocó la cruz sobre las apachetas. Impusieron santos patronos, imágenes marianas, fiestas patronales y altares, corridas de toros y introdujeron semovientes en las praderas altoandinas; crearon nuevas y extensas haciendas pertenecientes a los curatos de la iglesia católica.

En la época de la Colonia, la iglesia católica jugó un rol central en la vida social, económica, política y festiva del altiplano. Documentos de la época hallados por Tapia: (1970), Ayaviri perteneció al Obispado del Cusco, siendo su titular el obispo Manuel de Moliendo 1696. El párroco fue don Juan de la Borda Irigoyen “Garay” Comisario del Santo Oficio, quién construyó la iglesia desde sus cimientos. El obispo Moliendo para el año de 1678, informa la existencia de las iglesias de Umachiri, LLalli, Macarí, Cupi y Orurillo, compra 2000 ovejas para el mantenimiento de la iglesia y luego 6000 más. Para la época aparecen datos de la existencia de minas de plata y plomo en el cerro K’enchani, comprensión de los ayllus de Chiamarca y Cápac Hanco, a cuatro kilómetros de Ayaviri, y la mina de plata de Colque Quishuarani, en la parcialidad de Pacobamba.

Al unísono de la propagación de la fe cristiana, católica, con la acción de la Iglesia se consolidó el régimen de hacienda y el poder terrateniente, como lo señalan las referencias sobre el distrito de Orurillo. Se conformaron las primeras haciendas, introduciendo animales provenientes de Europa, para este

caso vacunos, en el año de 1678. Según el informe del obispo del Cusco, don Manuel de Moliendo, casos similares ocurrieron a lo largo del actual territorio de la provincia de Melgar, en la que destacan los distritos de Macarí, Santa Rosa, Nuñoa. Varias de estas haciendas eran de particulares. En otros casos, de propiedad de la iglesia y aún de colegios parroquiales. Para el caso de Ayaviri, el párroco Juan de Borda señala que la hacienda Orcuyo perteneció a la iglesia de Altagracia,

La construcción de las iglesias jugaron un papel trascendental en la implantación de la fe cristiana así como las costumbres españolas que junto a las indígenas crearon y dieron sentido a la tradición; particularmente, a través de las festividades en honor a santos patronos e imágenes marianas en sus distintas vertientes y advocaciones.

En la provincia de Melgar, la construcción de las iglesias en los distritos en su gran mayoría, data del siglo XVII. La iglesia de Ayaviri no escapa a este patrón. Se erigió a lo largo de diecinueve años, que van de 1677 a 1696, con los aportes otorgados por el Obispo del Cusco, Monseñor Moliendo, el presbítero de la parroquia don Juan de la Borda Irigoyen "Garay", el súbdito español apellidado Becerra y el indígena Paxi, ambos dedicados a la actividad minera. Tapia: (1970) Gutierrez: (1978). Los datos son de gran importancia, muestran la trayectoria que siguió la primera evangelización, dando inicio a la conjunción de elementos andinos e hispanos, a la vez otorgando el marco para el desarrollo de las festividades patronales.

La iglesia de Ayaviri es de estilo barroco del siglo XVII, presenta fachada de piedra traquita de color rosado, tiene lineamientos de diseños renacentistas y constituye una de las muestras más sobresalientes de la arquitectura virreinal peruana. Tapia: (1970), Gutierrez: (1978).

Tapia: (1970), anota: terminada la iglesia de Ayaviri fue nominada como parroquia de San Francisco de Asís, en homenaje al santo varón, y a insinuación de los frailes y sacerdotes que se formaron en los claustros del convento del mismo nombre en la ciudad del Cusco. Luego instituyen al santo de Asís como patrón de la parroquia y de todo el pueblo de Ayaviri. La celebración de la fiesta de San Francisco se convirtió en una de las más importantes de la localidad. Desde los primeros años de la expansión católica, los feligreses de la parroquia tomaban los cargos y levantaban vistosos altares, realizaban procesiones en un ambiente de gran recogimiento. Los devotos campesinos presentaban comparsas de danzarines, chunchos, morenos con máscara y en varias oportunidades se dieron corridas de toros. Con el correr de los años la fiesta comenzó a decaer; pese a ello el santo patrón de la parroquia y del pueblo de Ayaviri, fue y sigue siendo San Francisco de Asís.

La patrona del pueblo de Ayaviri fue la Purificación Virgen de Candelaria, hasta mediados del siglo XVIII y, desde esa fecha hasta el presente, es la Santísima Virgen de Altagracia. Aunque de acuerdo a los dogmas de la iglesia Católica, la Virgen María, madre de Jesucristo, que es hijo de Dios, es una sola. Las advocaciones que se dan a templos, capillas, altares se diversifican en razón del misterio o pasaje que representan.

La fiesta patronal en homenaje a la Santísima Virgen de Altagracia se celebra, desde 1750, sin ninguna interrupción y es fervorosamente mantenida por el pueblo. Las principales fiestas patronales se complementan con las “típicas corridas de toros” que se realizan en dos o más días consecutivos.

Por el año de 1575 aparecen referencias sobre unidades territoriales que resultaron de las ayllus y el sistema de encomiendas. En su testamento, el encomendero don Jan Pancorbo 1575, hace referencia a los indios de Ayaviri, Machaqmarca y Quinuany. Tapia: (1970). A partir de esta fecha en adelante aparecen referencias sobre los ayllus de Condormilla (Condormilla alto, Condormilla bajo), Pacobamba (Pacobamba alto, Pacobamba bajo), Umasuyu (Umasuyu alto, Umasuyu bajo), Chiamarca, Sunimarca, Collana, varios de los cuáles se convirtieron en parcialidades y posteriormente en comunidades.

Estas referencias son importantes, pues proveen información acerca de los primeros protagonistas indígenas y luego españoles. De otro lado, de la forma como se van conformando nuevas identidades a través de la fe católica y la empresa evangelizadora ibérica. En otros términos, se hacen nítidas distinciones y diferenciaciones en distintos niveles de ordenación, el sistema de creencias, la fe católica frente al sistema de creencias y el panteón de dioses de los naturales; la desigualdad económica cada vez más creciente a través del régimen de hacienda, las formas de obrar y sentir que se hicieron evidentes a partir de la presencia de españoles de origen vasco y andaluz; los primeros blancos y segregadores. Los otros se confundieron con los criollos y mestizos. Tamayo: (1982).

Así como la identidad orienta diferenciaciones, también establece uniformidad y unidad. Paradójicamente, este carácter aparece diversificado en virtud de las circunstancias históricas, sociológicas y geográficas; además, los grupos y colectividades españoles, indígenas no difieren entre ellas. De la misma manera ni en el mismo plano, por el contrario, estas variaciones y diferenciaciones se hicieron posibles de acuerdo al tiempo y el espacio social.

3.5 El régimen de hacienda en el contexto republicano

En el altiplano puneño, una de las principales herencias del colonialismo español fue la conformación de las haciendas, la insurgencia de terratenientes y el campesinado. A decir de Tamayo: (1982), la nueva formación económica social que los españoles introdujeron en el altiplano estuvo relacionada principalmente con la tenencia de la tierra. Luego anota: para comprender el origen del establecimiento de la hacienda colonial debe tenerse en cuenta las diversas alteraciones que se produjeron en la tenencia de la tierra, la aparición de instituciones nuevas como los repartimientos y la encomienda que en el siglo XVI marcharon entremezcladas, luego paralelas, finalmente se diferenciaron muchas décadas después. Como resultado de este proceso surgió la propiedad privada de la tierra, se amestiza los Andes, introduciéndose ganado ovino, vacuno y caballar. Entretanto, los camélidos sudamericanos (llamas, alpacas) fueron azotados por la epizootia y emprendieron su retirada hacia las zonas cordilleranas donde en la actualidad se encuentran.

Tamayo: (1982) anota que luego del auge minero, como consecuencia del descubrimiento de la mina de Potosí e 1545 y de los yacimientos en la selva

de Puno, (San Juan del Oro, Sandía, San Gabán, Inambari y Tambopata) por los años de 1554 y 1618; trajo la baja del comercio y un empobrecimiento generalizado. El altiplano se ruralizó u aún más, la hacienda se convirtió en la imagen objetivo del poblador altiplánico, sus excedentes alentaron las fiestas patronales, el culto y la construcción de capillas en las haciendas. Sus gentes no tuvieron más alternativa que volcar su mirada hacia sus propios recursos, la capacidad humana de sus gentes, centrándose en la actividad económica de la ganadería.

La región altiplánica durante el período colonial había dado muestras de capacidad y potencialidad. Azángaro, provincia vecina de Melgar, destacó por su posición abastecedora de productos relacionados con la actividad ganadera: carne, cueros, chalona, cebo, lanas procesadas en bayeta, que fueron a parar a los centros mineros de Arequipa y Huancavelica. Tamayo: (1982) reiterando una vez más su vocación ganadera por la crianza de camélidos, vacunos y ovinos.

Las comunidades campesinas han coexistido junto a las grandes propiedades, llamadas latifundios, en manos de hacendados o propietarios individuales entroncados a redes familiares con poder social, económico y político. Estas realidades, a pesar de lo reducido de su territorio, han estado presentes y aún se mantienen vigentes, vitales y gratificantes, siguen siendo una de las instituciones más importantes del mundo rural, aunque su composición: actores, significados, estructura, formas de relacionarse y articularse, hayan cambiado enormemente .

En los tiempos de la hacienda las comunidades estaban obligadas a brindar trabajo gratuito y proporcionar algunos productos a los grandes hacendados debido a las relaciones de servidumbre y a la escasa disponibilidad de recursos para la producción, particularmente tierras.

Frente a estas limitaciones, las comunidades desarrollaron una serie de estrategias. Las tierras que quedaron en sus manos fueron periódicamente distribuida entre sus miembros para el usufructo y como plataforma para garantizar la continuidad del funcionamiento de las instituciones y prácticas sociales, la reciprocidad, redistribución y demás formas expresivas que caracteriza el trabajo tradicional. Esta serie de mecanismos finamente articulados constituyeron la base que dio sustento a la reproducción social y el mantenimiento de los rasgos esenciales de la tradición cultural andina .

Las necesidades e intereses de estos tres actores no necesariamente coincidieron, por el contrario, su vida interna está signada por intereses evidentes, en otros casos menos claros, pero presentes en conflictos irresueltos, confrontaciones y aún acuerdos, algunas veces transitorios. En conjunto, mantuvieron el proyecto vigente de recuperar las tierras, en virtud de considerar que los recursos productivos de la tierra fueron ilegítimamente adquiridos, a menudo, usurpados, fruto del despojo, la violencia, la prepotencia, el engaño y el robo. A, esas tierras fueron convertidas en productivas gracias al esfuerzo y la contribución de sus antepasados; por consiguiente, constituye una tarea impostergable reconocer el esfuerzo desplegado por las generaciones pretéritas y originarias. En el presente, se debe reivindicar estas realidades, fruto de un largo, rico y significativo proceso social y histórico, las

cuáles en la actualidad se hallan signadas por estar en permanente ebullición e interconexión, dando lugar a la insurgencia y emergencia de nuevas realidades y por tanto, tratando de articular la situación local con el contexto global.

Con la dación de la reforma agraria, que dio lugar a la “liquidación de la gran propiedad” en manos de terratenientes y gamonales, la realidad rural de Ayaviri y la provincia de Melgar tuvo un nuevo rumbo; surge la propiedad asociativa, orientada a reivindicar la situación social y económica. Sin embargo, la implementación de la política agraria generó un efecto contrario, se formaron grandes propiedades rurales, en algunos casos mayores en tamaño que las anteriores, se implementó el manejo colectivo de la tierra a través de las propiedades de carácter social, cooperativas agrarias de producción social, empresas de propiedad social y otras formas asociativas.

Pronto el modelo fracasó, la nueva sociedad ganadera no pudo transformar a los pastores en asalariados. En consecuencia se produjo un viraje, las comunidades campesinas sensibles a los cambios apostaron por la explotación a pequeña escala, cifraron sus esfuerzos y esperanzas en la capacidad de reproducción de la unidad familiar y la unidad doméstica para responder a las imposiciones de formas nuevas de mercado. Más aún, siguieron la trayectoria de las nuevas políticas de corte liberal. En medio de este curso en el mundo rural, se abrió espacio para el accionar de organismos no gubernamentales y de las instituciones de orientación e inspiración religiosa, con evidente sesgo a la promoción del desarrollo rural. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los

cuerpos no estatales, las comunidades campesinas acentuaron su estado y condición de marginalidad en el concierto social, económico, político y cultural.

Gracias a la insurgencia de nuevos contextos y a los procesos migratorios, las comunidades lograron trascender sus solidaridades, extender sus redes en el ámbito urbano, crear y elaborar nuevas estrategias para retroalimentarse y construir una nueva configuración de su propia modernidad. Y, finalmente, ajustarse en mejores condiciones a los tiempos que impone el mundo de hoy.

Los hechos políticos y las nuevas orientaciones e imposiciones jurídico institucionales marcan los años aurales de la república. Los territorios de esta parte del altiplano fueron asediados por lo menos desde fines del siglo XVI, mediante políticas toledanas de “repartimientos” y “encomiendas”. Posteriormente en el siglo XVII, por la propiedad territorial, por las “capitulaciones” y “composiciones de tierras”. De igual modo, por la apropiación y mercantilización de los primeros años de la independencia, principalmente con los proyectos liberales de Bolívar y San Martín. A partir de la década de 1920, con el proceso ininterrumpido de metamorfosis jurídico institucional. Sendón: (2004).

En los años iniciales de la República, la figura de Ramón Castilla fue central en la configuración de la realidad política, social y económica de Ayaviri. En su condición de hombre importante, tras haber ocupado diversos cargos de trascendencia en la vida política nacional, como Jefe del estado mayor de la caballería del ejército de Puno (1834), comandante de la legión peruana en la “primera expedición restauradora” (1836) contra la Confederación Peruano y

Boliviana, mariscal del Ejército Nacional y presidente provisorio de la República, en la ciudad del Cusco, a los dos días del mes de marzo de 1854, firmó el decreto que crea la provincia del Cercado de Puno. En el artículo del mismo cuerpo legal, establece la demarcación de las demás provincias, entre ellas la provincia extensa de Lampa, con su capital del mismo nombre, el distrito de Ayaviri, entre otros.

Las políticas de inversión implementadas por el gobierno de Ramón Castilla, fueron decisivas para el desarrollo del sur del Perú. En el altiplano y en Ayaviri, en particular, destaca la construcción del sistema ferroviario del sur, se inicia el año de 1851. La referida red ferroviaria parte del puerto de Mollendo y sube hasta Arequipa, luego a Juliaca, un ramal se bifurca hacia Puno y otro hasta el Cusco, pasando inexorablemente por Ayaviri. En sus albores, la administración estuvo a cargo de Meiggs. La construcción del tramo Juliaca - Cusco se inició el año 1872, pero se paralizó en 1875 por limitaciones económicas y debido a la Guerra del Pacífico. Llegado el año 1890, se firma el contrato con la Grace dando lugar al reinicio de los trabajos por parte de la compañía Peruvian para terminar en el Cusco en 1908. Ya en pleno siglo XX fue cedido a dicha empresa a perpetuidad, en 1928.

La presencia del ferrocarril remite en parte a un momento bullente y de esplendor de la economía nacional. La segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, contiene una historia rica y por explorar. Su construcción fue alentada teniendo en cuenta que fomentaría la actividad del comercio y la industria. A decir del presidente Prado, los ferrocarriles “lo harían todo”.

La llegada del ferrocarril del sur a tierras puneñas, el año de 1874, produjo un cambio decisivo en la historia del altiplano: Liquidó el arrieraje, el intercambio se hizo con más fluidez, aparecieron nuevas poblaciones alrededor de las estaciones, se modernizaron las aldeas, surgieron pequeñas ferias y una incipiente vida urbana. Se consolidaron los terratenientes puneños, se hizo más fluida la actividad económica. A través de la ruta ferroviaria se montaron cadenas de rescatistas, abastecedores y alcanzadores, se acercó las tierras de la periferia al centro urbano, se dinamizó la actividad económica de los comerciantes laneros. Tamayo: (1982).

Flores Galindo: (1977) señala que no obstante la construcción del ferrocarril del sur a partir de 1830 se inicia el comercio lanero gracias al incremento del precio de la lana y las fibras, añade que estas alentaron la expansión de la hacienda y la penetración de la burguesía arequipeña en el altiplano. De esta forma culmina el sometimiento al colonialismo interno de Potosí, que duró los siglos XVI, XVII, XVIII e instaura el ciclo de la dominación inglesa, a partir de la burguesía comercial arequipeña, que termina controlando el circuito comercial de lanas para exportarles a Inglaterra y luego inundan el mercado del sur andino con tejidos y artículos industriales.

El naciente distrito de Ayaviri no escapó a esta trayectoria. Por sus tierras pasa el ferrocarril del sur en dirección al Cusco, en el trayecto de la línea férrea se construyeron tres embarcaderos importantes, en Chuquibambilla: para atender las necesidades comerciales (embarcar lana y ganado vacuno) de los distritos de Umachiri, Cupi, Llalli y Macarí; en Santa Rosa: para los distritos de Nuñoa, Antauta y Macusani, comprensión de la provincia de Carabaya, más adelante,

el importante embarcadero de Sicuani. Y en dirección a Arequipa: el embarcadero y camal de Cabanillas, perteneciente a la provincia de Lampa y Imata, en el límite de los departamentos de Puno y Arequipa.

A la par del circuito de la lana, persistió el arrieraje a lo largo de la provincia de Melgar, conformado por rescatistas de ganado provenientes de tierras aymaras, étnicamente diferenciados, por lo general trilingües. Además de su lengua materna hablan el quechua o por lo menos lo comprenden y el castellano, con interferencias lingüísticas; disponen de conocimientos esenciales para desarrollar operaciones matemáticas básicas que les permite sacar cuentas. Caminantes de grandes distancias en busca de ganado, se movilizan en pequeños grupos de tres a cuatro personas, portan zurriagos, armas para la defensa personal, además son pequeños contrabandistas de revólveres y pistolas que vendían a los hacendados. En otros casos lo intercambiaban por ganado. Como parte de su estrategia de seguridad, de distancia en distancia establecían lazos de compadrazgo y padrino con los capataces y pastores de las haciendas, toda vez que sus hogares y cercos servían para el descanso y pernoche del ganado, para luego enrumbarlo a su destino.

Como consecuencia de la presencia de los rescatistas de ganado, se gestaron circuitos mercantiles articulados a la dinámica de la economía de la provincia de Melgar, surgió la feria de Progreso, en la comprensión del distrito de San Antón, provincia de Azángaro. De otro lado estuvieron ligados a la feria de Paucarcolla, en la provincia de Puno. Estos circuitos mercantiles han persistido hasta la década del ochenta, a partir de ese momento los protagonistas han

sido sustituidos por rescatistas o compradores de ganado de procedencia local; los circuitos mercantiles en algunos casos fueron reemplazados por ferias locales patrocinadas por los municipios.

A través del interesante trabajo de Tamayo: (1982), conocemos acerca de algunos de los mecanismos y detalles de cómo el régimen de la hacienda en la época de la República fue extendiéndose a lo largo del altiplano mediante el despojo, las compras fraudulentas y los artificios legales. Al mismo tiempo, da cuenta de la aparición de los gamonales, la insurgencia de las masas campesinas, la aparición de líderes populares y el surgimiento del indigenismo en la élites intelectuales.

En relación con la vocación pecuaria, se formaron asociaciones ganaderas entre ellas la Asociación de Ganaderos y auquénidos del Departamento de Puno, en 1929 y más adelante la Sociedad Ganadera del Sur. A partir de estas falanges empresariales de origen arequipeño, se mejoraron las razas de ganado, introdujeron pastos cultivados y reproductores, cerca de pastos, manejo agropecuario, sociedades anónimas. En otros términos, se capitalizaron los sistemas de trabajo dando origen a una ganadería modernizada; pero cabe señalar que fueron enclaves (la ex hacienda Posoconi, en medio de los distritos de Orurillo y Asillo) que no lograron transferir tecnología y saberes a los pequeños terratenientes, quienes a la vez no se interesaron por los nuevos aprendizajes debido a su mentalidad ancestral y colonial.

En 1874 la línea férrea del ferrocarril del sur que había llegado al altiplano, produjo un reacomodo en la ruta de los circuitos mercantiles. La extensa provincia de Lampa, para ese entonces capital del distrito de Ayaviri, empezó a ser menos importante debido a su lejanía del circuito mercantil de la lana impuesto por la presencia del ferrocarril. De otro lado, las autonomías de las nacientes circunscripciones políticas, entre ellas la naciente provincia de Melgar, dio lugar a la insurgencia de las élites locales ilustradas, articuladas al poder político central y a los intereses de los señores de la tierra o terratenientes.

El año de 1868, los diputados Hipólito Valdez y Augusto Pastor presentaron ante la Cámara de Diputados el proyecto de la división de la extensa provincia de Lampa en dos partes, iniciativa legislativa que obtuvo dictamen favorable. Sin embargo, no se convirtió en ley debido a la tenaz oposición de los vecinos de Lampa. Estas oposiciones deben ser vistas como disputas de los grupos de poder articulados al naciente circuito del comercio de la lana, toda vez que los prohombres que gestaron la creación de la provincia de Melgar pertenecieron a la clase de los terratenientes.

Ayaviri fue creado por Ley del 03 de julio de 1828, se le denominó Villa Real de Ayaviri, El año de 1839, el General ayavireño José Rufino Macedo, logra que Ayaviri alcance la categoría de provincia, reconocimiento que le confiere el Presidente de la Confederación Peruano Boliviana, Mariscal don Andrés Santa Cruz, causa que quedo sin efecto. Años más tarde, el Dr. Gabino Pacheco Zegarra, diputado de la nación, junto a sus compañeros de Cámara, presentaron un nuevo proyecto de Ley el 19 de setiembre de 1891, que

alcanzó el dictamen favorable de la Sociedad Geográfica del Perú. En el año de 1896 se logró que la Cámara de Diputados aprobase la Ley. Su promulgación se aplaza hasta el primero de agosto de 1901. Más adelante, el Dr. Felipe Santiago Castro asume la responsabilidad de las gestiones, quien, junto a vecinos notables, logra que el 25 de octubre de 1901, el parlamento dicte la Ley que constituía la Provincia de Ayaviri con sus distritos Orurillo, Santa Rosa, Nuñoa, Umachiri, Llalli, Cupi y Antauta. Por Ley del 02 de diciembre de 1925 se le denominó provincia de Melgar, en recuerdo del poeta arequipeño Mariano Melgar, quien tomó parte del movimiento libertario de la época republicana en 1915. Medina: (1995).

La relación existente entre la élite local y política, los sectores ilustrados de la naciente provincia de Ayaviri y los intereses de la hacienda, representado por los terratenientes, está dada por innumerables referencias. Las semblanzas de los personajes ilustres de la provincia de Melgar proveen innumerables detalles referidos a estos vínculos. Rufino Macedo, nacido en Ayaviri 1814, personaje descollante en el sur del Perú, participante de la campaña emancipadora al lado de Santa Cruz, propulsor del decreto que crea la provincia de Ayaviri, diputado de la nación, elegido el año de 1827, y en una segunda oportunidad en 1834, representando a la provincia de Lampa. prefecto del departamento de Puno, a través de su testamento se conoce que adquirió las haciendas y bienes raíces mediante vía enfitéutica, siendo sus haciendas las siguientes, en Ayaviri: Orcuyo, Santa Cruz de Huayllacucho; en Azángaro: Potoni; Huayrapata en el distrito de San José; en Carabaya: Cayarachi, Ajoyani; Silviani en Coaza, en el Cusco: Condebambilla, con un capital de ciento cincuenta mil cabezas de ganado, siendo uno de los mayores potentados del departamento de Puno

El año de 1925, don Celso Macedo Pastor, diputado de la nación y amigo personal de Augusto B. Leguía, gestiona la promulgación de la ley que crea una granja ganadera que impulsara la ganadería y la explotación de lana de auquénidos y ovinos en la región sur sin ubicar el lugar. El Dr. Macedo presentó los planos de la comunidad de Chuquibambilla, lugar apropiado por poseer grandes extensiones de pastizales regados por el río Ayaviri, clima favorable, contar con vías de transporte del Ferrocarril del Sur, la carretera Panamericana. Se crea una comisión especial la cual eleva un informe favorable, dando lugar a la creación de granja ganadera de Chuquibambilla, que termina cambiando la explotación ganadera y lanar de la región.

Para ese entonces, el influjo de la aristocracia arequipeña en el altiplano era omnipresente, tenía asentado sus intereses en las más extensas haciendas de la provincias de Lampa y Azángaro, representada por las familias Rey de Castro, Belón, Romaña, Agramonte y Olivares. Al mismo tiempo, en Ayaviri empezó a emerger una naciente clase terrateniente articulada al poder político de entonces, que empezó a disputar el control del circuito mercantil de la lana. A partir de ahí confluyeron una serie de factores como la presencia del ferrocarril del sur, la elección de dos diputados de procedencia ayavireña, representando a la provincia de Lampa, y la indismayable labor de los gestores de la provincia de Melgar: Dr. Felipe Santiago Castro y Gabino Pacheco Zegarra. Estos personajes no solo fueron ciudadanos ilustres, sino también hombres de negocios. Lo demuestran las innumerables gestiones ante la Peruvian, concesionaria del ferrocarril del sur, con el fin de lograr tarifas especiales por el flete de transporte de la lana, el transporte de ganado en pie o

vivo, en favor de asentistas y rescatistas que formaban parte del circuito mercantil de la lana.

La élite terrateniente, impulsora del desmembramiento de Ayaviri de la extensa provincia de Lampa, estuvo conformada por hacendados que tenían varios fundos ganaderos a lo largo de los diversos distritos que conforman la actual provincia de Melgar. Como principales protagonistas destacan: Ruperto Valdez, Aniceto Toro, Juan José Salcedo, Augusto Bedoya, Jorge Castro, Juan Antonio y Benjamín Pacheco Vargas, Justo Avila, Juan Francisco Valdez, Luis Béjar, Emilio y Jesús Loayza, Juan Murillo, Tedosio Béjar, Nicolás Beltrán, Nolasco Robles, Idelfonso Ramos, entre otros. Demuestran con su participación que la historia de la provincia de Melgar está estrechamente vinculada a la emergencia y el posicionamiento de la naciente élite local, en el concierto del circuito mercantil ligado al comercio de la lana y el ganado en esta parte del altiplano puneño.

Otros factores que marcaron la trayectoria seguida desde los inicios de la vida republicana fueron la inestabilidad política de entonces, el surgimiento del caudillismo y la ambición de jefes militares que terminaron en sangrientas guerras civiles. Ayaviri no escapó a ese patrón. En 1906, a seis años de la creación política de la provincia de Melgar, diputados de la provincia de Lampa presentaron un proyecto para trasladar la capital de la provincia al pueblo de Santa Rosa, generando una lucha sin cuartel entre ayavireños y santarosinos. Lo importante de esta disputa está en el hecho que nos permite conocer a los protagonistas, los hacendados, llamados vecinos, el poder de sus vínculos políticos, sus relaciones con la prensa, las ventajas comparativas de uno y otro

lado. De Santa Rosa destaca la presencia de la vía férrea, carretera que comunica a los centros de producción minera y gomera en la montaña de Carabaya, en la que se vendían treinta mil quintales de lana al mes, generando cien mil soles de importe. En cambio, Ayaviri expone su ubicación geopolítica y de centralidad en esta parte del altiplano, clima relativamente benigno, configuración plana en medio de una llanura. Además, el tren cruza toda la población, posee un hermoso templo, los baños del Pojpoquilla, las formaciones pétreas de Tinajani como atractivo turístico, el puente sobre el río Ayaviri, la numerosa población y la tolerancia de sus gentes.

Consolidada la separación de Ayaviri de la extensa provincia de Lampa, a comienzos de la vida republicana se dio inicio a la ejecución de innumerables obras públicas, de las cuales tienen una trascendencia mayor la construcción del centro educativo N° 861, actual 71011, que fuera creado el año 1825, la construcción del puente sobre el río Ayaviri permitiendo la interconexión con Puno y Arequipa y la construcción de la línea férrea entre Puno y Cusco. El primer tren pasó por Ayaviri el año 1916, cambiando la dinámica económica, esta vez ligada a la exportación y venta de lana de ovino y fibra de alpaca a los mercados de Europa y principalmente a Inglaterra (Tapia: 2001).

4. TIEMPOS NUEVOS Y ORIENTACIONES CONTEMPORÁNEAS

En adelante, la hacienda se consolidó. Los grandes hacendados conformaron la Asociación Ganadera del Sur, los medianos propietarios impulsaron instituciones dedicadas a la promoción del desarrollo agropecuario, destacando la Junta Nacional de Industria Lanar. Otros pequeños hacendados empeñaron

esfuerzos en acrecentar sus tierras a costa de sus colindantes mediante compras fraudulentas y usurpación de tierras, entre otros. Lo demuestra la ingente carga procesal en los juzgados civil y penal del distrito judicial de Ayaviri.

El panorama de la ganadería no fue del todo gris. En 1917 se inician las importaciones de reproductores de ovinos y vacunos de EE.UU, Argentina y, en 1937, de Chile. En 1917 se inauguran las ferias ganaderas. Tamayo: (1982). En la década de los años veinte del presente siglo, Puno era considerado como el mayor productor y exportador de lanas y fibra. Durante el gobierno de Augusto B. Leguía se vio la necesidad de mejorar la producción ganadera y la exportación de lana, con este fin se logró que el gobierno inglés, a través de la Universidad de Leeds, enviara una misión de profesionales y técnicos para la apertura y funcionamiento de la granja Chuquibambilla. Con ese fin, destacan catedráticos y especialistas en industrias textiles, a médicos veterinarios en patología animal, sueros y vacunas, y técnicos en ovinos, quienes realizaron un diagnóstico de la ganadería, estudiaron las pasturas naturales, las precipitaciones pluviales, la altura sobre el nivel del mar, los métodos de manejo ovino entre otros. Se instalaron laboratorios de patología animal, parasitología, produjeron vacunas con cepas de la zona, con gran demanda de parte de los ganaderos.

Se realizó una cría experimental de varias razas de ovinos, para el cual se importaron ovinos de raza Merino Australiano, Merino Americano, Rambouillet, Lincoln y Corridale. Hampshire Down, Suffolk, Romney Marsh o Kent, Leicesters, Wensleydales y Cheviot entre otros. Se criaron varias razas de

vacunos y también camélidos sudamericanos. Luego de siete años de experimentación. Los estudiosos llegaron a la conclusión que el departamento de Puno posee condiciones excelentes para convertirse en productor de lana fina y fibra de calidad, para las necesidades de la industria textil mundial. Recomendaron criar el merino de lana fina y el Corridale de doble propósito, lana y carne; en los vacunos criar Brown Swiss de carne o leche. En el caso de la llama y alpaca sus fibras varía de gruesa a una fina y los colores naturales de la fibra en tejidos resultan tan hermosos que la industria textil en su mayoría prefiere usar la fibra de estos camélidos peruanos en su color natural. Califican a la fibra de la vicuña como suave y la más fina de las que se encuentran en el mundo, que vive en un estado salvaje y su domesticación es un trabajo a largo plazo, como solución proponen criar la paco vicuña, cruce de alpaca con vicuña. Vela: (2001).

En el altiplano, durante los primeros años del presente siglo. Ayaviri fue el centro principal de acopio de lana y fibra de alpaca sin procesar. En 1928, los Lomellini así como la compañía Sttanford 1928 fueron los principales comerciantes; compraban la lana de los hacendados, empacaban y enviaban la fibra a Bradford en Inglaterra y Boston en Estados Unidos. Años más tarde, alrededor de 1930, Michell & CIA ingresa al mercado dando un vuelco significativo en el sistema de acopio. En alianza con rescatistas de procedencia arequipeña y después con comerciantes emprendedores del altiplano, logran posesionarse en el mercado hasta convertirse en uno de los más importantes proveedores de hilados de alpaca peruana de exportación con reconocimiento internacional.

De lo señalado líneas atrás y a partir del inicio del período colonial hasta llegado el año de 1965, se puede señalar como el auge de la hacienda en poder de los terratenientes en la provincia de Melgar.

No obstante el predominio del área rural, el ámbito urbano de Ayaviri ciudad fue cambiando, la insurgencia campesina a través del acceso a la educación fue central, se aperturaron centros educativos de nivel primario en ayllus y comunidades campesinas más importantes, pues los que existían en las capitales de distrito resultaron insuficientes. En Ayaviri, en la década de los años cuarenta, se crearon colegios nacionales de educación secundaria para varones y mujeres y otro agropecuario. Muchos de los egresados accedieron a la educación superior en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y posteriormente en la Universidad Técnica del Altiplano. Entretanto, la élite local siguió dos trayectorias, los de mentalidad emergente vendieron sus haciendas, se trasladaron a las ciudades más importantes del sur Arequipa y Cusco, y a Lima, dedicándose a la actividad comercial, empresarial. Los de mentalidad conservadora se quedaron y paulatinamente fueron perdiendo poder y prestigio, resultando cada vez menos numerosos. En otros casos se articularon a la burocracia estatal (municipio, poder judicial, magisterio) para seguir manteniendo el opacado prestigio y los privilegios que les otorgaba el cargo.

A pesar de la trayectoria seguida por el advenimiento de la reforma agraria, existieron terratenientes ilustrados que apostaron por la explotación de la tierra y la ganadería, constituyendo una élite empresarial. Se dedicaron al mejoramiento del ganado de raza de ovinos y vacunos, desarrollando valiosos

bancos de germoplasma de calidad internacional. Incursionaron con éxito en la producción de queso y mantequilla, entre otros, que fueron colocados en el mercado nacional, destacando Willi Pray, Benjamín Cáceres, Bellido, Ruperto Mamani, entre otros. Sin embargo, la élite empresarial no ha logrado articularse ni transferir tecnología a los productores de pequeña escala, que constituyen la mayoría de los ganaderos de hoy en día.

En 1965 el departamento de Puno se declaró zona de Reforma Agraria y se procedió a la primera adjudicación, sin lograr tener mayor impacto en la estructura agraria y en la tenencia de la tierra. En 1969 se crearon por ley las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), Cooperativas Agrarias de Producción Social (CAPS), Empresas Rurales de Propiedad Social (ERPS), cooperativas agrarias de servicios, cooperativas comunales, centrales campesinas, en base a la expropiación de las haciendas. En la provincia de Melgar se crearon las siguientes empresas asociativas: Rural Kolkeparque, con 35.918 Has. Rural Nuñoa 45.000, Rural Humachiri, 52.657, Rural Kunurana 49.000, Rural Alianza 52.000, haciendo un total de 245.575 hectáreas, datos para el año de 1978. Tapia: (2001).

La Reforma Agraria liquidó la clase terrateniente y la secular contradicción existente con el indígena. No obstante quedaron remanentes y amos de la tierra sin poder ni prestigio. Esta transformación tuvo un impacto desigual; en lo tecnológico - productivo se dieron algunos avances: se intensificó la introducción de pastos cultivados de trébol, raygrass y dactiles en reemplazo de las praderas de pastos naturales, la cría de ganado vacuno Brown Swiss, en ovino la raza Corridale, técnicas de crianza, pequeñas irrigaciones. Entretanto,

el modelo de gestión constituyó un rotundo fracaso, no se tomó en cuenta a las comunidades campesinas que concentraban a la mayoría de la población rural, menos aún se tomaron en cuenta la experiencia gerencial acumulada por los ex hacendados que fueron objeto de la expropiación de sus haciendas. El clientelismo político se apoderó del aparato administrativo y de las decisiones en las nacientes empresas asociativas. Gran parte de los nuevos señores de la tierra fueron profesionales de extracción urbana y campesina que sin mayor experiencia, visión y compromiso, no pudieron introducir mayor innovación ni reinvertieron recursos para hacer viable el modelo impuesto. Por el contrario, dispusieron a diestra y siniestra de los bienes de capital, ganado ovino, vacuno y camélidos, incrementaron la burocracia, el pasivo aumentó exponencialmente, se endeudaron ante las entidades financieras y la corrupción subió a niveles insospechables. Finalmente, hicieron del clientelismo un estilo de vida, que a la postre fue decisivo en el fracaso del modelo asociativo, el cual terminó minando los recursos existentes y el capital humano. De las cinco empresas asociativas, la única con relativo éxito es la Empresa Rural Alianza EPS que ha logrado réditos en la transformación tecnológica y social. Gran parte sus logros tienen como sustrato la explotación de camélidos sudamericanos.

En la década de los años ochenta del pasado siglo, el altiplano no fue ajeno a la violencia política generada por el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso, los agentes del Estado, la Policía y el Ejército Peruano. Los distritos de mayor convulsión política en la provincia de Melgar fueron Orurillo, particularmente en la otrora comunidad campesina de Acllamayo, actualmente convertido en centro poblado y en Nuñoa y Macarí. Si bien Sendero Luminoso

tuvo su centro de operaciones en la vecina provincia de Azángaro, los distritos en mención fueron objeto de innumerables incursiones debido a la elevada densidad poblacional campesina, en el caso de Orurillo, las rezagos de clase terrateniente en Nuñoa y Macarí y las presencia de las empresas asociativas de propiedad social, que en la interpretación maximalista constituían un remozada modalidad de gamonalismo que debía ser aniquilado.

Los protagonistas de la insurgencia subversiva en el altiplano en una primera etapa estuvo encabezada por dirigentes egresados de la primera escuela político militar de Sendero Luminoso, entre ellos el fenecido Oswaldo Atoche, muerto en un enfrentamiento en el distrito de Salinas, provincia de Azángaro. A estos se sumaron jóvenes universitarios pertenecientes a las élites provincianas, posteriormente algunos profesores contestatarios y de posición política radical, finalmente, estudiantes. Datos que tienen relevancia para nuestros propósitos, en tanto ayudan a explicar el rumbo de la ganadería en la provincia de Melgar, a partir de los sucesos de la guerra interna.

Llegado el primer gobierno del Dr. Alan García, el panorama rural se convulsionó en mayor medida debido al incumplimiento de reestructuración de las tierras y de esa forma redimir a las comunidades campesinas. En el mes de diciembre del año 1985 se inician las primeras toma de tierras en la empresa de propiedad social Kunurana. Tapia: (2001), y se extienden a lo largo de la provincia de Melgar. Las tomas de tierras no fueron espontáneas como sostiene Tapia, 2001, respondieron a un proceso de maduración de varios años. De un lado, el agotamiento del modelo asociativo, la insurgencia de los sectores campesinos, cada vez con mayor nivel de integración a la sociedad

nacional, el elevado nivel de politización de la élite dirigente articulado a los partidos de izquierda como la Unidad Democrático Popular UDP, el sector progresista de la iglesia católica y el maximalismo de Sendero Luminoso.

Las tomas de tierras en parte constituyeron un acto reivindicativo, las comunidades consiguieron la adjudicación de tierras de propiedad de las empresas asociativas. Cuando ocurrieron los hechos, las masas campesinas desbordaron a los dirigentes. El maximalismo de izquierda y el senderismo empujaron al saqueo, al robo: se quemaron los caseríos y las casas haciendas, maquinaria. Los mejores sementales de pura sangre, que se lograron con gran esfuerzo a lo largo de muchos años de trabajo, fueron echados a la borda en medio de la vorágine de violencia, los sacrificaron y comieron sin el mayor resquemor y miramiento. En el distrito de Santa Rosa, el fundo ganadero de la Mitchell & CIA dedicado a la investigación del mejoramiento genético de alpacas fue atacado por los subversivos dando muerte a al gerente general y a un docente de la Universidad Agraria. Los estudiantes fueron tomados como rehenes durante varios días. A partir de este momento la actividad agropecuaria de la provincia de Melgar vivió una de sus peores crisis, las empresas asociativas y haciendas de propietarios particulares quedaron descapitalizados y en el colapso total. A la desgracia se sumaron las grandes sequías de los años 1983 y 1993, que provocaron la saca forzada y mortalidad del ganado que terminaron afectando el capital pecuario.

Lo anotado coincide con la orientación que esboza y desarrolla Rénique en un enjundioso estudio La Batalla por Puno 1991. El autor destaca que la historia del altiplano es una constante lucha por la tierra y la reivindicación de los

campesinos, al mismo tiempo seres invisibles, reales y omnipresentes en el concierto social. También están presentes los otros sectores políticos y sociales y los terratenientes, la iglesia, cuerpos no estatales, empresarios rurales emergentes, que en conjunto conforman la estructura social.

El estudioso destaca como una de las características distintivas la preeminencia de los discursos radicales de los diversos grupos y tendencias políticas que disputaban por aquilatar las demandas campesinas y la representación de los movimientos regionales, hecho que contribuyó a la germinación de un campo de convulsión social, de crisis institucional y de representatividad política. Sostenemos que, tal vez, ello se deba a lo que Salomon: (2012), denomina: sociedades de montaña. Por lo general, disidentes problemáticos ante los grandes proyectos sociales que se reivindican con la corriente dominante de la historia. En otros términos, sociedades humanas que conservan sus propios reductos, crean adaptaciones inusuales con poderosos compromisos locales y a la vez se resisten a toda campaña que procure ejercer sobre ellas una carga de tipo impositivo, policial y adoctrinador. Por ello tienen un atractivo en particular, son ejemplos elocuentes de la amplitud y de la fuerza de la diversidad humana; no obstante lo señalado, en otro acápite. Rénique: (2004), sostiene que el origen de esta conflictividad se halla en la antigua tradición radical que se origina en el siglo XIX. Coloca al indígena en el centro de la construcción nacional y a la comunidad indígena en el núcleo para lograr cambios radicales en la estructura social del Perú vía la destrucción del estado criollo.

En la presentación del libro “La Batalla por Puno”. Eguren, 2004 se produjeron interesantes ideas y en la que participaron destacados intelectuales como Fernando Eguren, Julio Cotler, Nelson Manrique, Hugo Neira, Carmen Mc. Choy. Se contó con la réplica de José Luis Rénique. De las intervenciones se desprende que a partir de la lectura de la realidad de Puno es posible pensar la historia política de otra manera, abordar la problemática en la discusión de la cuestión nacional y poner en evidencia el interés permanente de los pobladores en ser incorporados dentro de sus propios términos a la nación peruana. Así, el universo de Puno constituye el espejo donde se puede mirar el Perú y poder reexaminar, reevaluar la República constante y permanentemente.

A partir de una lectura comprensiva de los acontecimientos, procesos, dinámicas, actores y significados, el uso de fuentes, archivo y etnografía, en el que se funda el abordaje y las aproximaciones, Rénique logra una lectura colectiva de las luchas campesinas en la que construye una historia sin moralejas. Los actores muestran diferentes grados de libertad para desplegar sus intereses, ansiedades y utopías, pero en el marco de determinadas coyunturas y lineamientos de dominación y filiación colonial que restringen la libertad y el desempeño.

Visto así, el autor plantea que la batalla por Puno hay que entenderla más allá de Puno; es decir, en el contexto del país y la lucha secular del campesinado por la tierra. Asimismo, el fracaso de la Reforma Agraria basada en el modelo asociativo, la resistencia de la burocracia estatal a la entrega de tierras y la imposición de trabas a la reivindicación campesina, el accionar militar de sendero luminoso precipitando la confrontación y la interposición de la nueva

izquierda, los cuerpos no estatales, ONG y la labor de la iglesia progresista. Finalmente, destaca el papel central del campesinado que salva al país y abre el camino al cambio.

De los inicios de la década de los años noventa a la actualidad, y tras la derrota del modelo maximalista, la situación de la ganadería ha retomado nuevos rumbos. Las gentes de Ayaviri siempre fueron sensibles a las nuevas tendencias y cambios que impusieron los tiempos. Los proyectos de desarrollo agropecuario impulsados por el Estado peruano, la cooperación internacional no estuvieron ajenos. En un inicio fueron diseñados en base a la propuesta del desarrollo rural, siguiendo el modelo del desarrollo integrado que privilegió la transformación agrícola, el cambio técnico, la implementación en infraestructura. La introducción de semillas mejoradas, pastos naturales o cultivados, forrajes, mejoramiento genético de ganado, prácticas mejoradas de acopio y selección de lana y ganado, mejoramiento de la infraestructura de riego, adopción de maquinaria para el mejoramiento de la producción, sistemas de crédito y el fortalecimiento de organizaciones locales. Yeckting: (2005). En la actualidad se viene privilegiando la pequeña y mediana producción campesina, ligada al mercado y principalmente orientada a la producción de leche y derivados, entre los que destaca el queso. Para todo ello se ha llevado a cabo una serie de proyectos¹ que viene beneficiando a los productores

¹ PROMIR Melgar 1986, Proyecto Chuquibambilla 1978, Proyecto Pampa II, en la microregión Melgar 1993 – 1996, el Programa Regional de Riego y Drenaje - PRORRIDRE, pequeñas irrigaciones, en Katahui, Batían, Condormilla I, Condormilla II, Centro Paylla en Umachiri, Llallimayo I y Llallimayo II, en el distrito de LLalli, Corani en Cupi, Posoconi en Orurillo, Todos integrados en el Comité de Regantes de Melgar, que a la vez conforman la Junta de Usuarios el Distrito de Riego del río Ramis. Y de otras obras, como el reservorio de agua en la comunidad de LLancahua, distrito de Humachiri, con capacidad para almacenar más de 400 metros cúbicos y con modernos sistemas de riego por aspersión, que permiten irrigar hasta para 250 hectáreas de terreno. a más de 4 mil m.s.n.m.

pecuarios, que constituyen el nuevo rostro de los pobladores de la provincia de Melgar.

Observaciones contemporáneas insisten en destacar que la colectividad de Ayaviri de los tiempos de hoy persiste en definirse como sociedad pastoril y ganadera, a pesar que en el concierto global los coloca en un lugar periférico y residual. Pozo: (2004). Pensamos que detrás de esa imagen hay una inmensa continuidad cultural asentada en la tradición popular, la cual cada vez se torna más permeable a la comunicación, el diálogo y la influencia mutua. Lo señalado no denota que la tradición sea sinónimo de petrificación en el tiempo, sino uno de los múltiples rostros de las distintas formas expresivas de las colectividades periféricas.

De regreso a la idea germinal, la colectividad de Ayaviri, a partir de la reforma agraria, ha recorrido el camino del desarrollo bajo el modelo del colectivismo impulsado por el Estado, en medio de una colección de procesos contradictorios. Los resultados están a la vista. Las poblaciones mayoritarias de Ayaviri pasaron de indios a campesinos, más aún a campesinos pobres “huacchilleros”, como bien lo señala Ethel del Pozo 2004, refiriéndose al acceso a la propiedad de la tierra y la desigual distribución en la relación hombre – tierra. También hay que tener en consideración que esta situación tiene larga data, responde a la conformación del sistema de hacienda, y remite a las condiciones de funcionamiento de la sociedad virreinal e incluso precolombina. Sendón: (2004).

El desarrollo socioeconómico de Ayaviri está estrechamente ligado a la actividad agropecuaria, la misma que se desarrolla a lo largo y ancho de todos los distritos que conforman la provincia de Melgar. Destacan el valor y volumen de la producción que se sustenta en la crianza de ganado vacuno de reproducción y ganado de saca para engorde; en las zonas altas la producción de camélidos. En la actualidad, la producción pecuaria se ha constituido en uno de los centros de producción de leche para la fabricación de lácteos, principalmente queso a pequeña escala. Tiene la limitación de no ser competitiva en los grandes supermercados, su presencia solo ha logrado asentarse en los mercados periféricos, minas y el mercado regional. poco exigente en calidad. Este hecho demuestra, de modo irrefutable, que el terruño de los hacendados y los terratenientes de otrora no existe más, no forma parte de una realidad viva. No obstante, permanece, está hondamente presente en el imaginario, en las manifestaciones y expresiones de la conducta humana que a menudo es recreada y conjugada de modo diverso.

La información socio demográfica provee algunas pistas. Las tasas de crecimiento inter censal 1993-2005, ciudad de Ayaviri muestran los siguientes datos: 1972, población total, 9699, crecimiento geométrico 2.15. %, 1981, población total, 11750, crecimiento geométrico 2.15. %, 1993 población total, 17166, crecimiento geométrico 3.21. %, 2007 población total 18881, crecimiento geométrico 0.68. %, Fuente: INEI Censos de Población y Vivienda de 1972, 1981, 1993 y 2007.

De la lectura de la dinámica del crecimiento poblacional, Ayaviri muestra crecimiento positivo entre los años 1972 y 1993; en adelante hasta el censo del

año 2007, el crecimiento poblacional tiene una orientación decreciente. Las razones que explican el desigual crecimiento se debe a factores sociales, económicos y políticos, destacando los cambios en la estructura social, en particular, la vinculada a la estructura agraria, a través de la dación de la Ley de Reforma Agraria, en junio de 1969.

Es bueno recordar que en la antesala a la dación de la Ley de Reforma Agraria, los terratenientes tuvieron bajo su hegemonía el control político, económico y urbano de Ayaviri. Sus familias ocuparon y conformaron el casco urbano. Entretanto, el sector rural se halló ampliamente poblado por el campesinado. Años más tarde, como resultado de esta confluencia, surgió una nueva realidad económica, las relaciones sociales cambiaron. De la relación hacendado – huacchillero, se pasó a la relación de una nueva forma de servilismo económico y social encubierto bajo el modelo colectivista. A eso le siguió la reestructuración de las empresas y la insurgencia de las empresas comunales. Finalmente, la experimentación de los propios campesinos que apostaron por la producción individual y familiar.

De esta forma, Ayaviri fue dejando de ser la tierra de los vecinos notables, dando paso a rostros provenientes de la vertiente rural y campesina. En otros términos, la urbanidad con rostro étnico se constituyó en la cara visible de la realidad puneña, el indígena se transformó en campesino y más adelante en pequeño productor.

A partir de los años noventa se evidencia las huellas de la depresión económica y social, el crecimiento poblacional muestra un estancamiento y aún

tiende a traslaparse frente a sus pares en la región, caso de las provincias de Azángaro, Ilave y Juliaca. Estos hechos, en parte, se deben al proceso de urbanización que se intensificó en el interior del país, a la reconfiguración del espacio social y económico, al surgimiento de nuevos polos de desarrollo regional, destacando el crecimiento exponencial de la ciudad de Juliaca en términos demográficos, PBI y otros indicadores sociales. Además de ello al dinamismo de sus gentes, a la imaginación creadora, al espíritu emprendedora, la ubicación geoestratégica y nodal de interconexión con todos los confines del altiplano, a su relativa cercanía a la zona de frontera y mercados supranacionales (Bolivia, Chile), al impresionante crecimiento urbano, a la bullente actividad comercial, narcotráfico, contrabando, en la actualidad, los recursos provenientes de la actividad minera, se suma el dinero de la corrupción, que en conjunto han hecho de este espacio altiplánico el principal foco de atracción. Su impronta está presente por todos lados. A contracorriente, un ejemplo lamentable es el estancamiento poblacional, social, económico y cultural de Ayaviri. Al respecto, Zegarra 2012 advierte una desgarradora realidad: El grado de formación es muy bajo, siendo solo el 3.5% de los habitantes del distrito de Ayaviri los que tienen estudios universitarios completos. El grado de instrucción hasta el cual ha cursado la mayoría, es de primaria, con un 44.4% y de secundaria solo 23.4%. Existe, además, un porcentaje considerable que no tiene ningún nivel de formación (14.3%) (INEI: www.inei.gob.pe)”.

En medio de la tormenta, el panorama no es del todo gris. Frente a las señales desalentadoras vienen emergiendo nuevas realidades, actores, protagonismos y significados. Destacan el descubrimiento del mundo urbano, la presencia de

nuevos protagonistas, el redescubrimiento del otro. Todo ello viene generando nuevos espacios, focos de atracción, gama de oportunidades que dan lugar a nuevas formas de integración en torno a la sociedad mayor; en particular, el acceso a la educación. El mito de la escuela sigue siendo un medio de ascenso social e instrumento de liberación. Se suma una colección de estrategias orientada a la maximización del beneficio individual, de modo tal que lo comunal y colectivo pasa a ser invisibilizado. Finalmente, hoy tienen preeminencia los intereses estrictamente económicos, la creación de identidades nuevas para entrar en comunión con procesos nuevos de mundialización.

CAPÍTULO III

3. DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA FIESTA PATRONAL

3.1 EL CULTO A LA VIRGEN DE ALTAGRACIA

El homenaje cristiano a las imágenes marianas y santos patronos datan del tiempo de los inicios del período colonial, la implantación de la fe cristiana, el avance de las ideas religiosas y el proceso de evangelización en tierras del nuevo mundo a manos de los ibéricos.

Retomamos la idea que en el panteón de las deidades, la Virgen María es única; además, en el mismo lugar o en lugares diferentes toma nombres distintos de acuerdo a los milagros y misterios que representan.

El estudioso de la realidad histórica de Ayaviri. Bustinza: (2014) a partir de la revisión del libro “Historia del Culto a María en Ibero América y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados”, del padre Rubén Vargas Ugarte, anota que el culto es muy antiguo, se inicia el 02 de febrero de 1583 fecha en que se asentó el culto a la Virgen de la Candelaria en el Altiplano del Collao. En esos tiempos, la Iglesia de Ayaviri fue uno de los templos de gran importancia en la región altiplánica, por ello, la imagen de dicha Virgen fue coronada en el Altar Mayor de dicho templo, la cual permanece hasta nuestros días en el referido lugar y cuya fiesta central se celebraba con gran pompa el día 02 de febrero de todos los años. Con el paso de los años y en tiempo determinado del siglo XVIII decayó el fasto e surgió el culto a la Virgen María de la Altagracia que hoy es la “Patrona del Pueblo de Ayaviri”.

A partir de los estudios realizados por Tapia: (1970), Zegarra: (2012), principalmente del último, se conoce que Ayaviri y otros pueblos del Collao desde el inicio conformaron parte de la diócesis de Cusco fundada en 1537 por el Papa Paulo III, permanencia que se extiende hasta el siglo VIII. Un nuevo cambio sucedió en 1776 al conformarse el Virreinato del Río de la Plata. Posteriormente por Real Orden del 05 de junio de 1784 fue creada la intendencia de Puno tras desarticular la intendencia de La Paz. Añade, para Nicanor Domínguez Faura que estudia las etnias del Collao en el siglo XVI, la unidad de los grupos étnicos Lupacas y Pacajes fue alterada por el control de los españoles debido al repartimiento de encomiendas. Para Luis Capoche autor de la Relación General de la Villa Imperial de Potosí 1585, los grupos étnicos que conforman el Collasuyo son los canchis, canas, collas y pacajes.

Cieza de León señala que los tres últimos identificados se ubican en el territorio comprendido entre Ayaviri y Caracollo.

Lo que queda en evidencia es la urdimbre existente entre los hechos y acontecimientos políticos y religiosos, la arena que provee el contexto para identificar a los actores, las circunstancias de los procesos, la insurgencia de instancias nuevas; también, las trayectorias y derroteros que siguieron las colectividades con el devenir del tiempo.

El arzobispado como autoridad máxima del gobierno espiritual de la colonia a lo largo del tiempo sufrió cambios en su conformación, funciones y el ámbito de acción. Ayaviri, luego de pertenecer al Arzobispado del Cusco, pasó a depender del Arzobispado de Puno el 9 de octubre de 1861. Luego el 30 de julio se crea la prelatura de Ayaviri, mediante Carta Apostólica *Exillis Diocesibus* del Papa Pío XII. Zegarra: (2012).

Entre las funciones del Arzobispado se halla el cumplir y hacer cumplir con las disposiciones eclesiales, bulas, presidir los concilios y congresos eclesiales, velar por la inmunidad de la iglesia; también, denunciar los abusos de los encomenderos y sancionar a los religiosos. Talancha: (1987) Dentro de ellos, interesa los términos en que presidieron las principales actividades litúrgicas.

Desde el curso seguido por las instituciones religiosas en el altiplano, la prelatura de Ayaviri se instituye en una jurisdicción eclesiástica, católica. La misión es impulsar la labor misionera y evangelizadora del territorio, en ella destaca la religiosidad de la feligresía.

La parroquia de Ayaviri estuvo a cargo del párroco Juan de la Borda en 1689, quién residía en el referido distrito eclesiástico. Entre sus funciones estuvieron el adoctrinar a los indígenas de su jurisdicción, registrar los nacimientos, bautizos, matrimonios y defunciones en los libros parroquiales de su jurisdicción. Zegarra: (2012). El historiador Jesuita Enrique Fernández García al referirse a los curas doctrineros, anota que el doctrinero debía instruir a los indios enseñándoles el catecismo los domingos y fiestas, por lo menos y a los menores, diariamente. Celebraba la Misa y predicaba un sermón; administraba los sacramentos y combatía la idolatría; bendecía los matrimonios y llevaba registros de los mismos, el tiempo que supervigilaba la conducta de los fieles según la población, cultura y recursos. Contaba con auxiliares como intérpretes, catequistas, sacristanes, fiscales, músicos, cantores y maestros conforme a las posibilidades concretas de cada lugar. Fernández: (2000). Añade. Una de las funciones más importantes de los sacerdotes dentro de una jurisdicción eclesiástica es la administración de los sacramentos, los deben ser vistos como signos visibles de la gracia divina y la santificación del pueblo cristiano.

De lo anotado, se desprende que en los andes peruanos, el sur andino y en particular Ayaviri, el poder colonial montó un sistema de dominación total que comprendió el control de la tierras y riquezas; también la imposición de las autoridades y la justicia, la creación de nuevas divisiones territoriales. El mayor impacto se halla en el ámbito de las representaciones, los significados y sentidos que impuso la empresa ideológica, así lo demuestra la rica y abigarrada manifestación cultural.

3.1.2 NUESTRA SEÑORA DE ALTAGRACIA PATRONA DEL PUEBLO DE AYAVIRI

Los interesantes hallazgos de Zegarra: (2012) muestra la impronta perennizada de la mamita de Altagracia al interior de la Iglesia Catedral San Francisco de Asís. Señala que a partir de los inventarios de los bienes de la iglesia de Ayaviri realizado por encargo del arzobispado del Cusco llevados a cabo en los años 1751 – 1768 – 1783 – 1792 – 1800 y 1847 dan cuenta de los retablos y altares.

Con relación al Retablo Mayor, se halla bajo la advocación de la Virgen de Altagracia, es de dos cuerpos dividido en tres calles con remate todo dorado. El ancho del retablo, incluidas sus dos cresterías a los costados, ocupa todo el ancho de la nave. Las calles laterales del Altar Mayor tienen un ancho, sin columnas, de 1.65 m y la calle central tiene un ancho de 3.20 m. Posee decoración de espejos.

El retablo de la Virgen de Altagracia en el brazo izquierdo se levanta el altar dedicado a Nuestra Señora de Altagracia. Tiene un solo cuerpo con tres calles y remate. Es una construcción lisa de color blanco a excepción de las columnas que sobresalen y son todas doradas.

En el lienzo de Nuestra Señora de Altagracia, se ubica antes en la columna derecha desde el presbítero, el cual poseía un marco dorado con oro y un arco

de coronación, con sus cornucopias que todos sus espejos están buenos, sin que falte uno.

3.1.3 LA APARICIÓN DE LA VIRGEN DE ALTAGRACIA

La manera de pensar de los pueblos difiere de una realidad a otra, están relacionados con lógicas y racionalidades aún contradictorias. Tenemos al pensamiento científico y el pensamiento primitivo. Strauss:(1995) establece una distinción esclarecedora. En el pensamiento científico nosotros podemos alcanzar el dominio de la naturaleza; entretanto, el pensamiento primitivo no es un pensamiento desinteresado, más bien trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, por lo tanto, brinda la ilusión, extremadamente importante, de que el pueblo puede entender el universo y de que, de hecho, él entiende el universo.

La primera noticia de la supuesta aparición de la Virgen María a una pastorcita data del año 1729. Es una descripción realizada por el teniente de cura de la Parroquia de Ayaviri, Martín de Aragón.

Tal como ocurre con las tradiciones locales, la tradición oral está vinculada a la creación e invención, hace creíble la palabra registrada, también la convierte en un instrumento de dominación. Sea uno u otro el caso, puede ser utilizado por los sectores hegemónicos y subalternos en forma indistinta para imponer significados en el espacio de diálogo intercultural que genera la fiesta patronal.

Don Fernando Tapia Cruz, notable vecino de la ciudad de Ayaviri, señala que por los años de 1932 entre los fieles surgió con profusión el siguiente relato oral que aún permanece en la memoria colectiva.

En el cerro Qollqeparke² una pastorcita indígena del Ayllu Umasuyo Bajo pastaba ganado porque vivía en los alrededores del pueblo de Ayaviri, además, tenía derecho a pastorear ovejas en los pastizales que crecen en época de lluvias al pie de las rocas que forman las cumbres de dicho cerro.

La niña de siete a nueve años de edad, se encontraba pastando sola en la cumbre del cerro, entonces, apareció la imagen de la Virgen María. La niña relató el hecho a su madre. Durante tres días y a la misma hora, en similares circunstancias la Virgen se le apareció. Era una señora vestida con una túnica blanca, resplandeciente, llevaba un hermoso niño en brazos. Con voz suave y tierna dijo: “YO SOY TU SANTA MADRE, BÚSCAME SIEMPRE PARA PROTEGERTE. SÍGUEME”. La niña sin temor alguno obedeció el mandato, la siguió hasta una pequeña hondonada que quedaba a espaldas de la cumbre del cerro Qollqeparke. En ese lugar, había una roca de cara plana y de regulares dimensiones. Llegando a dicho lugar, la mujer se desvaneció.

La madre de la niña, no creyó al principio, fue tal la insistencia de la niña que la madre dio por cierto el hecho. La madre de la niña comunicó el extraordinario suceso a sus padres y amistades, la noticia se difundió rápidamente. En los días siguientes, centenares de curiosos, comenzaron a subir al “Cerro Qollqeparke” hasta el lugar en donde la niña vio por última vez a la señora.

¡Oh sorpresa!, en el lugar indicado por la niña y en la superficie plana de una roca bastante inclinada que da al barranco, se veía dibujada en forma difusa la figura de la virgen con un niño en brazos; según afirmaban, unos la veían nítida e inconfundible, otros, no veían sino unas manchas imprecisas. Los creyentes católicos, comentaban en voz baja, solamente los que se encontraban en gracia de Dios la veían nítidamente, los incrédulos no veían nada o la veían borrosa e imperfecta.

Después de transcurridos algunos meses del hecho. La “Comunidad Campesina de Umasuyo Bajo”, con cooperación de vecinos ayavireños y trabajadores del gremio de picapedreros, comenzaron a levantar una pequeña capilla de adobes en una planicie, que queda en el lado Oeste del “Cerro Qollqeparke”, al cual fue trasladada la roca con la imagen, la misma ha sido retocada para hacerla más visible a los fieles, quedando así entronizada nuevamente en Ayaviri y se implanta el Culto a la Virgen de la Candelaria el día 24 de enero de cada año. Bustinza: (2014).

En los años posteriores a la década de los treinta del siglo XX en Ayaviri se generaron versiones nuevas de la supuesta aparición de la virgen; gran parte de ellas se hallan coloreadas por imágenes de moralidad citadina; sin embargo,

² Cerro tutelar de Ayaviri. Llamado columna de plata, también, cerro del amor místico.

en esencia, guardan líneas de continuidad con el relato primigenio, insisten en describir y dar cuenta de la relación existente entre la dimensión religiosa y humana en medio del paisaje cordillerano.

La supuesta aparición de la Virgen María en medio del paisaje serrano de Ayaviri, no es más que la aparición de la “Virgen María de Altagracia Patrona del Pueblo de Ayaviri”; que luego, a partir de los años treinta del siglo XX da lugar a la celebración de la Virgen de Candelaria, el mismo que se celebra en el cerro Qollqeparke de Ayaviri en el mes de febrero; hoy denominado bajo el nombre de fiesta del cerro.

En un interesante diálogo con Omar Aramayo Cordero, reconocido poeta de raigambre puneña, señala: El origen de la Virgen de la Candelaria se halla inscrito en los tiempos precristiano de los andes, aparece en las islas Canarias como una señal inequívoca de la fecundidad y del fuego. Teniendo en cuenta que la Virgen no se hallaba en ningún santoral católico, la imagen sale y brota del mar debido a un maremoto; luego de este maremoto es entronizada en las Islas Canarias. Sigue otro maremoto y recoge la imagen (la efigie de la virgen) y es a través de este inicio milagroso de ir y venir por el agua que la Virgen Candelaria se queda en el santoral cristiano.

Añade: La Virgen jugó un papel fundamental en la conquista por ser la Virgen del fuego y la candela. Es la Virgen la que permitió a los españoles reemplazar a la deidad nativa más importante, la Pachamama: Madre Tierra, creadora de la fecundidad. Ahora bien. La Virgen no solo da fecundidad, riqueza, sino consuelo que es el objetivo y principio de todas las religiones. Creemos en DIOS porque nos da esperanza de vida, comodidad y salud. Consuelo en los momentos más difíciles; en eso, la Virgen es pródiga.

Finalmente, las semejanzas entre algunos signos, símbolos, rituales que acompañan a las celebraciones de las fiestas patronales de la Virgen de la Candelaria de Puno, la Virgen de Altagracia de Ayaviri y la Virgen de Candelaria de Ayaviri, indican que todas responden a una misma matriz cultural.

3. SISTEMA DE CARGOS Y DEVOCIÓN EN AYAVIRI - LA FIESTA PATRONAL

4.1 Bajada de la Virgen - Contexto y los buenos augurios - Fecha: Veintidós de agosto.

En el altiplano puneño, las festividades patronales pertenecen al pueblo, guardan estrecha relación con los santos patronos y las imágenes marianas. Los pobladores parten de la idea que la Virgen María es una sola, sin embargo, las advocaciones son innumerables, cambian de un pueblo a otro; en otros casos, están de acuerdo al misterio que representan.

En el contexto local de Ayaviri los festejos de una advocación se superponen unas con otras, sin embargo, es posible distinguir a que misterio representan, los signos no siempre son exteriores y están a la vista, lo que realmente los hace distintos, son los gestos, las imágenes, la estética y el sentido que en ella dan a sus vidas o encuentran las vidas; en otras circunstancias, las diferencias son difusas que parecen corresponder a ambos.

Las diferencias y similitudes no se limitan al ámbito religioso, por el contrario, están en una infinidad de circunstancias, en lo profano y sagrado, lo público y privado, en algunos casos, las líneas de los límites son tenues, en otros claramente establecidos y constituyen fronteras infranqueables. En este juego

de relaciones, cercanas y distantes, de hechos y situaciones, las colectividades y participantes incrementan la complejidad, abren caminos para aproximarse a la diversidad, el mundo de las expresiones y los sentidos. Así, los fieles y hombres proyectan su incesante devenir.

En fecha veintidós de agosto de cada año, Ayaviri celebra la fiesta de la Virgen de K'enchani, la misma que coincide con la fiesta de la Octava en conmemoración a la Virgen de la Asunta, patrona de las solteras. Fiesta patronal que según el misterio que representa tiene origen colonial, data el año de 1888. Está ligado a la historia de un pastor de ovejas, a la conformación de los ayllus y parcialidades primigenias de Ayaviri, Chiaramarka, Ccollana. Cápac Hanco, Umasuyo, Condormilla, Sunimarka, Umasuyo alto y Umasuyu, la explotación de una mina de plomo y plata; más adelante, relacionado al espíritu religioso y emprendedor del poblador andino, el comercio de miniaturas en el que predomina el vínculo con la actividad agropecuaria, en el venden chalonga de sullo de oveja: abortos de oveja salados, quesitos, velloncitos de lana, cebo en molde, dulces, monedas de plomo con denominación de cinco y nueve décimos, en la actualidad, todo tipo de bienes y títulos, billetes y aún dólares de distinta denominación.

La voz K'enchani refiere a un lugar de recursos argentíferos, se ubica en las afueras del pueblo de Ayaviri a cinco kilómetros, también tiene otras acepciones, k'enchá: mala suerte, por extensión, su celebración estaría orientado a la inversión de los buenos augurios. El k'enchani o fiesta de las miniaturas guarda estrecho vínculo con la fiesta de las Alasitas: miniaturas y

con el Ekeko, diosillo de la abundancia, el cual es festejado en el altiplano peruano boliviano.

El respetable estudioso, Flores: (2000), refiere que el arqueólogo boliviano, Carlos Ponce Sanginés identifica al dios precolombino T'unupa con el Ekeko contemporáneo, añade que en los andes preinvasión, las divinidades sentían y se comportaban como humanos, recibían ofrendas de bienes valiosos para los humanos, comidas, bebidas; llamas, alpacas de metal; productos agrícolas, maíz; utensilios: menaje de la vida diaria; incluso figuras humanas, con el propósito de rogar bienestar y recibir lo mismo que entregaban en las ofrendas. Otras aproximaciones contemporáneas sostienen que la fiesta de las Alasitas o miniaturas fue una creación de los hombres circunlacustres del Titicaca para contrarrestar los rigores de la vida: en otros términos, es el mercachifle español convertido en el ídolo de la buena suerte, carga consigo una alforja de sueños y lleva su magia que es un mar de ilusiones.

En nuestra opinión, la fiesta del k'enchani en Ayaviri es una de las formas expresivas de la fiesta de las Alasitas en el altiplano peruano boliviano, más bien parece ser el nombre primigenio de la fiesta en referencia; el abordaje es importante en tanto proveen elementos que permiten conocer el contexto en el que se da lugar a los actos previos a la fiesta de la Bajada de la Virgen de Altagracia.

En el saber y conocimiento popular, el K'enchani es considerado una fiesta propiciatoria relacionada con los buenos augurios, la abundancia, esperanza, tiene carácter premonitorio, constituye un presagio de lo que será la fiesta

grande, “como resulte el K’enchani, también será la fiesta grande, refiriéndose a la fiesta en honor a la mamita de Altagracia.

En efecto, a raíz del mayor nivel de integración de las colectividades con espacios sociales más amplios, la incorporación de nuevos actores, protagonistas, rostros actividades, escenarios, reinvención y reinterpretación de símbolos y significados, la fiesta del K’enchani va cambiando y transformándose, por ello, constituye en uno de los invaluable escenarios donde se dan los primeros ensayos de los cambios de cualidad y sentido de las escenas al interior del sistema de cargos que luego se implantarán e implementarán en la fiesta patronal de setiembre.

La reproducción de algunas de las escenas de la fiesta de setiembre se limitan a los aspectos religiosos, cargos de altareros y bosquero, transferencia del cargo, atenciones, sin embargo estos no forman parte del calendario festivo oficial de la Virgen de Altagracia.

La costumbre de reproducir algunos de los pasajes es una introducción reciente de los últimos años, responde al incremento de la fe cristiana, la necesidad de ampliar espacios para la expresión de la religiosidad popular de los sectores menos favorecidos de la sociedad; los que asumen los cargos están conformados por grupos familiares con limitados recursos económicos y sociales, han creado este espacio para mostrar su fe en la mamita de Altagracia, lograr el reconocimiento de los sectores populares como nuevos animadores; sin embargo, aún persisten barreras reales e invisibles que imposibilitan articularse a los sectores emergentes de la sociedad ayavireña, en

otros términos, quienes mantienen el control oficial de las festividades patronales. En otros términos, la fiesta de k'enchani está a cargo de grupos sociales débilmente estructurados o por estructurar, constituyen la antítesis de lo oficial y estructurado.

Al medio día, Ayaviri congregado en la plaza Pacheco Zegarra se muestra bullente y en constante ebullición, la feria del k'enchani atrae a propios y extraños; los pobladores por calles y avenidas van cargando sueños e ilusiones inscritas en las miniaturas que llevan a casa, en otros términos, la imagen objetivo por instantes cobra realidad en tiempos de k'enchani.

La Virgen y los devotos

La relación Virgen y devotos proyecta la imagen una madre bondadosa, generosa; al pie y regazo, el pueblo en condición de hijos. En ocasiones de fiesta patronal, la casa del alferado principal de la Virgen de Altagracia, llamado Jatun Carguyoc o Alférez Mayor se alborota, invade la emoción y pasión del espíritu religioso y festivo; la energía fluye en todos los sentidos y direcciones, se expresa en el rostro alegre de los organizadores y los pobladores. Llegado el momento de la bajada de la Virgen: traslado de la imagen de su hornacina o a un espacio acondicionado en el altar mayor o al interior de una de las naves de la iglesia con el propósito cambiar de atuendo a la Virgen, luzca radiante durante la fiesta, reciba el saludo oficial de los oferentes principales de la fiesta llamados devotos a cargo del alferado de mayor jerarquía en el sistema de cargos; dar lugar al inicio de los actos oficiales de la fiesta grande.

La bajada de la Virgen es el ritual vinculado con el inicio de la fiesta patronal, también, con la experiencia religiosa de los protagonistas, en otros términos, el reencuentro de dos instancias constitutivas, la espiritual y humana, expresado en la imagen, los devotos y los fieles. El reencuentro de la madre generosa con sus hijos (seres humanos). A partir de este momento, la imagen de la virgen se hace cada vez más humana, terrenal, explora caminos y registros andados por el hombre, preside los actos religiosos, es venerada en las procesiones; sus hijos logran estar cerca de ella, mantienen una relación de dimensiones humanas.

El del cargo llamado Alférez Mayor, conforme manda la tradición, usos y costumbres, desde el momento que asume el cargo toma todas las previsiones para su consecución; es decir, a lo largo de un año calendario desarrolla una colección de actividades relacionados con los preparativos para que la fiesta se realice sin mayor apremio en todos sus aspectos, organización, recursos humanos, materiales, logísticos, económicos y religiosos, a los cuáles denominamos los eventos previos de la algaraza; cabe señalar que varios de actos no fáciles de ser observados, corresponden a la espera íntima del hogar, o en otros casos están resguardados por el sistema de creencias, no obstante, se logró arreglar para hacerlo visible, por consiguiente, mostraremos los detalles uno a uno de los diversos momentos de la fiesta patronal, debido a que varias de estas pautas al mismo tiempo se reiteran, superponen y reinventan.

En cada una de los cargos que conforman la estructura del sistema de cargos el alferado dispone de una estructura organizativa encargada de la prestación de atenciones en comida y bebida y otros menesteres propios de la

envergadura del cargo, siendo una condición indispensable para su realización. La responsabilidad de su conducción está a cargo de la esposa del alférez y/o miembros femeninos cercanos y de extremada confianza de la parentela patrilineal o matrilineal del devoto principal, destacan la madre, hermanas, primas, sobrinas, según el caso. Los demás integrantes, varones y mujeres, forman parte de sus redes sociales, predominan las relaciones de patronazgo, padrinzago y compadrazgo, en él destaca la confianza y el lazo amical; también se advierte la existencia de relaciones asimétricas y de vínculos étnicamente diferenciados. Las retribuciones están rodeados de expresiones sociales y simbólicas: ap'jata, ayni, sumaq sonqo (dones), ello no implica dejar la circulación de moneda.

La coordinación del alferado con la Hermandad de la Virgen de Altagracia es esenciales e imprescindible para la consecución de los actos religiosos. Los miembros de la hermandad son considerados guardianes de la tradición y celosos depositarios de los bienes de la Virgen, además grandes conocedores de las pautas de la cultura. En tiempos de fiesta patronal a través del presidente de la organización otorgan una serie de facilidades al carguyok llamado Alférez Mayor para la provisión de logística a través de sus miembros para el traslado de la imagen de la virgen, por ejemplo, establecen coordinaciones con el párroco de la iglesia para la disponibilidad de horarios, instruyen acerca de las pautas a seguir en los oficios religiosos, las procesiones, para armar y adornar del anda, entre otros.

Resuelto el soporte organizativo de la fiesta, las coordinaciones con la hermandad prosiguen para atender otros pormenores; en la casa del alferado a

partir del mediodía hasta llegado aproximadamente las tres de la tarde reciben la visita de amistades, invitados, autoridades y el pueblo en general. Al interior de la vivienda el ambiente es diverso, agitado y de alegría, la banda de música ejecuta ritmos locales, huaynos y melodías de moda que arrancan sonrisas, en otros casos, inquietan a los protagonistas e invitados; seguido, los aperitivos y bebidas espirituosas (cerveza) van y vienen, primero, siguiendo rutas previsibles, luego cursos infinitos; se suma la presencia de gentes de diversos sectores que conforman el tejido social, los cuáles son reconocidos a través de las miradas, aplausos, sonrisas y aún mofas. Una vez que lo suscitado se hace nítido ante los ojos del alferado y el pueblo, marca el inicio del deber cumplido con la mamita en clara alusión a la Virgen de Altagracia, de otro lado, para el organizador inunda la tensión así, estará permanentemente atento a lo previsto y este se realice sin contratiempo.

Una vez que la casa del alferado se descubre colmado de invitados y amistades entra en ejecución lo dispuesto para la parafernalia ritual (velas, incienso, arreglos florales), emblemas del cargo, guiones, estandarte, presentes y/o obsequios que llevan los devotos del cargo, se suman las autoridades y vecinos notables. A la orden del alferado, la comitiva acompañado por las autoridades civiles, políticas y policiales se emplaza en el marco de una entrada de fieles y devotos, destaca la pareja de esposos en la condición de alferados, ambos portan los emblemas del cargo, en el emplazamiento, siguen los vecinos notables, damas, fila de parientes, luego varones, cierra la banda de músicos. Todos en conjunto van por las principales calles de la ciudad en dirección a la iglesia, la basílica catedral de San

Francisco de Asís que se ubica en la plaza de armas, en la actualidad denominado Plaza Mayor.

El ingreso de la comitiva o “entrada” a la Plaza Mayor es recibido por una sucesión de explosiones de cohetes lanzados al aire, anuncian el inicio de la fiesta patronal, expresión de alegría, inicio de tiempos intensos, multitudinarios y significado profundo, augurio de tiempos nuevos. La comitiva al ingreso de la plaza mayor sigue una ruta antihorario, trayectoria asociado con la ruta de la vida y en busca de la querencia del astro sol. También, para presentar saludos ante el pueblo representados por los poderes terrenales y espirituales representados en el municipio y la iglesia; igualmente ante el gentío que se apostó en las veredas de plaza y las calles de la ciudad. Una vez que la comitiva se encuentra enfrente de la iglesia, se apostan por un instante en el atrio, efectúan un descanso, luego la banda de música ejecuta una retreta: repique musical de ritmo rápido y breve, signo de determinación, en el presente caso simboliza saludo, bienvenida, orden que dispone el ingreso al recinto de la iglesia, el cual nuevamente es reiterado por una sucesión de explosiones que retumban la plaza y llenan de humo y sabor a pólvora el ambiente.

La comitiva al interior de la iglesia dispone de bancas a lo largo del espacio, la disposición de las bancas reiteran las jerarquías sociales existentes. A la vista destaca la presencia de los miembros de la hermandad, quienes junto a los alferados establecen coordinaciones para el oficio religioso, disponen de una mesa previamente acondicionada con mantas que llevan detalles tradicionales, otorgan carácter de altar, en ella colocarán la imagen de la Virgen de Altagracia; a ambos lados ponen arreglos florales, al pie una jarra con agua

bendita, a su interior un ramo de flores, ilusiones, claveles, para ser utilizado en las bendiciones; incienso, más allá, candelabros que alimentan la luz de María los cuáles se muestran como un ofertorio de velas ofrecido a la madre generosa.

Sigue el oficio religioso a cargo del párroco de la iglesia, el sacerdote en medio de la homilía apela a los pasajes y epístolas referidos a la enseñanza de la Virgen, el compromiso cristiano y católico de los devotos y el pueblo con la FÉ en Cristo, insiste en que la fiesta patronal constituye un acto de renovación de la FÉ, destaca los valores y la virtud.

Luego del ofertorio, el cura de la iglesia invita al presidente de la hermandad para que en representación de la comunidad cristiana, la feligresía y el pueblo tome la palabra. El referido en nombre de los llajta masiy o conciudadanos agradece a la mamita de Altagracia Patrona del Pueblo de Ayaviri, seguido, invoca la participación de los fieles en los actos religiosos, nuevamente agradece a los alferados por el compromiso asumido en los diversos cargos de la fiesta; finalmente invita a los oferentes a pasar al altar mayor para la entrega de los obsequios y presentes a la mamita; luego, la misa prosigue, culmina sin mayor apremio.

Según lo establecido en las pautas culturales, el Alferado de mayor jerarquía en el sistema de cargos (Alférez Mayor), obsequia el manto a la Virgen, quien deberá lucir durante la fiesta que se inicia el 29 de agosto y culmina el año entrante en la misma fecha; en otros casos, los obsequios son alhajas, coronas, cadenas, dijes, aretes, también enseres destinados a aprovisionar,

roperos, baúles, en otros casos costear los gastos que demanda mejoras en el altar, la iglesia, bancas entre otros; en circunstancias de no existir obsequio de mantos, los miembros de la hermandad previo acuerdo con los alferados establecen qué atuendo y joyas la Virgen lucirá a lo largo de los días de fiesta.

Manto y joyas constituyen el obsequiopreciado, se hallan cargados de profundo significado y valor simbólico, constituyen la muestra visible del cariño, amor y agradecimiento del alferado, la familia y el pueblo por las gracias y milagros concedidos a lo largo de la vida, la fe en el poder de intermediación ante el divino hacedor a fin que los pedidos y rogativas se conviertan en realidad.

En esta ocasión, mantos y alhajas obsequiados por los devotos son bendecidos por el padre de la parroquia, solo a partir de este acto sacramental puede ser usado por la mamita. La materialización de las prendas y joyas están a cargo de artesanos dedicados al arte del bordado y a imagineros y orfebres de reconocido prestigio en el concierto del sur andino, Puno y Cusco.

Luego de los actos religiosos, los miembros de la hermandad y familiares del devoto del cargo bajan la imagen de la Virgen de su hornacina, seguida la llevan hasta un altar acondicionado en el recinto de iglesia, el cual se ubica en un lugar visible, en el altar mayor o al pie de una de las naves principales. El momento de la bajada de la imagen carga la emoción de los fieles quienes responden el acto aplausos interminables.

Acto seguido, según el acuerdo previo entre los miembros de la hermandad y el alferado, las damas proceden a cambiar el atuendo de la Virgen, van desde enaguas, manto y alhajas; luego los fieles se acercan a la imagen, posan por un instante debajo del manto en claro signo de protección y amparo.

Los depositarios de las prendas y alhajas de la Virgen de Altagracia recaen en los miembros de la hermandad de la referida imagen sagrada. Es un cuerpo colegiado conformado por ex alferados el cual se renueva periódicamente durante cada año: La fiesta de la bajada de la Virgen es una de las únicas ocasiones donde es posible observar la colección de atuendos y alhajas de la virgen que se hallan celosamente guardados en uno de los recintos de la iglesia, las joyas de valor económico están en custodia a cargo de una entidad bancaria de la región.

A partir de este momento, hasta concluido los actos festivos y su retorno a la hornacina, la imagen de la Virgen se encuentra bajo responsabilidad de la hermandad, quienes junto a los alferados proveen la logística para el cuidado, personal de vigilancia y seguridad, arreglo de las ofrendas florales entre otros.

Concluido la costumbre Bajada de la Virgen, la comitiva presidida por los alferados se dirige a su hogar o el local destinado para la recepción; en esta ocasión siguiendo las pautas culturales se procede el agasajo, transcurrido tiempo breve se inicia con el quintu: ofrenda de hojas de coca dirigido a la Virgen de Altagracia, la Pacha Mama: Madre tierra, deidades tutelares y números de menor jerarquía, en razón que contribuyen de modo diverso en el quehacer de la fiesta patronal, también, con el propósito de reordenar el

tiempo, el espacio social y cósmico; abrir brechas a ser andadas por los hombres para explorar la insondable experiencia humana.

El agasajo está signado por la bebida, el baile y la comida; la cerveza logra apoderarse del prestigio entre las bebidas espirituosas, corre como un mar de fluidos en el cuerpo social, su posesión y en particular la distribución es altamentepreciada a tal nivel que constituye un don que expresa una de las formas más elevadas de solidaridad, afecto y compromiso.

La comida está representado por el Kancacho: asado de carne de cordero al horno, expresa la vocación ganadera de la provincia de Melgar; su buen sabor y valor energético hacen del potaje el abanderado de la familiaridad entre quienes lo comparten, termina uniendo unos a otros en medio de texturas, olores y sabores.

Finalmente, la música y el baile reafirman la identidad ganadera a través de huaynos pandilleros, melodías de ritmo moderno, cumbia tropical andina, en algunos casos ejecutan arreglos musicales de los cultores de origen local. La fiesta prosigue hasta el amanecer.

5. FECHA: MOVIBLE - CARNAVALES

5.1 TARIPACUY

Taripacuy: Saludo, visita. En la fiesta de Altagracia, el saludo ritual y festivo, se lleva a cabo en tiempo de carnaval, el día de comadres, está a cargo del Alférez Mayor. Los pasantes del cargo, para cumplir con los compromisos

desarrollan una serie de estrategias y actividades, avivan la imaginación, duplican esfuerzos, ahorran, movilizan recursos económicos y sociales.

Los alferados son amplios conocedores de usos y costumbres en la fiesta patronal, conocimiento mantenido a lo largo de las generaciones y adquirido a lo largo de numerosos años. La fiesta involucra al conjunto de la población, en este incesante devenir aprenden y conocen detalles, secuencias y significado.

La fiesta del taripakuy como las celebraciones que suceden y anteceden a lo largo de la fiesta patronal, tiene una antesala o preparatoria, forman parte de los aspectos no visibles de la algaraza. Los del cargo inician sus actividades, movilizan recursos sociales, activan redes sociales, de parentesco, vínculos amicales, comerciales entre otros. Logran armar el soporte de recursos humanos y económicos para garantizar las atenciones (servicios: servidores, cocineras, alarifes, especialistas rituales, músicos, danzantes).

Organizado la preparatoria de la fiesta, el día de comadres en la madrugada inician las actividades. Los colaboradores (as) empeñan esfuerzos, creatividad en la cocina para la preparación de potajes que serán servidos en el almuerzo, horas más tarde, el banquete, al concluir, el saludo a la Virgen.

En el transcurso de la mañana, la casa del alferado abierto de par en par se halla, señal de fiesta. Al interior circulan e intercambian dones el alferado: donador y donatarios: amistades, parientes consanguíneos, ficticios o personas que mantienen vínculos sociales.

Al interior de la casa, el ambiente se agita, las personas entran y salen, los alferados reciben a las visitas. En la vivienda destaca la sala, al interior en un lugar visible se halla un pequeño altar, en medio, el niño de la Virgen de Altagracia, acompañan los emblemas del cargo, guión y estandarte.

El alferado y personas del entorno cercano, miembros de la hermandad se dirigen a la iglesia para el rito de la bajada de la imagen de la Virgen, para tal efecto llevan arreglos para el Taripacuy (mantel bordado con motivos florísticos, quepiñas: mantas de tejido tradicional, arreglos florales, velas, incienso).

Los miembros de la hermandad bajan de la hornacina a la imagen de la Virgen, colocan en una mesa acondicionada con mantas, luego disponen de arreglos florales, velas, agua bendita, dejando listo para recibir el saludo del devoto del cargo, también para que el niño de la virgen presente los saludos a su madre, toda vez que el niño se halla en poder del Alférez Mayor, quién además se encarga de su cuidado.

El taripacuy forma parte de los rituales de la fiesta patronal, al mismo tiempo de las fiestas del carnaval el día de comadres, tiempo agitado, expansible, gracioso, alegre, ingenioso, imprevisible.

Al medio día, el alferado ofrece almuerzo a los visitantes, músicos, danzarines; el plato tradicional para esta ocasión, un caldo blanco (sopa aguada) preparado a base de morayas: patatas deshidratadas, e imponentes trozos de carne, la sirven caliente y humeante; luego ofrecen botellas de cervezas como

signo de cariño y agradecimiento, seguido la comitiva alista para la entrada del taripakuy; en señal de inicio de la algaraza lanzan cohetes de pólvora al aire que terminan explotando.

Seguido, en los exteriores de la casa del pasante del cargo dan lugar al emplazamiento, por delante las puntas de k'ajcha: comparza, danza de pastores, van acompañados de músicos; luego el altar del niño de la Virgen de Altagracia cargado por jóvenes solteras, continúa la comitiva oficial, el alferado portando los emblemas del cargo, guiones y estandartes, finalmente el agrupamiento de damas y caballeros; siguiendo el orden establecido la comitiva transita por las calles de la ciudad en dirección a la plaza mayor, para luego derivar en la iglesia.

La entrada del taripakuy hace su ingreso a la plaza principal en medio de estruendos de cohetes de pólvora, los danzantes de k'ajcha se desplazan en hileras realizando una serie de evoluciones y expresiones: sisana manzana, sisana manzana, wifa, wifa wifaschay, wifa, wifa wifaschay: interjecciones de viva y alegría. El gentío acompaña la entrada del taripakuy a lo largo del recorrido por calles, plaza y el atrio de la iglesia; suman puntas o nuevas comparzas de danzarines de k'ajcha ofrecidos por los alferados de los días de fiesta Sin Pecado, Bendición, Bendición de la Octava, otorgan mayor colorido y calor humano a la fiesta.

En este sentir, la emoción y FE inundan la religiosidad popular, los actos religiosos y los rituales constituyen la memoria y el medio de comunicación de las colectividades. Una vez que la comitiva se halla al interior de la catedral la

misa se inicia, regularmente está a cargo del vicario de la parroquia. En el acto religioso interviene el presidente de la hermandad de la Virgen de Altagracia, los alferados dan lectura a las epístolas referidas pasajes de San Pedro, San Marcos, San Lucas, San Juan, dependiendo del año litúrgico.; seguido, invitan a los asistentes para realizar pedidos a la Virgen, rogar que interceda ante DIOS por sus personas y familiares. Como epílogo, el presidente de la hermandad en nombre del pueblo y la comunidad cristiana agradece a los devotos del cargo. También la presente oportunidad es aprovechada por los oferentes del cargo para hacer entrega de presentes a la Virgen, destacan alhajas, mantos.

Concluido la misa, el presidente de la hermandad anuncia el inicio del taripacuy o saludo, el primer acto consiste en retirar la imagen de la Virgen de Altagracia de la hornacina para colocarla en el anda que se halla debidamente acondicionado, el hecho ocurre al son del tañir de las campanas. Seguido, los alferados se acercan a la imagen, ungen, rezan, elevan plegarias, besan la manta, limpian la imagen con motas de algodón, rocían pétalos de rosas, margaritas, envuelven la imagen con serpentina, mixturas. Simbólicamente entregan al niño a su madre, la Virgen de Altagracia. El niño en esta oportunidad se halla vestido con traje de danzante de k'ajcha: danza de pastores, particularmente con una montera o prenda de cabeza que representa la vocación ganadera de la provincia de Melgar. Los danzantes lanzan pétalos de flores silvestres, quello t'ika, uchuqhaspa, jallu jallu, pocco pocco, phujllayt'ika, cantutas, pantipanti, mama toqay, chikchipa, salvia. quenacho y de nabos silvestres.

Los participantes y devotos que participan del taripacuy siguen las mismas pautas, ofrendan arreglos florales, rezan, elevan oraciones, sahuman con incienso; luego, hacen un alto. La estudiantina: músicos que ejecutan instrumentos de cuerda, presentan un repertorio musical, tocan melodías en honor a la Virgen, huaynos pandilleros, marinera puneña, captaciones, vals. En algunas ocasiones, niños recitan poemas, ofrecen un repertorio de ofrendas líricas; prosigue la k'ajcha, al interior de la iglesia danzan, realizan una serie de evoluciones y presentan el saludo, uno a uno con recogimiento, en algunos casos, lágrimas en los ojos.

VIRGENCITA DE ALTAGRACIA

Huayno

Virgencita de Altagracia madre y reina, patrona de mi Ayaviri y sus artistas.
Virgencita de Altagracia madre y reina, patrona de mi Ayaviri y sus artistas.

El hermoso Kolqueparque y sus cruces son centinelas de mi virgencita.
El hermoso Kolqueparque y sus cruces son centinelas de mi virgencita.

Patrona de mi querido Ayaviri, tierra hermosa.
Patrona de mi querido Ayaviri, tierra hermosa.

Con plegarias oraciones y sus huaynos, te venera mi querido Centro.
Con plegarias oraciones y sus huaynos, te venera mi querido Centro.

La fiesta ocho de setiembre Virgencita, todo el pueblo te festeja en tu día.
La fiesta ocho de setiembre Virgencita, todo el pueblo te festeja en tu día.

En la hermosa verde moya fiestas bravas y su huacchaccaray y su octava.
En la hermosa verde moya fiestas bravas y su huacchaccaray y su octava.

Patrona de mi querido Ayaviri, tierra hermosa.
Patrona de mi querido Ayaviri, tierra hermosa.

Con plegarias oraciones y sus huaynos, te venera mi querido Centro.
Con plegarias oraciones y sus huaynos, te venera mi querido Centro.

Por: Centro Musical Ayaviri.

VIRGEN DE ALTAGRACIA

Kullawada

Virgencita de Altagracia, reina de Ayaviri, bendice con tu manto a tus hijos que te quieren, en la fiesta de setiembre, en la fiesta de mi pueblo, cantamos y bailamos la linda kullawada.

Con mucho entusiasmo y de todo corazón, cantamos y bailamos por la virgen milagrosa, la linda kullawada, Puno y su tradición, dedicamos con orgullo, con fe y alegría.

Que viva la fiesta de nuestra tierra con devoción. Puno querido, Puno añorado y su tradición.

Que viva la fiesta de nuestra tierra con devoción. Puno querido, Puno añorado y su tradición.

Virgencita de Altagracia, reina de Ayaviri, bendice con tu manto a tus hijos que te quieren.

Que viva la fiesta de nuestra tierra con devoción.

Puno querido, Puno añorado y su tradición.

Virgencita de Ayaviri bendice con tu manto a tus hijos que te quieren.

Por: Emperatriz Condori Arizaca.

CHOLITA ALTAGRACINA

Huayno

Cholita altagracina no me endulces mucho el alma, con tu mirada graciosa no me endulces te lo pido, siento el aroma del aire en tu palabra amorosa y quiero seguir al viento para no perderte nunca, esos tus ojitos negros me robaron todo el alma, esas tus trencitas negras me enredaron amorosa.

Y al compás de este mi huayno, hacer mi cárcel en tu pecho que dulzura cholita altagracina, dormido entre tus brazos seguir soñando para siempre con tus ojos cholita altagracina.

Momentos dulces tuvimos bailando en carnavales serpentinas y misturas conjugan tu hermosura, agitando pañuelitos ondulando polleritas derrochando alegrías suspirando corazones, admirando tu hermosura delineando tu cintura, tus dulces labios negrita me embriagaron para siempre y al compás de este mi huayno hacer mi cárcel en tu pecho que dulzura cholita altagracina, dormido entre tus brazos seguir soñando para siempre con tus ojos cholita altagracina.

Por: Centro Musical Ayaviri

OCHO DE SETIEMBRE

Huayno

A ver esas palmas con más ganas

Ocho de setiembre fecha memorable
Ocho de setiembre fecha memorable

Donde se festejan los ayavireños
Donde se festejan los ayavireños

Ayaviri plazapi sach'a planta qushqay
Ayaviri plazapi sach'a planta qushqay

Sapa parachayaqtin pacarikunaypaq

Sapa parachayaqtin pacarikunaypaq

Hecha, esa música como ayavireños

Ayaviri torrentaq plaza qhawarisqa
Ayaviri torrentaq plaza qhawarisqa

Así lo mismo jinataqmi ayavireñaqa
Sonqonta suwaspa noqa ripushani

Ayaviri torretaqa noqa qhawarispas
Ayaviri torretaqa noqa qhawarispas

Así lo mismo laataqmi ayavireñaqa
Sonqonta suwaspa noqa ripushani

A ver ese remate con más alegría

Me estas gustando negrituy
me estás engañando

Al mismo tiempo sambituy
me estás traicionando

Me estas gustando negrituy
me estás engañando

Al mismo tiempo sambituy
me estás olvidando

Qué traicionero

En la plaza de Ayaviri el árbol que planté
En la plaza de Ayaviri árbol que planté.

Cada vez que llueva para que me esconda
Cada vez que llueva para que me esconda.

Toda vez que veo a la torre de Ayaviri.
Toda vez que veo a la torre de Ayaviri.

A sí mismo la ayavireña
Cada vez que la veo su corazón me estoy
robando.

La torre de Ayaviri me mira a mi
La torre de Ayaviri me mira a mi

Así mismo la ayavireña.
Robando su corazón, ya me estoy yendo.

Me estas gustando negrito
me estás engañando.

Al mismo tiempo zambito
me estás olvidando

Me estas gustando negrito
me estás engañando.

Al mismo tiempo zambito
me estás olvidando.

Por: Hilario y Wilson Marconi Conjunto Musical 08
de setiembre.

AYAVIRI TIERRA FIRME

Huayno

Ayaviri ayaviri,
 ayaviri tierra firme.
 hay te dejo mis recuerdos
 me lo conservas mientras vuelva,
 me lo conservas mientras vuelva.

Bajo la sombra de aquella peña
 grabé tu nombre sobre la roca,
 maldito viento se lo ha llevado
 y de tu nombre nada ha quedado,
 y de tu nombre nada ha quedado

Ayavireña mal entendida
 almavidachu munawarqanqui
 Alma y vida munawaspaqa
 Amacha waqhachiwanchu
 Amacha llaquichiwanchu

Ayavireña incomprendible
 si con todo el alma me quisiste
 Si tú me quisiste con todo el alma
 No me harías llorar
 No me harías dar pena

Ayaviri ayaviri,
 ayaviri tierra firme.
 hay te dejo mis recuerdos
 me lo conservas mientras vuelva,
 me lo conservas mientras vuelva.

Bajo la sombra de aquella peña
 grabé tu nombre sobre la roca,
 maldito viento se lo ha llevado
 y de tu nombre nada ha quedado,
 y de tu nombre nada ha quedado

Ayavireña mal entendida
 almavidachu munawaspari
 Alma y vida munawaspaqa
 Amacha waqhachiwanchu
 Amacha suyuchiwanchu

Ayavireña incomprendible
 si con todo el alma me quisiste
 Si tú me quisiste con todo el alma
 No me harías llorar
 No me harías sufrir

Por: Juan Crisóstomo Murguía Barrientos

PROVINCIANO

Huayno

Wut ,wut, wut, wut.
 Así, con estas guitarras, Leo e Hilario.
 Ahora con más ganas.

Soy provinciano que vengo de lejos. (provinciano soy).
 Con el destino hacia Ayaviri.
 Muchas ciudades he caminado, pero ninguno como Ayaviri.
 Muchas ciudades he caminado, pero ninguno como Ayaviri.

Tiene campiñas inigualables.
 Es su Punkupunku guardián celoso.
 Su kolqueparque su centinela.
 Su poqpoquella es un huaylullu.
 (Eso sí compadre).
 Su kolqueparque su centinela.
 Su pojpoquella es un huaylullu

Soy provinciano que vengo de lejos, con el destino.
 A ver, qué listo Ayaviri.
 Eso sí.

Wut ,wut,wut.
 Rrrat jajajaí.
 Por puno.

Soy provinciano que vengo de lejos (provinciano soy).
 Con el destino hacia Ayaviri.
 Muchas ciudades he caminado, pero ninguno como Ayaviri.
 Muchas ciudades he caminado, pero ninguno como Ayaviri.

Tiene campiñas inigualables.
 Es su Punkupunku guardián celoso.
 Su kolqueparque su centinela.
 Su poqpoquella es un huaylullu.
 Su kolqueparque su centinela.
 Su poqjoquella es un huaylullu

Así se canta cholito.
 Así se toca paisano.
 Comiendo tu asadito y tu cerveza en mano.

Así se canta cholito.
 Así se toca paisano.
 Comiendo tu asadito y tu cerveza en mano.

Así se canta cholito.
 Así se toca paisanito.
 Baila baila con ganas.

Rrrat jajajaí
 A gozar, a gozar
 Esa, esa, esa, esa sí
 Por Santiago de Huaracóni

Por: Madelin

ALTAGRACIA

Poema

Tú, divina de Altagracia, Patrona del pueblo nuestro, en el corazón enciendes nuestro, para cantarte de Dios esencia.

Tú, eres estrella que brilla, en las tinieblas del alma, a nuestras penas das calma dulcísima y lozana semilla.

Tú eres manantial fecundo que riega con amor bendito, extensos surcos del infinito en los confines del mundo.

Santísima Virgen de Altagracia a tus hijos melgarinos, protégenos, en tu regazo materno, acógenos, bendícenos por siempre Madre Nuestra.

Por: Juana Rosa Murguía Sánchez

Luego de los cánticos, alabanzas, los presentes apresuran el paso para acercarse a la imagen, disputan las flores que fueron rociados a la Virgen para luego llevar a casa por el poder que este adquirió a través del principio de la magia contagiosa, es decir, las cosas que han estado una vez en contacto mutuo continúan actuando entre sí a distancia, incluso después de haber sido eliminado el contacto físico. Utilizarlo en la cura de síndromes culturales, en otros casos, colocarlo en un pequeño atado ritual, su posesión da protección a los miembros del seno del hogar, finalmente, limpian la imagen, seguido, reingresan a la imagen de la Virgen a la hornacina.

Finalizado la visita del alferado y devotos a la Virgen en la iglesia, la comitiva retorna a la casa del alférez mayor, consigo y en brazos de la esposa del pasante del cargo llevan a la imagen del niño, una vez que llegan a casa ofrecen un banquete al pueblo y en particular a quienes acompañaron en el taripakuy; llegado el momento propicio, sirven el potaje tradicional, kancacho:

carne asada al horno, coctel, cerveza. Horas más tarde, el alferado nuevamente invita al agasajo general que se lleva a cabo en el atrio de la iglesia hasta altas horas de la noche.

El agasajo general se desarrolla en el marco de la fiesta del carnaval, al compás de una banda de músicos, los alferados e invitados bailan huaynos, forman rondas e hileras de uno, dos, realizan evoluciones que forman figuras, mutuamente pintan el rostro con polvo de carnaval, rocían con mixtura, envuelven el cuerpo con serpentinas en medio de desbordante alegría, fiesta que dura hasta el próximo amanecer.

6. LA FIESTA EN SETIEMBRE

6.1 Guardianes de la Tradición - Cargos Religiosos -

Conforman ex alferados y miembros de la hermandad de la Virgen de Altagracia, depositarios de la tradición popular, velan por el cuidado de la imagen de la Virgen, el cumplimiento de las pautas culturales, los rituales se realicen dentro del marco de lo establecido y pautado por la costumbre; planifican y coordinan con el vicario de la parroquia y los alferados los pormenores de la organización de los aspectos religiosos y los términos en que la imagen mariana participe en la fiesta patronal.

La hermandad cuenta con junta directiva, una estructura que se asemeja a las instituciones de derecho civil, está conformado por cargo pasados: ex alferados del año anterior inmediato; el fin, orientar y garantizar el esfuerzo desplegado

por los alferados, logren los resultados esperados, la fiesta se desarrolle sin apremio mayor, en el marco de lo instituido, guarde el boato, la magnificencia de siempre.

La junta directiva de la hermandad se reúne periódicamente a lo largo del año, los integrantes guardan estrechos vínculos con la parroquia, cumplen la función de depositarios de la traición, de los bienes y alhajas de la Virgen, establecen coordinaciones con el cura de la parroquia para el desarrollo de los oficios religiosos.

La composición de los cargos se halla establecido por un acuerdo tácito, la forma de organización es una introducción reciente, responde a las formas democráticas que se imponen en el mundo de hoy; en otrora, la estructura de los cargos se hallaba ligado a criterios rígidos, verticales, con propósitos de discriminación étnico racial, predominaban los terratenientes, quienes ejercían el control social y político, entretanto, actualmente predomina el criterio democrático.

Los integrantes de la hermandad gozan de reputación en el consenso de la comunidad, son reconocidos por su honradez, confesos de la fe católica, estar vinculado a la parroquia y por ser portadores de la fe del pueblo. La hermandad guarda estrechos lazos con los grupos de poder local.

Las reuniones que convoca la hermandad se orientan a la organización de la fiesta patronal, establecer coordinaciones con los devotos del cargo, generar alternativas y estrategias para que la fiesta patronal se lleve a cabo con éxito.

Elaboran el programa oficial, establecen coordinaciones con la parroquia acerca del horario de los oficios religiosos, disponibilidad de la iglesia para el arreglo del anda de la Virgen, coro, difusión del programa oficial por medios escritos, radiales y televisivos.

Los primeros días del mes de setiembre, el Alférez Mayor, inicia las coordinaciones con los miembros de la junta directiva; ambos establecen la forma de como llevarán a cabo el armado y la decoración del anda. El presidente de la hermandad y colaboradores conocedores de los usos y costumbres proveen información acerca de los medios para resolver inconvenientes y contratiempos, por ejemplo proveer nombres, apellidos y direcciones de imagineros para armar y adornar el anda de la Virgen.

Conforme a la costumbre, el alferado ruega los servicios del imaginero, caso del p'achayoq: especialista en vestir a imágenes marianas y santos patronos, el especialista es invitado a la casa del alférez; el día señalado, entablan conversaciones en torno a las ocurrencias y experiencias de las fiestas que antecedieron, en medio del diálogo, el alferado propone "contratar" los servicios, el especialista responde con evasivas, nuevamente el alferado invoca que acepte el encargo por la Virgen, por todos los lados trata de persuadir y convencer, indica y recuerda que el trabajo encomendado será admirado por el pueblo, quedará inscrita en la memoria colectiva, el imaginero frente a los argumentos y pedidos reiterados, finalmente acepta.

El acuerdo es celebrado en el marco del procedimiento ritual llamado kistuska; ofrenda con hojas de coca: Invocan a la Pacha Mama: madre tierra, la Virgen

de Altagracia para que la fiesta se desarrolle sin contratiempo. Luego, acuerdan el monto pecuniario por trabajo, en estas relaciones no media la firma de contrato, a lo sumo aparece un recibo del adelanto, en la mayor parte de los casos predomina relaciones de confianza entre las partes contratantes.

Pactado el compromiso, el especialista presenta un listado de los insumos y materiales a ser utilizados en el anda, proporciona una colección de fotografías de cómo lució la Virgen en ocasiones anteriores para que logre formar una idea definida del trabajo a desarrollarse; de modo similar, los alferados o familiares aprovechan la oportunidad para mostrar fotografías de imágenes marianas en contextos similares, Virgen de Chapi, Virgen de Candelaria, Virgen del Carmen en Paucartambo entre otros, los cuáles ayudan a recrear, refrescar la imaginación, establecer un perfil de cómo quedará el anda; no obstante, en manos del imaginero sufrirá una serie de modificaciones hasta llegado el momento de la consecución del arte. Como epílogo del acuerdo, los alferados entregan ofrecen dones al especialista, destaca la t'inka: presente, contiene fruta, carne, dulces, moraya, productos altamente apreciados, denotan cercanía, familiaridad, hermandad, inclusión, muestra de buena voluntad; la finalidad, el especialista realice el trabajo con esmero, cariño y compromiso.

Al día siguiente y otros sucesivos, el especialista inicia las actividades, dispone de uno o dos colaboradores, en conjunto empeña esfuerzos, creatividad e imaginación para elaborar la nube a base de tules y a punta de alfiler; concluido la nube del anda, el alferado y miembros de la hermandad entran en acuerdo para el arreglo de los detalles finales, seguido, la nube adornan con angelitos para darle un aspecto sobrio y refinado.

Acabado la elaboración de la nube, la imagen es colocado al interior del anda; alferados, integrantes de la hermandad y pobladores presentes elevan oraciones, plegarias, ofrecen ofrendas florales, rosas, claveles, ilusiones, calas; encienden velas y encienden el sahumero con incienso, genera un ambiente de recogimiento y alegría interior. Al pie del anda colocan arreglos florales, incienso, agua bendita y un ramo de flores para bendecir, a los lados derecho e izquierdo, atriles con velas encendidas, incienso, bancas a modo de un cerco de seguridad.

6.2 NOVENA

Misas de animación del espíritu religioso o devoción pública para obtener una h concedida por la Virgen, tiene el propósito de pedir la intercesión de la Virgen de Altagracia ante el hacedor; en el terreno de la praxis religiosa, conducir la oración de los devotos, exaltar las virtudes divinas, imitarlas; si es posible, tocar su corazón, finalmente someterse a su voluntad. Los acontecimientos se inician en el mes de agosto luego de la costumbre bajada de la Virgen, concluye el treinta de setiembre. Las misas son contratados por los devotos: alferados de novena en la modalidad rezo, cantada, diaconada, santa comunión; más allá de las diferencias entre las misas, la novena es un acto de FE y renovación de los valores cristianos.

Los protagonistas son los integrantes del seno familiar, creyentes y practicantes fervorosos de la fe cristiana; con motivo en referencia, los

oferentes a la iglesia llevan velas, arreglos florales, rosas, claveles, gladiolos, calas, ilusiones en calidad de ofrenda.

El oficio religioso se realiza al pie del anda de la Virgen, en esta ocasión, el devoto de mayor jerarquía en el sistema de cargos llamado Jatun Alférez, recibe la bendición, el sacerdote por un instante al devoto permite ponerse debajo del manto de la imagen, acto que en la exégesis de los alferados tiene el propósito de recibir mayor protección y amparo de la Virgen; en otros términos, signo de privilegio por asumir el cargo con devoción. Luego, prosigue la misa, los diáconos dan lectura a las epístolas, destacan valores familiares y elevan oraciones. Al momento de la elevación del ofertorio ritual, en los exteriores de la iglesia se produce los estruendos de una colección de salvas de camaretazos de pólvora.

ORACIÓN A LA SANTÍSIMA VIRGEN DE ALTAGRACIA - I

Virgen Santísima de "ALTAGRACIA" Madre y Reyna de nuestro pueblo, aquí nos tienes humildemente postrados ante tu Prodigiosa imagen.

En ti ponemos toda nuestra esperanza, tú eres nuestra vida y consuelo.

Estando bajo tu sombra protectora y en tu maternal regazo, nada podemos temer.

Ayúdanos a nuestro trabajo y en todo lo que emprendemos para el bien de todos tus hijos "Ayavireños" y cúbrenos con tu divino manto para que podamos encontrar la Paz que necesitamos.

Anónimo.

ORACIÓN A LA SANTÍSIMA VIRGEN DE ALTAGRACIA - II

Oh! Gloriosa Virgen de Altagracia blanco lucero del cielo ejemplo de virtudes nuestro bien, nuestro modelo.

¡Oh! Gloriosa Virgen de Altagracia te rogamos con humildad que hagas crecer entre nosotros y en nuestros hogares la fe, la esperanza y el AMOR, pide y ruega por nosotros.

¡Oh! Virgen de Altagracia luminaria de los ayavireños, emocionados te proclaman reverentes, eres reina resplandeciente que limpia todos los pecados por la gracia del señor.

ORACIÓN A LA SANTÍSIMA VIRGEN DE ALTAGRACIA - III

“Madre reina de Altagracia, no son mis labios, es mi corazón el que habla, ahora que está cerca del tuyo, rogándote le miras a los ojos tuyos, que inspiran ternura, prodigan cariño.

¡Madre mía! Mira mi pobre corazón y lee en él, los nombres y seres queridos para mí, escribe en sus fibras como cosas mías bendícelos señora.

Yo te pido por los míos, por aquellos que tú me has dado, por aquellos que me has unido con dulces, fortísimos y eternos lazos, yo te pido por todos ellos, hazlos puros, hazlos santos; escríbelos también en tu corazón de Madre, juntamente con el mío.

Escríbelos ¡Madre mía! “Para que la tribulación, ni el tiempo ni la misma los borren jamás de tu corazón adorable, no permitas que el hielo del olvido de la indiferencia tenga jamás entrada en sus corazones.

Tú sabes cuáles son estos nombres queridos, a ellos, al mío, únete, átanos, enlázanos para en ti y por ti, unidos lo estén en la eternidad”
AMEN.

ASPROMEL: Lima 1999

ORACIÓN A LA SANTÍSIMA VIRGEN DE ALTAGRACIA PATRONA DE AYAVIRI - IV

¡Dios te Salve María de Altagracia Reina del Cielo y de la Tierra, de los Ángeles y de los hombres; de los vivos y difuntos.

Como Madre de gracia, eres Madre de los justos; como Madre de misericordia eres Madre de los pecadores.

Eres nuestra vida porque nos proporcionaste la vida de la gracia dándonos a luz como tantos dolores al pie de la Cruz en el Calvario: y en memoria de las tres horas que sufrió tu Divino Hijo, te ruego escuches nuestras súplicas y nos alcances lo que pedimos.

Virgen Santísima de Altagracia recurrimos a Ti en nuestras desgracias y clamores, sólo Tu Madre del amor hermoso y de la esperanza, solo tú Reina y señora de Altagracia eres la destinada y escogida por el Altísimo para enjugar nuestro llanto.

A Ti Sra. venimos llenos de confianza y dignaos mirarnos compasiva e inclinar hacia nosotros tus ojos de misericordia.

Madre Amorosa. Tú la única abogada que nos defiende de todos los enemigos visibles e invisibles y tomas en piedad la justicia de Dios.

Y el más grande favor que te vengo a pedir en éste día que acaso será el último de mi vida, es que cuando salga de este mundo, no me abandones y muéstrame a Jesús, no como a Juez severo, sino como el hijo Fruto Bendito de tu vientre. O piadosa Virgen de Altagracia. Para entonces, te invoco con todo mi corazón me asistas en este trance amargo de la muerte, aplicándome en este último instante tus poderosos méritos y los infinitos de la sangre preciosa de Jesús y consigas hacerme digno de la eterna felicidad que tiene prometido a sus escogidos y cuando yo expire, O Madre bendita recibe mi alma en tus manos y mientras viva obtenme la gracia de encomendarme siempre a ti.

Te ruego Madre mía por mis seres queridos y amparándolos en todos los momentos de su vida y alcánzales las gracias que necesitan.

Y vos Oh amado Niño Jesús os amo con todo mi corazón y con todas las fuerzas de mi alma; a voz recurro y suplico que por Vuestra Madre, Santísima Virgen de Altagracia me socorráis en mis aflicciones y espero con confianza obtener lo que os pido y hacerme la gracia Oh Divino niño de poseeros eternamente en el cielo con vuestra amada madre y adorados allí eternamente con los Ángeles. Amen.

ASPROMEL: Lima, 2001

A ti venimos. Señora de Altagracia,
Ayaviri entero te reza en su oración,
te está diciendo que eres nuestra Madre,
que cada hijo te da su corazón.

Tu imagen, Madre, es muy hermosa,
tu rostro bello es una flor,
mas el tesoro que nos ofreces,
no está en tu imagen, está en tu amor.

Cuando nacimos, tu gran ternura,
desde la cuna nos acogió,
en nuestra muerte queremos Madre,
en tu regazo, hallar a Dios
Aunque tus hijos se vayan lejos,
jamás reniegan de tu calor,
tú sabes, Madre, que te recuerdan
en la alegría y en el dolor.

A hombros vienes como una Reina
entre cantares como mujer
y Dios te mira como su madre
como Ayaviri te quiere ver.

Cofradía Virgen de Alta Gracia - Lima 2012

ORACIÓN

¡Oh señora y Madre Nuestra! A ti nos acogemos y a ti ponemos toda nuestra Confianza Gracias Señora y Madre Nuestra, porque nos has Permitido venir a tu Santuario. Bendice nuestras vidas, guía a nuestra familia; Protege a los niños, libra a los jóvenes de todos los Vicios, auxilia a los ancianos, da pan a los pobres, Concede vivienda y trabajo a quienes no lo tienen Concede buenas cosechas a los agricultores, santifica a Los esposos, da discernimiento a los novios, concede Sabiduría a los maestros y estudiantes, Ilumina a Nuestras autoridades, guía a los choferes y viajeros. Aleja de nosotros toda calamidad y desgracia ¡Madre amorosa recíbenos a tus pies Como a tus hijos! Viva la virgen de Alta Gracia, Gloriosa y Bendita Míranos con compasión no nos dejes Madre Mía. Que tu bendición nos acompañe Hoy y siempre.- Amen.

Cofradía Virgen de Alta Gracia – Lima, setiembre 2014

Al momento del ofertorio, los oferentes presentan la ofrenda ofrecida por la cónyuge del devoto, consta de un altar, provisto de mantel bordado con motivos florísticos, además, la Biblia, miniaturas de animales que crían en la unidad doméstica, corderos, toritos, porciones de productos que cultivan, explotan y transforman, papa, isaño, olluco, quinua, cebada, pan, leche, queso, vellones de lana, agua, los cuáles son bendecidos por el sacerdote.

Concluido la misa, los oferentes colocan las ofrendas florales al pie del anda de la Virgen, seguido.retiran la ofrenda para llevarlo al hogar del alferado, guardarlo como objeto sagrado, en oportunidades posteriores utilizar con fines propiciatorios, lleguen las lluvias, aumente la producción del ganado, evitar que lleguen calamidades e infortunios. El agua bendita es altamente apreciado, los devotos y fieles llevan algunas cantidades a sus hogares para utilizado en la chacra con el fin que mejore las cementseras, los cultivos; ahuyente las

granizadas, en otros casos para utilizarlo en el tratamiento de síndromes culturales, empacho, cogida del gintil, enfermedades orgánicas, fiebre, dolor de estómago, mareos, dolor de cabeza, golpes, contusiones, hemorragias superficiales a causa de heridas sangrantes entre otros.

Finalmente, los oferentes y el entorno inmediato conformado por la parentela, amistades se dirigen al lugar donde se realizará la recepción que ofrece el del cargo, en su hogar o en lugar público destinado para tal fin; en la presente oportunidad al inicio de la actividad social, realizan nuevamente el rito del quintu: ofrenda con hojas de coca, seguido, sirven bocaditos a base de queso fresco, carne, aceitunas, también, empanadas, tajadas de torta, pasteles, dulces, de aperitivo, ponches a base de coco y leche, guinda; como plato de fondo, kankacho: carne de cordero asado al horno, al cierre, vino, pisco y cerveza a libre discreción.

6.3 EL MUNDO FENICIO

Ayaviri en la actualidad dispone de un nivel de integración mediano al mercado y la sociedad nacional, cuenta con carretera asfaltada, línea de vía férrea, medios de comunicación masiva, televisoras, emisoras. En el ámbito de las representaciones, mentalidades, el mundo de lo sagrado, la praxis religiosa y la tradición se muestra vital y gratificante.

En tiempos de fiesta patronal, la actividad productiva y comercial acelera el ritmo y el latido del cuerpo social, los pobladores de Melgar se hallan bullentes, son alentados por el mayor nivel de integración a las ciudades de Arequipa y el

Cusco, los polos de desarrollo intermedio, Juliaca, Sicuani, distritos, centros poblados y comunidades campesinas.

Entre las prácticas culturales y religiosas, la fiesta patronal constituye el núcleo de la religiosidad popular, genera nuevos espacios de interacción a través de la promoción de ferias comerciales y ganaderas, los cuáles se orientan a movilizar recursos económicos, sociales, mostrar avances en la transferencia de tecnología, la apertura de mercados para productos locales con valor agregado. También, afianza añejas relaciones de gentes que regresan al pueblo tras años de retorno; en otros casos, reiteran las relaciones presentes al amparo de las bendiciones de la virgen. Por ejemplo, la feria ganadera constituye uno de los espacios de reconocimiento social de las personas que se dedican a la actividad ganadera, en esta ocasión, llevan a sus mejores ejemplares y sementales al concurso y exhibición de ganado a fin de obtener premios y reconocimiento de la autoridad; igualmente, con motivo de la ocasión, desarrollan vínculos con ganaderos de realidades conexas y distantes. En suma, nos hallamos frente a un espacio social donde es posible hallar una multiplicidad de imágenes, rostros diversos, actividades múltiples que activan, avivan y recrean las relaciones sociales.

Productores y consumidores en la fiesta patronal hallan una ocasión para expresar la mayores de las alegrías; la manera cómo viven la fiesta religiosa y comercial guarda relación con el estamento social al que se adscriben; en Ayaviri unos se auto perciben como mistis, otros cholos y indígenas, clasificación basada en criterios culturales y étnicos.

Los mistis: En otrora constituyeron el centro del poder económico, social y simbólico, estuvieron hondamente articulados a la actividad ganadera, socialmente conformado por hacendados, medianos propietarios y étnicamente diferenciados, en general contaban con educación formal y vínculos con los poderes regionales, el espacio social mayor, Sicuani, Arequipa, Cusco, Lima. En la actualidad, gran parte no vive en Ayaviri, migraron en distintas direcciones a lo largo del territorio nacional, principalmente en el sur andino y en las urbes más importantes; no obstante, mantienen vivos vínculos sociales y culturales a través de los clubes provinciales. Quienes se arraigaron en Ayaviri, se convirtieron en pobladores ciudadanos, en algunos casos perdieron la prestancia, el poder social, económico y político de antaño, no lograron agudizar sensibilidad para seguir las tendencias y trayectoria de país. La liquidación de la haciendas, dación de la reforma agraria, conformación de cooperativas de producción y la insurgencia del poder campesino terminaron por envolverlos hasta convertirlos en los sectores periféricos del actual rostro social.

No obstante la pérdida paulatina del control social político y económico de los mistis, este sector social disminuido, ha encontrado en el aparato público un espacio para acceder al poder político; gran parte se desempeñan como funcionarios en los distintos niveles de la burocracia estatal, al mismo tiempo, mantienen estrechas relaciones con la actividad agropecuaria, persisten como pequeños propietarios, comerciantes, el cual permite obtener adicionales recursos disponibles. Sin embargo, las diferencias entre mistis, cholos o aculturados e indígenas, tiene un sustrato cultural y étnico. En el ámbito de las relaciones, en la actualidad las diferencias son poco evidentes; tal es el nivel

de integración, yuxtaposición, sincretismo, simbiosis, asimilación e interconexión, que las fronteras se diluyeron, todos parecen haber bebido el agua de un mismo pozo.

Runas o indígenas: Proviene del área rural, son étnicamente diferenciados, están estrechamente ligados al manejo del recurso tierra, su participación en la fiesta patronal orilla en el concierto de los festejos. En la feria comercial están presentes como consumidores, compran ropa, artículos y enseres considerados novedosos, el dispendio en borrachera aparece como un signo distintivo. Los recursos disponibles para el gasto provienen de la venta de ganado vacuno en pie, es decir vivo; entretanto, los recursos monetarios que obtienen por la venta de leche, queso, carne de corderos o camélidos están destinados a garantizar la reproducción social de los miembros de la familia y la unidad doméstica.

El campesino para los tiempos de fiesta ahorra recursos con antelación, son resultado del sacrificio y trabajo permanente, el “sudor de la frente”, por ello en esta ocasión los gastos tienen significado profundo, están impregnados de cariño, ternura, por este motivo aparecen como una constante en las conversaciones con amistades, en el seno del hogar, además, para mostrar que son capaces de formar parte de una colectividad mayor a la que pertenecen.

Cholos o mosos: Categoría social, describe a los descendientes de indígenas que lograron asimilarse a los valores de la sociedad dominante, en otros términos, en el marco del proceso de aculturación; es decir, apropiarse de medios de la cultura mayor, los mistis, destaca la escritura en reemplazo de

sus ancestrales dispositivos de registro y memoria, el relato oral, cuento, encantos y el mito. Entre los cholos y mosos hay de dos clases:

Los que integran los elementos foráneos sin perder sus características tradicionales y los que adoptan elementos foráneos que terminan eliminando los valores fundamentales de las tradiciones, se dejan absorber por los modelos y valores de la sociedad dominante.

Los ayavireños urbanos considerados cholos se mueven en ambos registros, gracias a su iniciativa, capacidad personal y colectiva; en la provincia de Melgar se han hecho del poder económico, social y político a través de dos vías, insertándose al aparato del Estado como funcionarios públicos, reemplazando a la antigua burocracia estatal mestiza entronizada en el poder local; de otro lado, a partir de la iniciativa, el esfuerzo individual y empresarial.

En la actualidad, cholos e indígenas configuran el rostro social preponderante de Ayaviri, son la principal fuente de vitalidad y diversidad cultural, el pueblo mestizo de antaño parece haber diluido su impronta.

De regreso a la escena social, calles y plazas de Ayaviri se colman con puestos dedicados a la actividad del comercio. En la semana previa a la fiesta patronal, el comercio informal se hace formal al amparo de las autoridades, el bullicio y la curiosidad de los consumidores. Niños, jóvenes, mujeres, varones de todas las edades son una constante, dan colorido a la fiesta patronal.

Sin embargo, detrás de la algarabía, el color, calor y sabor de la fiesta es posible observar el mundo real y silencioso de los niños, en particular de los hijos de comerciantes, estos son virtualmente abandonados en sus casas, se hallan al cuidado de hermanos menores, entretanto, los padres se encuentran en los puestos de venta en plazas y calles del pueblo; en otros casos, los niños forman parte del paisaje festivo a lado de sus padres, asumen responsabilidades como celosos guardianes de la mercadería y diligentes aprendices del negocio.

Los comerciantes de esta parte del altiplano se caracterizan por la audacia, sagacidad y paciencia para los negocios; aprovechan la emoción, el interés de los consumidores, pretenden lograr el mayor beneficio, observándose un acentuado materialismo el cual se hace notorio e incrementa si la persona se halla en proceso de consolidar su economía; entretanto, para los consumidores, la fiesta patronal abre la oportunidad de satisfacer el ojo curioso con novedades que trae la feria, el disfrute de delicadeces relacionadas con el gusto y demás sentidos, en otros casos simplemente para vagabundear.

En tiempos de fiesta Ayaviri en el ojo extraño parece estar tomado por los comerciantes, destacan los toldos y el gentío que abarrota calles y plazas, la imagen es el de una toma simbólica del mundo profano, en medio, aparece el espacio sagrado con altares, bosque y la imponente iglesia del pueblo.

La feria comercial presenta espacios diferenciados que reproducen las distancias sociales, el poder económico, la línea de actividad al que se dedican, unos venden ropa, artefactos, expenden comida y bebida prestan servicio de

esparcimiento, los cuáles en conjunto resultan de la acción privada y la supervisión de la comisión de festejos de la municipalidad provincial. Otros, lo constituyen los consumidores y productores de las realizaciones festivas, participan gentes de todos los sectores sociales y arraigos culturales del sur andino, el prestigio y la riqueza cultural de la festividad del ocho de setiembre. La magnanimidad de la Virgen de Altagracia constituye el mayor atractivo; con razón o sin ella, en algunos sectores no favorecidos y en particular en tiempos de infortunio, consideran a la Virgen, madre de foráneos y madrastra de los ayavireños; no obstante, los pobladores reiteran adhesiones con ardor sagrado.

En el presente contexto, la plaza principal se halla colmada de caravanas de comerciantes provenientes de las regiones del Cusco, Arequipa, expenden aguardiente, productos relacionados con la actividad ganadera, también quioscos y toldos dedicados a la diversión y recreación, juegos de tiro al blanco, títeres, fútbol de mesa, juegos electrónicos entre otros.

En las calles adyacentes a la plaza principal se hallan vendedoras de artículos de pan llevar, herramientas de labranza, implementos para la actividad agropecuaria, espacios concurridos por personas dedicadas a las actividades del campo y a quienes tienen relativa capacidad de compra; entretanto, en la zona periférica de la feria se concentran vendedores de menores recursos económicos, ofrecen menaje de cocina de arcilla cocida y manufactura rústica, tienen una clientela empobrecida con poca capacidad de compra; sin embargo, todos en conjunto otorgan a la fiesta un paisaje social colorido y multicolor.

De modo análogo, en plazas contiguas a la plaza principal los quioscos y caravancheles dedicados a la atención en comida y bebida se hallan colmados de gentes provenientes de otros lugares, por lo general de los distritos que conforman la provincia de Melga, por tal razón estos espacios constituyen los lugares privilegiados de foráneos y personas que tienen una estadía transitoria es decir están de paso; en otros casos por lugareños que llegan tras años de ausencia y cuyos vínculos sociales se diluyeron por el paso el tiempo, sin embargo los referidos espacios son usados como una vitrina para ser reconocidos; seguido, renovar y reiterar lazos con las gentes que aún los guardan en su memoria gracias a su propia presencia o el recuerdo de los antepasados. Los espacios sociales de los quioscos y caravancheles en la fiesta patronal logran transformarse; pasan a constituir el espacio de la tertulia, borrachera, murmullo y chisme, seguido, de reencuentro y reafirmación de vínculos con coetáneos.

La concurrencia a los espacios públicos durante el día es variado e intermitente, se halla signado por la rutina de la actividad comercial. En la noche, el ambiente se agita, calles y plazas son virtualmente tomadas por personas de todas las edades y sectores de la sociedad, predomina el juego, la diversión y bohemia. En contraste, pocos asisten a los actos religiosos con motivo de las misa de novena.

En medio del tumulto y bullicio la vida agitada sigue un sinfín de cursos y trayectorias, por el transitan los grupos sociales que conforman el cuerpo social, destacan parejas recién constituidas, los bebés y niños en edad escolar atestan los quioscos dedicados al juego y la diversión, entretanto, jóvenes y

mozas en edad núbil se entregan con ardor sagrado al flirteo, en el, predomina el gesto sobre la palabra; por su parte, los adultos reiteran fidelidad a la bohemia; al mismo tiempo, existe espacio para quienes ven la fiesta patronal como un acto religioso y de FE por lo general constituido por personas ligada a las hermandades y cofradías, avanzada social de la iglesia.

7. ESPACIO SAGRADO Y TIEMPO FESTIVO

7.1 FECHA: SEIS DE SETIEMBRE

7.1.1 Bosquero y Altareros

Devoto del cargo del Bosque. Manda a erigir el bosque, espacio ritual de celebración cristiana, entre los altares, el de mayor jerarquía en el sistema de cargos, simboliza el espíritu religioso de las poblaciones de la cabecera de selva alta. Devotos del cargo Altarero. Manda a construir el altar. El altar constituye el espacio de celebración, oración y devoción de la fe del pueblo, simboliza el espíritu religioso, fervor cristiano y católico de las poblaciones cordilleranas. Los altares en la parte superior y visible están adornados con qollis: arbustos que crecen en ecosistemas de altura, en el contexto festivo y al interior del espacio que ocupan tienen dos registros, uno profano y otro sagrado. En el altar se desarrollan rituales y honran a la Virgen de Altagracia; también, celebran fiesta profana, los festejos y atenciones se inician el día seis de setiembre y culmina el día nueve del mismo mes.

Los devotos del cargo a partir del momento que reciben el cargo de alferado desarrollan estrategias y acciones conducentes para conseguir recursos

económicos y sociales, costear los gastos que demanda el cargo, para tal efecto, duplican esfuerzos, ahorran, activan y movilizan redes sociales, parientes, compadres, ahijados, socios, vecinos y personas con quienes mantienen vínculos sociales; además, exhiben y ponen en prueba su activo personal, imaginación, creatividad, responsabilidad, capacidad de interlocución para conseguir los recursos monetarios, sociales y humanos; acondicionar los pormenores para hacer realidad la construcción del altar, atender a los visitantes durante los días de fiesta y lo planificado llegue a buen término. Sin embargo destacamos que pareja de esposos recibe el cargo a título de la familia, pero a menudo, gastos y empeños rebasan el esfuerzo individual, por ello pasa a constituir un asunto colectivo que por lo general involucra a la parentela; además una ocasión para poner a prueba la capacidad de respuesta, la inventiva, imaginación; más aún, poner al filo el prestigio familiar y soporte económico.

7.1.2 Bosquero y Altareros - Construcción de Altares y Bosque

Los devotos (altareros y bosquero), con anticipación de varios meses o semanas inician la búsqueda del maestro o alarife: imaginero de la religiosidad e ingeniería popular para la construcción de los altares. La participación del especialista es signo de garantía de la belleza y atractivo de los altares y el bosque; para garantizar la participación, los alferados recurren al ruego de servicios. Dada la especificidad de los conocimientos y detalles que impone la construcción de los altares, el concurso del especialista es disputado por los devotos, para tal efecto, toman en consideración la experiencia, refinamiento, buen gusto, arte y sensibilidad.

Establecido la participación del especialista, invitan a la casa del devoto del cargo, llegado el momento, la conversación parte de asuntos cotidianos y otros relacionados con la fiesta, seguido, el alferado expresa el deseo de contar con la colaboración del maestro, el especialista responde con evasivas, hace de rogar, finalmente acepta la propuesta. A partir del consentimiento, ambos se convierten en una misma persona, forman una diada, empeñan tiempo e imaginación en la planificación y ejecución del más mínimo detalle de la organización, estrategia, pormenores, disponibilidad de material, palos, sogas, tablas, tolderas; de no tener los materiales en la casa, ven la forma de agenciarse, vía préstamo, alquiler o compra. Luego de las conversaciones y acuerdos entre las partes, el maestro presenta un listado del material para la construcción del altar.

El acuerdo entre alferado y el especialista o maestro es refrendado con el rito del kintu: ofrenda con hojas de coca, de por medio, un adelanto monetario. La entrega de dinero (propina) en la interpretación de los actores, no constituye un pago, sino una gentileza por la construcción del altar. El alferado, como muestra de agradecimiento ofrece el don denominado t'inka: presente o regalo en especies: carne, pierna de cordero, moraya, atenciones en comida y bebida, en algunos casos dinero. La t'inka es ofrecido cuando existen relaciones asimétricas entre el alferado y maestro; en caso de relaciones igualitarias, el don logra transformarse, tiene por nombre sumaq sonqho: corazón magnánimo; no se trata solo del cambio de nombre, sino del contenido y significado de las relaciones entre los hombres. El don es ofrecido a las personas con quienes mantiene parentesco ficticio o putativo, compadres,

comadres, comparte intensa comunicación, carga afectiva y emocional, identifican o pertenecen al mismo estamento social o por lo menos se consideran pares; defienden similares intereses sociales y manejan casi del mismo modo los códigos de la cultura.

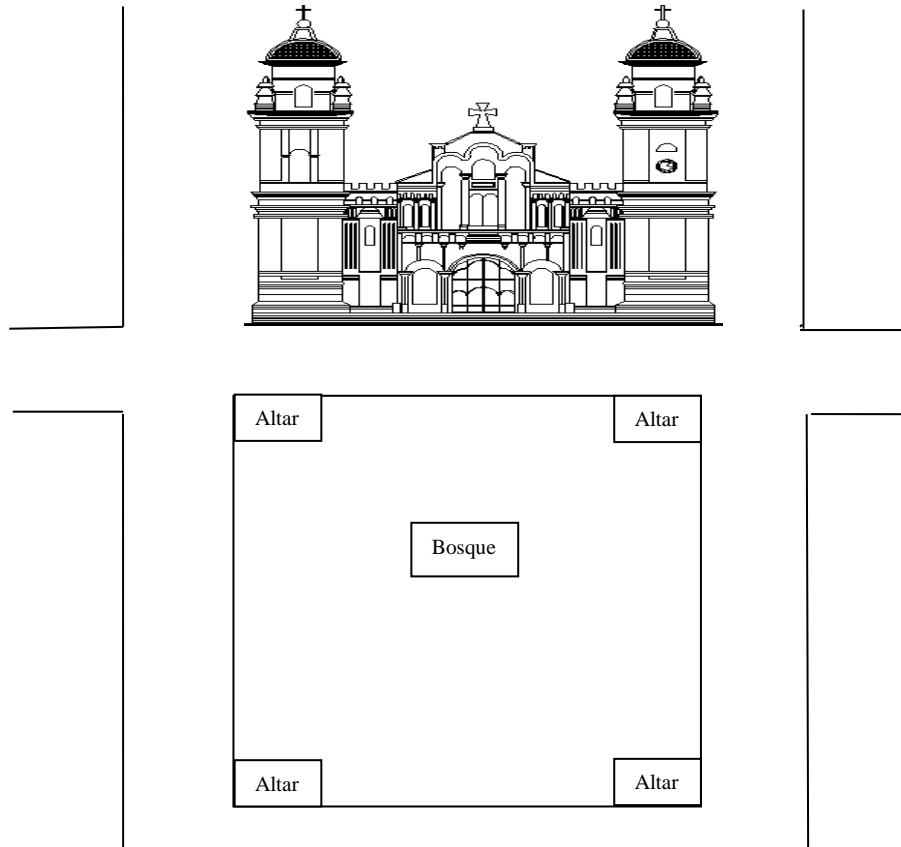
Los devotos del altar y el bosque con meses de anticipación emprenden acciones para conseguir la imagen de la Virgen, corona, ornamentos religiosos, telas, grecas, adornos para el altar. La forma de hacerse de los objetos sagrados se realiza en el marco de las pautas culturales, forma parte de los compromisos entre los pasantes y entrantes en el cargo, entre el alferado que pasa el cargo y el mosoq alferado: devoto entrante. Otra forma es a través del ruego de servicios a ex alferados, como última alterbativa adquieren en el mercado. Los devotos muestran preferencia por las imágenes y objetos de mayor antigüedad, atribuyen originalidad y estar estrechamente ligado con las tradiciones auténticas del pueblo, cargados de la FE, emoción y pasión de los devotos del cargo y el pueblo.

El día seis de setiembre a tempranas horas del día en la casa de los altareros y el bosquero, los devotos del cargo, junto a los alarifes, disponen y cuidan de los detalles para la construcción de los altares que simultáneamente se erigirán, estos son: materiales, medios de transporte, camiones, triciclos, atados que contienen la parafernalia ritual y ceremonial.

Altareros y bosquero se dirigen a la plaza principal, se ubican de acuerdo a la jerarquía de los cargos. Los espacios para la construcción de los altares y bosque son fijos e inamovibles. Los altares se erigen en cada una de las cuatro

esquinas de la plaza principal a cargo de los devotos llamados altareros; además un altar en medio de los dos altares que se ubican en la parte anterior, el mismo que se encuentra enfrente de la iglesia y mira hacia esta, el altar en mención tiene por nombre bosque y encuentra a cargo del devoto llamado bosquero.

DISPOSICIÓN ESPACIAL DEL BOSQUE Y ALTARES



Los altares guardan jerarquía I, II, III, IV, siguen la orientación contraria al sentido de las agujas del reloj, están dispuestos de modo que los altares dispuestos en la parte anterior y posterior se miran entre sí, formando un cuadrilátero, los altares ubicados en la parte posterior miran hacia la iglesia y los altares ubicados en la parte anterior, están de espaldas al frontis de la iglesia y miran hacia los otros altares.

Instalados en el lugar, descargan materiales y herramientas, palos de eucalipto de gran tamaño y otros medianos, tablas, cintas, cuñas, rieles, tolderas, sogas, lazos, clavos, martillo, barreno, escalera.

La construcción se inicia con el kintu: ofrenda de hojas de coca, luego invocan los favores de la Pacha Mama y las bendiciones de la Virgen de Altagracia, Apus y númenes de pequeña jerarquía, el acto concluye con la ch'alla: bendición, asperjar vino o licor como signo de buen augurio.

Alarife y kusillos: jóvenes prestos, hacendosos y diligentes tienen la función de asistentes y colaboradores, trazan el espacio que ocupará el altar; la composición del altar presenta forma de trapecio, para tal efecto, colocan rieles a lo largo del perímetro, sirve de soporte de la estructura, en las esquinas de la parte posterior plantan palos de tamaño grande en número de cuatro y en la parte anterior de tamaño mediano en número de dos. Los parantes (postes de madera) son unidos por palos, cintas, tienen forma de X, luego, son clavados y asegurados con cuñas de madera, amarre de sogas, la parte posterior, cruzado de tablas a todo lo largo y nuevamente sujetado por sogas; el amarre de las sogas es todo un arte, está dado por un sistema de anudamientos que garantiza la fortaleza de la construcción del altar.

Concluido la estructura del altar, los palos que están en la parte posterior y anterior son adornados con ramas de kolli, arbusto de zonas frías, punas, añade, banderitas peruanas como símbolo de fiesta.

De los palos dispuestos en la parte posterior de la estructura del altar, tiran sogas que van hasta los palos en la parte anterior, el objetivo es sujetar y dar consistencia al perímetro. De la misma estructura y lugar tiran cuatro lazos de arriero de gran tamaño hasta la parte anterior, sirven de soporte para el falso techo, además soportan el peso de la toldera que es un techo desmontable. Seguido, la estructura del altar es forrada con tolderas, sujetado con hilo de pabilo de algodón, para tal efecto, utilizan agujas de arriero.

La construcción del bosque y los altares se realiza en ambiente de alegría y entusiasmo, entretanto, las bromas y chascarro van y vienen. El altarero a fin que el trabajo se realice con voluntad expresa cariño prestando atenciones a los servidores, para tal fin ordena servir bebidas calientes, ponches, te piteado: te con aguardiente o infusión a base hierbas mezclado con licor de preferencia pisco para entusiasmar el trabajo del alarife y los k'usillos, también para aplacar el frío. Cuando llega el sol cambia de bebida, sirven cerveza; concluido parte del trabajo, regresan el devoto junto a los especialistas o maestros regresa a casa, en él prestarán atenciones en comida.

En horas de la tarde, realizan los acabados del altar, tarea femenina, a cargo de la esposa del alferado o una persona de entera confianza, tías, sobrinas, ahijadas, comadres en virtud que atribuyen gusto delicado y refinado: La responsable tiene un grupo de colaboradoras, conformado por la parentela, amistades del entorno familiar, predominan jóvenes solteras, también están presentes muchachos que hacen las tareas difíciles; forran el altar con telas blancas, de colores suaves, en otros casos predomina colores intensos, dependiendo de las tendencias de la moda, refinamiento del gusto; las telas

son sujetados a las toderas con puntadas de hilo, alfiler, cuidan el mínimo detalle en la composición.

Las paredes laterales y el fondo son adornados con cuadros con motivos religiosos. En la pared del fondo y parte superior, colocan la imagen de Cristo en la última cena, más abajo, la Virgen María, Virgen de Candelaria, Virgen de Chapi, Virgen de Copacabana; en las paredes laterales cuadros con imágenes del Señor de Huanca, San Pedro, San Pablo, San Antonio de Padua, Sagrado Corazón de Jesús, Dios bendiga nuestro Hogar, Dios bendiga nuestra familia; de fondo, rosas, claveles, calas, geranio, gladiolos, ilusiones, mariposas, corazones, angelitos.

El altar visto al frente a los ojos, dispone de un falso techo, tiene forma de plano inclinado, los extremos de las paredes laterales están unidos por arcos: faja adornada con cintillo multicolor, grecas. De los arcos cuelgan adornos en miniatura, artesanía en platería, arcilla, metal, monedas de plata de sol antiguo, nueve décimos, soles y centavos.

En los arcos se identificaron los siguientes objetos de miniatura, unos de manufactura de fábrica, otros, artesanía; personajes: danzantes de qanchi: indígenas de procedencia cusqueña, varones como mujeres; torero español, indígenas con traje típico, ukumari: oso de anteojos, laceadores. Animales: toro, achoqhalla: comadreja, llama, pollo, gato, pavo real, elefante. Frutas: manzana, freza, naranja, plátano. Objetos: vajilla de cocina, cuchillo, tenedor, cuchara, espátula, satén, ollas, platos, jarra, charola, tortera, abridor, colador, lechera, balde, asadera. Prendas de vestir: sombrero, montera de torero,

chullo, warakas, monteras: prensas de cabeza de k'ajcha danza de pastores de la provincia de Melgar, chuspa: bolso, ojotas, bota de papá Noel. Instrumentos musicales: zamponas, pinquillo, guitarra. Objetos diversos y pertenencias: casa, balsa, canasta, bolsas de depósito, campana, bolas, cofre, peine, conservas, pizzas, gelatina, hielera, árbol de navidad.

En el altar, las columnas dispuestas en la parte anterior está forrado y adornado con motivos cristianos, espíritu santo, paloma, cáliz, cruz cristiana, por lo general hechos en papel oropel con la técnica del plegado del papel, conocido como el arte del origami.

Al fondo del altar, en la parte del medio y debajo el imponente cuadro Cristo en la Última Cena; un poco más abajo construyen un altillo para colocar a la imagen de la Virgen de Altagracia que por se observará en medio de la nube, trabajo de imaginería y elevada elaboración. La nube es confeccionado con telas de tul, seda y a punto de alfiler. Debajo de la imagen colocan arreglos florales dispuestos en llamativos floreros, predominan las flores naturales, rosas, claveles, calas, ilusión, lirios, vara de San José; a un lado se hallan candelabros que llevan velas labrados en pan de oro, velas, incensario, agua bendita y un ramo de claveles para asperjar el agua bendita.

Al interior del altar y a lo largo del perímetro colocan sillas y bancas, el piso con tolderas de lana de camélidos (llama) y tejido en telar, utilizado de alfombra; contiguo al altar erigen un pequeño quiosco para la guardianía, durante el día es utilizado como despensa.

7.1.3 Bosquero

Devoto, como parte del compromiso del cargo manda a erigir el bosque. El bosque es el espacio sagrado y de celebración ritual de mayor jerarquía, representa el espíritu religioso, fervor cristiano y católico de las poblaciones amazónicas de selva alta; en la jerarquía de cargos tiene mayor prestigio que los altares, su disposición espacial lo reitera, se encuentra enfrente de la iglesia, al mismo tiempo, guarda relación predominante con los altares, su composición es elaborada, la construcción demanda mayores costos pecuniarios.

El bosque, en su estructura constructiva básica es semejante al altar, lo distingue una estructura adicional que se halla en la parte posterior, además, en términos espaciales e más amplio; tiene forma de escalones a semejanza de una montaña, en la cima, elaboran una plataforma, sobre el arman nuevamente una pequeña estructura en forma de gruta, al fondo, en la parte posterior del bosque erigen una empalizada de carrizo que delimita el territorio del bosque.

La composición del bosque guarda líneas de continuidad con el altar, las ramas de qolli y banderitas peruanas que adornan los postes que dan soporte a la estructura del altar, los detalles de la decoración se mantienen; en cambio las estructuras adicionales es cubierto por ramas de arbustos procedentes de la montaña, dando un aspecto de selva ubérrima, de las ramas de los arboles cuelgan, líquenes, helechos a semejanza del bosque alto, húmedo y nuboso, del mismo que emanan frutas verdes, racimos de plátanos, naranja, manzana, durazno, blanquillos, piña, papaya, pera de agua, capulíes, granada, granadilla,

pacay, plantas medicinales: corteza de sangre de grado, los cuáles con el transcurso de los días de fiesta maduran, en su oportunidad serán obsequiados al pueblo el día en que desarmen y dismantelen los altares. En el bosque se advierte la presencia de animales vivos: monos, oso hormiguero, armadillo, aves: loros, papagayos, los animales provienen de la provincia de Sandia cuyo territorio tiene ecosistemas de selva alta y bosques de neblina.

En la parte lateral y posterior del bosque se encuentra asentada a más de una familia de chunchos: habitantes de la selva, “salvajes”, y otra de q’anchis: indígenas de procedencia cusqueña, asociados a los pobladores de la provincia de Canchis cuya capital provincia es Sicuani. Los indígenas construyen chozas, hacen chacra para la siembra de habas, maíz, cebada, papa, erigen ast’anas: chosas provisionales para cuidar las cementeras; así, el paisaje rural está regado de instrumentos de labranza, segaderas, chaquitacla: arado de pie, raucana: arado de mano. De otro lado, se puede obser a los q’anchis en el desarrollo de actividades cotidianas, ejecutan música con pinquillos y tambores, predomina el ritmo de melodías de tono duro y triste y otras veces melodías dulces y alegres, llamando la atención de propios y extraños; sin embargo en medio de la música, el bullicio propio de la fiesta, las imágenes rurales tienen a diluirse hasta desaparecer de la escena.

Los devotos del cargo, empeñan esfuerzo y creatividad en la construcción y arreglos del bosque, entran en franca competencia por la supremacía de prestigio; la obra quede inscrito en la memoria colectiva y el comentario bucólico de la gente. La presentación de las obras de imaginería e ingeniería popular, revelan, sensibilidad, refinamiento y distancia social; así lo más

importante para los pobladores es el lenguaje de la imagen toda vez que se halla preñado de rico y profundo significado; contiene una colección de mensajes subyacentes que pueden ser leídos con los registros intersubjetivos, es decir, la emoción, el cariño, la ternura y el corazón.

La disposición espacial de los altares y el bosque guardan estrecha relación con el sistema de oposiciones binarias, principio reiterado en el sistema de cargos. En otrora, el área urbana de Ayaviri logró conformarse a partir de parcialidades: Condormilla y Unasuyu; actualmente convertidas en comunidades campesinas; sobre esta se han erigido los barrios que conforman la vigente distribución del espacio urbano y social.

Condormilla está asociado con el espacio de arriba y Umasuyu con el espacio de abajo, dando lugar a la existencia de barrios de arriba y abajo, los cuáles se han subdividido en innumerables barrios, no obstante esta superposición, a nivel general persiste la bipartición, el cual se manifiesta en la fiesta patronal. El sistema de bipartición, se subdivide dando lugar a la cuatripartición, expresado en los cuatro altares, el bosque se halla asociado a la tripartición del espacio y tiempo; el intermedio o centro en clara alusión a las nociones caypi: aquí, chaqaypi: allá y ukupi: adentro, en el centro.

Los cargos de altarero y bosquero están adscritos al sistema de oposiciones, los barrios se asocian; luego, añaden criterios de parentesco y residencia; es decir, el devoto toma el cargo del altar teniendo en cuenta el barrio donde reside o donde se halla involucrado en una cadena de obligaciones; es decir forman parte de una red de familiares, los cuáles entre sus miembros transfieren el cargo; inicia el padre, pasa por los hijos, concluye con el menor

de los hijos siempre y cuando estén articulados a la actividad productiva, dispongan de ingresos; caso contrario, los padres asumen los gastos de los hijos que toman el cargo cuando no disponen de recursos para afrontar los gastos que demanda el cargo; concluido la cadena de los cargos al interior de la red familiar, el cargo es transferido a otra red familiar del mismo barrio o de amistades que adscriben su residencia. De este modo, se observa que la estructura subyacente tras los cargos están dados por redes familiares, asentadas en el parentesco, la familiaridad, lealtades, negocios, pero en conjunto orientados a la demarcación de espacios territoriales sociales y simbólicos; en otro sentido no solo los une la fe, emoción y pasión por la fiesta y la Virgen; sino tras el abrigo y protección de las potencias místicas, los hombres establecen modos diversos y cambiantes para perdurar en el tiempo, el espacio social y cultural.

La jerarquía de cargos a simple vista asemeja a epifenómenos de la estructura social existente en el altiplano, razón por el cual guardan similitud con la jerarquía piramidal. Altar primero, segundo, tercer y cuarto, ello parece responder a la cercanía o lejanía que los grupos sociales en otrora mantuvieron relación con el poder local, la iglesia y los terratenientes, toda vez que ejercieron control social sobre el sistema de cargos. La jerarquía existente entre los altares es reiterado a través de la visita de la imagen de Altagracia a los altares, por ejemplo, las visitas y bendiciones comienzan en el primer altar y culmina en el bosque; visto así, el altar de menor jerarquía viene a ser el primer altar y el de mayor prestigio el bosque. En otros términos nos hallamos frente a un sistema de gradaciones que van desde el llano hasta la cúspide de la pirámide social.

El bosque como altar de mayor jerarquía, reitera predominio, la construcción ocupa mayor espacio, elaboración y composición es complicada, demanda buena inversión de recursos humanos, tiempo y energía e imaginación, el cargo es asumido por personas pudientes, con recursos económicos solventes; además, otorga mayor prestigio en relación al cargo de altarero. Así, la posesión de medianía que ocupa el bosque en el espacio ritual y festivo se hallaría relacionado con las unidades sociales articuladas al control político y social.

Altars y bosque establecen una serie de asociaciones. Los altares simbolizan las tierras altas y cordilleranas, denotan, cercanía, lo conocido, austeridad, masculino y domesticado. El bosque simboliza tierras cálidas y ubérrimas, lejanía, desconocido, abundancia, femenino y lo salvaje.

Otras asociaciones revelan que el primer y cuarto altar están asociados con los barrios de arriba (Condormilla) y los altares segundo y tercero con los barrios de abajo (Umasuyu). Los altares guardan relación con los puntos cardinales al cual también se adscriben los barrios, el primer altar se halla asociado al norte, el segundo al oeste, tercero al sur y cuarto al norte. Visto así, los altares, el bosque y fiesta patronal constituyen una alegoría a la reciprocidad y al principio de la dualidad del mundo andino.

7.1.4 Cronograma festivo – Tiempos intensos

La dimensión temporal de la fiesta patronal en el altiplano puneño y los andes peruanos tiene carácter cíclico; por consiguiente las interacciones, diálogos entre los actores dentro de este marco siguen trayectorias diversas y aún en sentido contradictorio. A partir del mes de setiembre los festejos de la fiesta patronal acontecen uno tras otro; conforme se acerca los festejos del día central, los ritos y escenas entran en ebullición; simultáneamente se realizan fiestas que parecen yuxtaponerse y hacerse menos visibles; sin embargo, hay lugar para todos.

Los cargos desde una perspectiva global siguen una secuencia cíclica que reitera el eterno retorno; visto a partir de su especificidad, tienen una estructura que se reproduce simultáneamente; en otros casos, la estructura en tiempo diferido se reitera.

En tiempos de fiesta, la religiosidad popular vive intensamente. Los días siete, ocho y nueve de setiembre, constituyen una de las dimensiones de los tiempos fuertes; es decir, tiempo esencial, de dominio público y en estado de permanente ebullición, aviva el cosmos social y pone a prueba la consistencia, estabilidad, tolerancia y diversidad de la tradición.

El día siete de setiembre es denominado Sin Pecado; el ocho Día o Fiesta Central; el nueve Bendición, por consiguiente, los devotos del cargo tienen la siguiente denominación: Alferado Sin Pecado, Jatun carguyoq o Alféredo Mayor y el Alferado de Bendición.

El día previo al cargo, los devotos ofrecen al pueblo el lunch: banquete de fiesta, organizan y encabezan la costumbre del Cera Apaycuy: entrada de cirios, al siguiente día; es decir, el día del cargo (ocho de setiembre), los devotos asisten a misa y encabezan la procesión de la efigie de la Virgen.

Los alferados de Bendición y de la Octava que pasan el cargo los días catorce, quince y dieciséis de setiembre, siguen las mismas pautas. También forman parte de los tiempos esenciales las etapas del cargo de Jatun carguyoq o Alférez Mayor que tiene a su cargo la fiesta del Día Central el día ocho de setiembre. Siguen los devotos del Huajcha Cc'aray: banquete de caridad, el Taripacuy a la mamita: saludo a la Virgen, en el mes de febrero. La Bajada de la Virgen en el mes de Agosto. De esta forma se reinicia el ciclo y reitera el eterno retorno.

La segunda dimensión de los tiempos agitados lo conforman los cargos de altarero I, II, III, IV y el bosquero. Las fiestas que acompañan a los cargos se realizan al unísono durante varios días, del seis al nueve de setiembre. Los devotos siguen las mismas pautas en la construcción de altares, paraliturgias, veneración a la efigie mariana, el desarmado y desmantelamiento el altar en medio de la prestación de atenciones a los invitados.

Los cargos de Torre Mayor, Ccapero, Alférez Mayor tienen un protagonismo destacado. En la víspera, altareros y bosquero festejan la fiesta patronal simultáneamente. El tiempo que dura los cargos forman parte de los tiempos fuertes, tiempos breves, agitados y multitudinarios; persistentes y expresivos. Intensamente vividos por lo protagonistas.

7.1.5 Cera apaycuy: Entrada de cirios ofrecido por el devoto - Sin Pecado

A partir de las primeras horas de la tarde, el alferado del cargo Sin Pecado abre las puertas de su casa en señal de fiesta, espera la llegada de las autoridades, cargo pasados o ex alferados, invitados, vecinos distinguidos, colaboradores, amistades y el público en general. La tradición denominada entrada del cera apaycuy: entrada de cirios, tiene la finalidad de honrar a la Virgen de Altagracia con el encendido de cirios, finalizado la misa, regresa a la casa del alferado para el agasajo de fiesta.

Para tal efecto, el devoto, con meses o semanas de antelación dispone la preparatoria para pasar el cargo, es decir, recursos económicos, sociales, destaca el ruego de servicios a servidores que prestarán atenciones en ocasiones de fiesta: mozos, cocinera, despensera, quienes a la vez disponen de colaboradores. Contrata la banda de músicos y los servicios del especialista en pirotecnia, arreglan y remozan la casa, pintan, refaccionan y acondicionan para la recepción. Contratan la confección del guión y gallardetes, recordatorios, banderines, tarjetas de invitación; resuelven el préstamo o compra del menaje de cocina y cantina (bar), aprovisionan cerveza, pisco, realizan la compra del recado e insumos para cocinar los días del cargo de alferado.

Por la mañana muy temprano, la cocina del hogar entra en actividad, rompe la cotidianidad, los servidores van y vienen, acarrean agua de un lado a otro, prenden el fuego, pelan papas, cortan carnes, pican verduras, la despensera

acomoda las provisiones, realiza el conteo de los productos. Varones y mujeres barren los patios, acomodan sillas, bancas y mesas con el fin de proveer atenciones a los visitantes que horas más tarde acompañarán al alferado en la entrada de cirios. En la preparatoria, el protagonismo de las mujeres resalta en relación a los varones, Las mujeres se subordinan a los mandados y determinaciones de los varones.

En el transcurso de la mañana, la banda de músicos, la comparsa de danzantes de k'ajcha y los toq'ac: músicos, llegan a la casa del devoto. La participación de la banda de músicos es esencial en la fiesta patronal, constituye el acicate y la alegría del pueblo; para tal efecto, fueron contratados por su oportunidad; también se advierte atenciones que se dan por parte de las personas que mantienen vínculos sociales con el devoto, los cuales forman parte del don llamado apj'ata.

La participación de la banda de músicos se da a través de un contrato que firman entre las partes, el alferado y el director de la banda. Los criterios para la elección está dado por la capacidad económica del alferado, el prestigio de la banda, las exigencias que imponen, transporte, alojamiento, alimentación. La procedencia es diversa, de origen local o regional, Puno, Juliaca, Sicuani, Bolivia. Los músicos son grandes compositores, entonan canciones de diversos géneros, tienen un amplio repertorio musical, dominio sobre diversos instrumentos nativos y europeos, en esta ocasión tocan instrumentos de viento y percusión.

En Ayaviri los pobladores son buenos criadores de ganado y grandes músicos, lo demuestran la existencia de innumerables asociaciones musicales, intérpretes con destacada calidad interpretativa en distintos géneros musicales, destacan ejecutantes de instrumentos de cuerda, integrados en los centros musicales, instituciones, barrios, los cuales representan al mundo mestizo; entretanto las bandas son asociados a los sectores emergentes, conformados por mosos o cholos aculturados y los músicos que ejecutan instrumentos nativos a los indígenas

En estas dos últimas dos décadas, la articulación, integración del mundo rural con la sociedad mayor se incrementó a una velocidad considerable. Ayaviri aumentó su nivel de integración con polos de desarrollo intermedio, Sicuani, Juliaca, Puno, Lampa, Azángaro, Desaguadero; además, fortaleció viejos vínculos con espacios más amplios Arequipa, Cusco, Lima. La cercanía a estos espacios, el acceso a nuevos recursos y oportunidades, permite a los sectores emergentes enviar a sus hijos a nuevos contextos posibilitando el acceso a la educación superior, un número indeterminado estudiaron música en las escuelas de formación artística. También en las capitales de distrito de la provincia de Melgar se diseminaron institutos superiores, tecnológicos, centros educativos de nivel primario y secundario, en los cuáles no falta una banda de música, además cuentan con profesores con estudios en escuelas de música quienes enseñan a los alumnos a tocar y ejecutar música de distintos registros, himnos, marchas, huaynos, huaynos pandilleros, marineras y ritmos de moda, factores que logran alimentar la multiplicación de las bandas de música en las capitales de distrito y comunidades campesinas. En el mundo de hoy, los

sectores emergentes constituyen los principales protagonistas de la banda de músicos en las fiestas patronales.

En el plan tradicional, la k'ajcha: danza de pastores se baila en la provincia de Melgar, la música y el vestuario presentan matices en cada uno de los distritos a excepción de Antauta donde no se bailaba, en la actualidad es una introducción reciente, forma parte de los procesos de integración y revitalización de la identidad; la danza, también es posible observarla en las provincias de Carabaya, Azángaro poblaciones que destacan por la vocación ganadera.

Los integrantes de la k'ajcha son de procedencia indígena, provienen de las comunidades campesinas, en ocasiones de fiesta patronal por lo general están ligados al lugar de nacimiento del alferado. En la fiesta patronal es posible observar comparsas que provienen de distritos diversos que conforman la provincia; sin embargo, destacan las k'ajchas de los distritos de Umachiri y Orurillo.

La participación de la k'ajcha en el cargo de alferado está dado por el ruego de servicios, lo integran varones y mujeres, los músicos en su generalidad son varones y adultos, tocan instrumentos de percusión y viento, tambores y pinquillos. Los danzantes son adultos, provienen del campo y están poco integrados a la sociedad mayor. Los jóvenes también participan y gustan de la danza, lo hacen esporádicamente en ocasiones patronales, su participación es activa en ocasiones de concursos y otras fiestas que congregan jóvenes, además existe espacio para la diversión y el flirteo. Como signo distintivo, la

comparsa se halla acompañado de una persona responsable, en algunos casos a cargo de la autoridad comunal, presidente, Varayok: autoridad tradicional.

A partir del mediodía, los invitados llegan a la casa del devoto, las puertas del hogar se abren en señal de fiesta, gozo, alegría, aprecio y consideración para propios y extraños. En las proximidades de la puerta de ingreso se hallan servidores que dan la bienvenida en nombre de los devotos. Los visitantes se ubican indistintamente por los ambientes de la casa, conforme ingresa mayor número de personas van formándose grupos, toman asiento. Si bien no existen indicaciones para la ubicación de los grupos, la disposición que guardan está de acuerdo a las pautas establecidas por la costumbre, la sala para las autoridades y cargo pasados o ex alferados, invitados distinguidos, compadres y amistades. Los espacios periféricos para extraños y gentes con vínculos lejanos y esporádicos. Conforme se alejan del epicentro, las distancias y desigualdades sociales existentes se hacen evidentes, los cuáles se reiteran en una serie de situaciones, consideración, trato preferencial y personalizado en la atención, gentilezas, cantidad de cerveza que sirven para que departa con amistades, presa especial al momento del banquete, vínculos con principales autoridades y personas representativas de los grupos de poder local.

La espera de los invitados se da en medio de un ambiente de distensión, sirven cerveza para aplacar la sed de los invitados, afianzar las relaciones entre los miembros del grupo, generan un ambiente de tertulia, bromas van y vienen “estoy más asado que un kancacho ayavireño” entre otros. Los alferados se

hallan en tensa espera por culminar con el último detalle, luego, dan inicio a la costumbre cera apaycuy: entrada de cirios.

Llegado el momento, el alferado da la señal para el inicio de la entrada de cirios. Los presentes salen de la casa del devoto, se emplazan por agrupamientos de acuerdo a las pautas culturales, el especialista en pirotecnia se abre paso, en las manos lleva avellanas, cohetes de pólvora, los asistentes desde un atril lanzan cohetes que explotan en el aire llamando la atención de propios y extraños, aún de los más distraídos. La comparsa de danzantes de k'ajcha, en fila de a dos va realizando una serie de evoluciones, sigue el alferado y su cónyuge que portan los emblemas del cargo, cirios labrados en pan de oro. Los alferados se hallan flanquados por personas del entorno familiar, parientes, amistades, compadres, prosigue el agrupamiento de varones, al final la banda de músicos. La entrada de cirios tiene un patrón que se reitera en ocasiones similares. Los alferados añaden sello personal y familiar en la reproducción de las costumbres.

La entrada de cirios tiene un recorrido pre establecido, sale de la casa de los alferados, sigue por las principales calles de la ciudad en dirección a la iglesia que se halla en la plaza de armas, en el recorrido por la plaza sigue una ruta anti-horaria en relación con las agujas del reloj, al parecer esta pauta responde a nociones que guardan relación con el dominio del espacio, el cual es reiterado en las procesiones y otras costumbres análogas.

La entrada de cirios tiene varios registros, de alegría, solemnidad y recogimiento. La entrada de cirios tiene un marco de procesión con música

parsimoniosa y de recogimiento. La entrada es seguido por los pobladores y una serie de curiosos que se hallan agolpados en las veredas de las calles, unos miran con asombro y curiosidad, los lugareños no parecen inmutarse, se muestran algo distraídos, al parecer debido a que en adelante se avecinan una colección de fiestas con mayor pompa, detalle y atractivo; no obstante, los protagonistas viven intensamente la fiesta patronal.

Los participantes de la entrada de cirios entran a la iglesia, participan y escuchan la misa, ruegan bendiciones a la Virgen, una vez que salen a los exteriores de la catedral, la banda de músicos rompe el silencio, realiza una pequeña retreta como una de las formas que presentan saludos a la imagen mariana y al pueblo. Infunden alegría, tocan varias melodías para que transcurra el tiempo, disminuya el número de acompañantes al agasajo y en parte evitar mayor gasto sin retorno.

Sin embargo, es inevitable la presencia de extraños y personas a quienes conocen y no invitaron al ágape, Las personas que participan de la fiesta mediante esta modalidad, son vistos como personajes pintorescos, llaman gorriones, paracaidistas, reconocen en ellos su falta de delicadeza y refinamiento, sin embargo la presencia de los personajes es inevitable y aún reclamada. Estos personajes están presentes en casi la totalidad de los agasajos a lo largo de la fiesta patronal, son mestizos empobrecidos, un tanto solitarios, circunscritos a pequeños grupos ciudadanos, el grupo de edad está entre los treinta y cincuenta años; llevan una vida poco productiva y algo parasitaria, debido a su impavidez y falta de refinamiento, los delata los escasos recursos económicos, no forman parte de la cadena de obligaciones,

ap'j'atas: dones; al mismo tiempo, son entrañables y extrañables, algunas veces su presencia es reclamada por sus ocurrencias, bromas y el desorden que generan para la alegría de los participantes del ágape, también hay mujeres, no son tan bulliciosas, los caracteriza el disimulo.

La comitiva regresa a la casa del alferado, los participantes están dispuestos por grupos a lo largo de los distintos ambientes, la banda de música ejecuta ritmos alegres y de moda para la alegría y deleite de los presentes. Los servicios: personas que prestan atenciones, sirven cerveza por botellas, de pronto, la banda de músicos toca el ritmo de diana: tonada breve, en señal de anuncio y alegría, el alferado recibe dones en la modalidad de ap'jata, cerveza por cajas gracias a la generosidad de las personas con quién mantienen vínculos sociales, agradece y nuevamente se reanuda la fiesta.

En este contexto, la cerveza es altamente apreciado, la bebida espirituosa se convierte en un vehículo que transmite emoción, estatus, poder, afecto entre el donador y el donatario. Trascurrido un tiempo prudencial sirven el plato de fiesta llamado kancacho a base de carne de cordero asado al horno, trozos de choclo y ensalada, luego prosigue la fiesta hasta el nuevo día.

Algunas de las costumbres y pautas que se describen guardan similitud en la estructura, detalle y composición ente sí y en situaciones análogas a lo largo de la fiesta patrona y en cada uno de los cargos, no obstante, en cada caso existen particularidades. En adelante se describirá y reiterará algunas descripciones teniendo en cuenta el contexto particular, otros significados y

nuevos componentes externos, estableceremos relaciones con temas conexos a fin de hallar nuevas aproximaciones.

8. FECHA: SIETE DE SETIEMBRE

8.1 DÍA: SIN PECADO

8.2 Albas

Bienvenida por el amanecer de tiempos nuevos. Se inicia con el estruendo de cohetes, bombardas y explosión de camaretazos de pólvora, acompañamiento de banda de músicos; inicia al amanecer del día. La organización a cargo del devoto de Día Central.

Para esta ocasión, el alferado con anticipación contrata los servicios del especialista en pirotecnia, quien junto a sus colaboradores, en la madrugada se dirigen al atrio de la iglesia o al cerro kolqueparque, deidad tutelar del pueblo de Ayaviri. La banda de músicos también se dirige al lugar señalado.

Una vez que los músicos y especialistas en pirotecnia se encuentran en el lugar estipulado realizan el kintu: ofrenda con hojas de coca, luego, en el suelo

arman las camaretas, su disposición tiene forma circular y en cadena; una vez que se halla listo prenden las mechas, se inicia el reguero de pólvora, el estruendo de las explosiones suceden una tras el otro, colmando el ambiente de pólvora; inmediatamente la banda de músicos ejecuta ritmos de fiesta, la música tiene compás de retreta que se escucha a lo lejos, predomina el retumbe del bombo, repiqueo de redoblantes y sonidos de trompeta.

En medio desarrollo de la fiesta hacen un alto, en nombre del alferado sirven copas de pisco puro, ponches: bebidas calientes para aplacar el frío. Los organizadores, es decir, el alferado en persona o un representante sirve bocaditos, galletas y dulces de licor; seguido, reanuda la música por un tiempo determinado. Culminado la retreta y los camaretazos, los músicos y especialistas en pirotécnica se orientan a la casa del alferado para la recepción, una vez que llegan son recibidos con afecto, atenciones, son servidos con una sopa aguada llamado caldo blanco, contiene trozos de carne, moraya: patatas deshidratadas y arroz, concluye con una rueda de cerveza que sirven por cajas.

8.3 Misa

La celebración de misas en la interpretación de feligreses y devotos del cargo constituyen actos de reafirmación en la fe cristiana. En las dos últimas décadas la población de Ayaviri incrementó en forma considerable, también al aumento del número de misas de novena ofrecido por los devotos, por esta razón, en la actualidad se celebran misa tres veces al día durante más de un mes.

La primera misa del día siete de setiembre, tiene dos funciones, forma parte de las misas del cargo de la víspera a la vez de las novenas, se realiza a las seis de la mañana, el motivo, recuerdo grato de las bendiciones de la Virgen de Altagracia. En el acto religioso la liturgia guarda relación con las motivaciones de los devotos; asisten devotos y familiares, también el pueblo en general. En el pasadizo principal de la iglesia se observa ofrendas (arreglos florales y milagros: ornamentos religiosos), que son bendecidos por el sacerdote, luego ofrecido a la Virgen.

8.4 Misa Solemne de Fiesta ofrecido por el devoto Sin Pecado

Primera misa solemne de Fiesta. Se lleva a cabo a las nueve de la mañana del día nueve de setiembre. El tañir de las campanas anuncia la misa de fiesta con media hora de anticipación, los redobles de las campanas suenan, para la ocasión tienen una combinación especial.

La organización y los pormenores están debidamente establecidos. Arreglo de la iglesia, anda de la Virgen, ofrendas florales, asientos al interior de la iglesia, debidamente señalados de acuerdo a las jerarquía existente, devotos del cargo o alferados, autoridades, representantes de las instituciones públicas, religiosas, hermandades, vecinos distinguidos, feligresía, pueblo en general y danzantes de k'ajcha; danza pastoril. En el atrio, la banda de músicos y los especialistas en pirotecnia. En la puerta de la iglesia se encuentran los integrantes de la Hermandad de la Virgen de Altagracia haciendo guardia, visten terno y llevan como distintivo una cinta colgada al pecho con la imagen

de la Virgen, dan la bienvenida a los asistentes a la misa y orientan a los feligreses para ubicarlos en un lugar determinado.

A la iglesia las personas llegan, unos tras otros, se persignan y entran presurosos, los asistentes a la misa están vestidos con su mejores galas, las cholos con polleras, sombreros, mantones, calzados de estreno que lucen por lo nuevo y vivo de los colores, otras amestizadas con terno, olor a perfume de contrabando, las mestizas con sobrios trajes de fiesta, los varones con terno y corbata, los mestizos se distinguen por el cuidado en la combinación de la camisa y corbata, calzado y medias, calidad de la tela, prendedores, solaperas, gemelos de camisa. Los cholos muestran menos refinamiento en relación a los cánones de moda y vestir, tienen los ternos ceñidos al cuerpo, el saco es corto, llevan sombreros de paño de color negro que los muestran inconfundibles.

La misa está a cargo del Vicario de la parroquia de San Francisco de Asís. El oficio religioso se distingue por el recogimiento que muestran los fieles y devotos del cargo. El ambiente es de solemnidad, los presentes guardan la mayor circunspección en todos los actos. Culminado la misa, la cuadrilla de cargadores conformado por los miembros de la hermandad se dispone para alzar en hombros el anda de la Virgen.

Los cargadores oficiales pertenecen a la hermandad de la Virgen de Altagracia, llevan en hombros el anda a lo largo del recorrido de la procesión, además disponen de un sistema de relevos; los devotos del cargo pueden incluirse si así lo desean, igualmente ex alferados y fieles.

Una vez que la Virgen llega a la puerta de la iglesia se realiza la primera parada; la patrona es decir la imagen de la Virgen, se encuentra junto al pueblo en medio de una multitud que aclama su presencia, la calidez humana colma el ambiente. La banda de músicos presenta saludos en nombre del alferado; al mismo tiempo se da una sucesión de explosiones de camaretazos de pólvora, cohetes que explotan en el cielo, coheteillos regados por los pisos, la música de los danzantes de k'ájcha; retumban los bombos; se escucha el redoble de los tambores y las notas musicales de los pinquillos; se genera un ambiente de emoción.

Luego, por breve instante se advierte un silencio monacal, en la procesión destaca la figura del sacerdote con su túnica banca, los monaguillos que llevan incensarios, agua bendita y Biblia. El párroco, invoca la palabra de Dios, realiza una breve referencia a la feligresía para reiterar la fidelidad del pueblo a la fe cristiana y la patrona de Ayaviri, luego, se da inicio a la procesión por el cuadrilátero de la plaza de armas; visita cada uno de los altares y el bosque para luego retornar a la basílica catedral.

8.5 Procesión

La procesión de la efigie de la Virgen se realiza a paso lento por cada uno de los altares, cada altar y el bosque constituyen descansos. La procesión es acompañada de cánticos, de salve maría y alabanzas. La imagen de la Virgen es colocada enfrente del altar, el párroco realiza una breve paraliturgia, da lectura a pasajes de la Biblia, invoca al pueblo y a los devotos del cargo a la renovación de votos en la FE en Cristo; destaca los valores de la sagrada

familia. En algunos casos, los altareros. (devotos a cargo de los altareros), presentan ofrendas líricas, poemas a través de niños, hijos de familiares; finalmente, el sacerdote agita el incensario y bendice el altar con agua bendita.

En la visita de la imagen al altar, los personajes centrales son los miembros de la familia nuclear del devoto del cargo de sin Pecado, reciben el saludo de la comunidad cristiana representado por el sacerdote, el representante de la hermandad de la Virgen de Altagracia, autoridades civiles, políticas y militares; además son ovacionados por el pueblo agolpado en los alrededores.

La procesión sigue su recorrido por los altares I, II, III, IV y el Bosque. En los altares que la Virgen visitó, el alferado se toma una serie de fotografías para el recuerdo. La procesión culmina con la visita al bosque. Seguido, la imagen es ingresada a la iglesia y colocada en el medio de una de las naves contiguas al Altar Mayor. Los altares y el bosque visitados por la imagen a partir de este momento hasta el atardecer reciben la visita de amistades, parientes y el pueblo en general.

8.6 Convite o lunch de fiesta

Banquete de fiesta, ofrecido por el Jatun Carguyoc: devoto de mayor jerarquía en el sistema de cargos. El potaje principal, el kancacho: asado de carne de cordero, símbolo identitario de la provincia de Melgar. El potaje sirven junto a otros: zarza de patitas, escabeche de gallina, sajta de gallina y pastel de papas; sin embargo, ocupa un lugar destacado en la fiesta patronal. Signo de alegría, felicidad, disfrute, regocijo, placer, encuentro, con sabores, gustos, colores,

texturas, propios y ajenos. En el contexto festivo, genera nuevos espacios de convivencia, comunicación, en él se establecen y sueldan relaciones, intercambian experiencias, ideas y conocimientos; también, negocian y definen comportamientos.

Los invitados al ágape tienen carácter formal, semi formal e informal, las autoridades del pueblo, Alcalde Provincial, Subprefecto, representante del Poder Judicial, Ministerio Público, Policía Nacional, vecinos notables, amistades, en la oportunidad fueron invitados mediante tarjetas que guardan las reglas de la etiqueta social, la otra forma de invitación es tácita, utilizan esta modalidad para las personas con quienes mantienen fuertes vínculos sociales y pertenecen al entorno de los alferados. Finalmente, la invitación por los medios de comunicación, radio emisoras y televisoras de audiencia local, invitación que se extiende a la población en su conjunto.

El lunch o agasajo con comida, tiene el propósito de congregar y hermanar a la comunidad ayavireña y cristiana, presentar al mosoq (nuevo de estreno) alferado entrante o comprometer al prospectivo sucesor del cargo. En esta ocasión, el representante de la junta de toreros: organizadores de la corrida de toros del año anterior, oralmente informa y rinde cuentas del dinero recaudado por la venta de la ubicación de los sitios para la construcción de palcos, siempre y cuando en el año anterior nadie haya ocupado el cargo de torero durante alguno de los tres días de fiesta taurina; además el presidente de la Hermandad de la Virgen de Altagracia, informa acerca de las actividades realizadas durante su gestión.

En el banquete brindan atenciones en comida y bebida a la élite local y pueblo. En este contexto, honor y poder están presentes según la posición y el lugar que ocupan las personas en la estructura social y la jerarquía de cargos. La posición política y económica, el parentesco y la relación amical, la distribución de los alimentos en el banquete resulta reveladora. Los alferados encabezan la mesa principal junto a las autoridades, representan el prestigio y reconocimiento de la sociedad ganadera. La decoración de la mesa principal lleva manteles bordados, vajilla y utensilios; visto así, el ágape muestra cómo el poder local se enmascara con refinamiento y sofisticación para mantener y preservar intereses.

Para que la fiesta se lleve a cabo con éxito, el devoto del cargo desarrolla una serie de acciones. Ruega y/o contrata los servicios de personas que prestan atenciones en ocasiones de fiesta. Los actos preparatorios se realizan con antelación de varios meses; para tal efecto, prevén la disponibilidad de recursos materiales, económicos y sociales para tal fin, destacan la cocinera y sus colaboradores, despensera y servicios: servidores que prestan atenciones en ocasiones extraordinarias.

Para esta ocasión, la casa es remozado, la sala, comedor, garajes, patio, baño, son acondicionados, en la sala extienden una mesa a todo lo largo que será ocupado por el alferado, autoridades, vecinos notables, amistades, parientes, en el patio y garaje, colocan sillas y bancos. La banda de músicos y los danzantes de k'ajcha se ubican en los patios traseros y recodos de la casa. Los primeros en llegar a la casa del alferado son los integrantes de la banda de músicos, siguen los danzantes de k'ajcha, se acomodan en las inmediaciones

del patio principal, unos toman asiento, otros se hallan apostados en las paredes, las mujeres que bailan k'ajcha sentadas en el suelo.

Los invitados mestizos van ingresando unos tras otros, se consideran los más representativos del pueblo, al interior de la casa van conformando grupos que reproducen las diferencias y distancias existentes al interior de la sociedad, mistis, cholos y runas. Las diferencias entre mistis y cholos no son nítidas, están dados por el nivel de integración a la sociedad nacional, ingresos económicos, educación, refinamiento, vínculos de amistad, parentesco, características étnicas externas.

Reunido buen número de invitados, la banda de músicos ameniza el ambiente a ritmo de huaynos, salsa, cumbia tropical andina y melodías de moda, generando un ambiente de entusiasmo y alegría. Como signo de inicio de la fiesta, lanzan al aire cohetes de pólvora, generando en el cielo un mundo de explosión. Los servidores, atienden, sirven cerveza, gaseosas para aplacar la espera de los invitados; a partir de este momento la tensión e intensidad del ambiente festivo aumenta, el murmullo, la risa y el chismorreo se apodera de la fiesta. El alferado al ver la presencia de autoridades, invitados distinguidos y el pueblo, inmediatamente ordena mediante una señal el inicio del banquete.

Cocineras, servidores y asistentes, bajo el mando de la esposa del alferado se hallan, es ella quien da disposiciones y orientaciones. Los servidores realizan los arreglos de mesa, colocan manteles blancos o de colores a todo lo largo, cubiertos envueltos con servilletas, botellas de cerveza por persona o grupo, vasos, el arreglo de la mesa se realiza en el marco de las reglas de etiqueta

social; entretanto la cocina se alborota, responde con acierto a la función del acto de comer, preparando los potajes de fiesta.

El banquete consta de un plato de fondo llamado kankacho: carne de cordero asado al horno, de aperitivo vino y cerveza. El kankacho es servido a los alferados, invitados y la banda de músicos. Los danzantes de k'ajcha no participan de este plato, tienen una atención especial, con servidores, cocinera, los atienden con caldo: sopa aguada que lleva trozos de carne de camélido y k'armu: fiambre, sancochado de papas, trozos de carne, chuño: patatas deshidratadas y uchu: ají molido; ambos platos proyectan señales de la calidad de vida de los hombres vinculados a la actividad ganadera.

El lunch, en el contexto festivo reitera la unidad del comportamiento cultural del cuerpo social, los participantes del ágape intercambian, deseos, saludos, parabienes, provechos, sonrisas, coqueteos e imponen significaciones que profundizan las relaciones sociales.

La presencia del kankacho en el concierto festivo provee rica información, permite penetrar en las relaciones e interconexiones que se entretajan al interior de la sociedad. En Ayaviri es un agente dinamizador de la vida festiva y económica, se presenta en los matrimonios, aniversarios, paseos campestres y ocasiones de trascendencia. Los quioscos de especería incrementan ventas, aumenta el consumo de energéticos, combustible: leña para calentar el horno, el espacio para la cocción se colma de asaderas, entre las gentes invade el murmullo y comentario bucólico

En la actualidad el kankacho se convirtió en el plato bandera en esta parte del altiplano, logró trascender la frontera local y pugna por imponerse en el contexto regional. El kancacho es un plato de fiesta estrechamente vinculado a los sectores mestizos de la sociedad, las raíces de su presencia parecen estar en los banquetes que en otrora ofrecían los hacendados de antaño en los fundos ganaderos; en otros términos, fue un platillo de las élites locales, el cual se popularizó en las fiestas patronales, posteriormente extendió a los sectores populares conforme los gamonales de otrora fueron perdiendo poder y prestigio.

La popularización del kankacho ha ido de la mano con el nivel de integración de Ayaviri con el contexto nacional, la vía férrea del ferrocarril del sur, carretera que une Ayaviri con las ciudades Juliaca, Arequipa, Sicuani, el Cusco y la insurgencia de cholas emprendedoras que se apoderaron del espacio público en los exteriores de los terminales de las empresas de transporte terrestre que se ubicaban en la plaza de armas y en la estación del ferrocarril que une las ciudades de Arequipa y el Cusco.

A partir de estos contactos, la fama del kankacho incrementó, generaron puestos de trabajo, familias enteras hicieron del kankacho un negocio, la principal actividad económica y fuente de ingresos. En la actualidad el kankacho ha logrado trascender la frontera local, en Arequipa y el Cusco se han montado kankacherías de nuevo estilo gracias al impulso, perseverancia e imaginación de sus gentes.

De regreso al contexto festivo del lunch, el alferado del cargo ofrece a los invitados el plato de kankacho durante los días de fiesta. El potage tiene diversas presentaciones, describimos³ la que consideran tradicional y conservadora en los gustos y sabores, también hay otras que se sirven acompañado de pastel de papas, ensaladas.

Dispuesto el banquete sobre la mesa, el Alférez Mayor ofrece el brindis, agradece a la Santísima Virgen de Altagracia y a los presentes. Las atenciones prosiguen con cocteles de piña, durazno y cerveza. En este contexto, la comida no solo es un acto de degustación, sino también un acto sacramental, de comunión y un poderoso instrumento de comunicación e interaprendizaje. Concluido el ágape, el alferado y los asistentes alistan para la entrada de cirios.

Finalmente, lunch y kancacho siguen mostrando vitalidad, mantienen líneas de continuidad con el tiempo, afianza la memoria colectiva, refresca el entorno social y cultural, facilita los aprendizajes entre quienes lo comparten y constituye una puerta abierta al conocimiento, los saberes y la integración.

8.7 Cera apaycuy: Entrada de cirios del devoto Jatun Carguyoc o Alferado del Día Central

La entrada de cirios constituye una de las costumbres atractivas de la fiesta patronal, forma parte de los actos religiosos; por los lugareños es visto como el paseo de los emblemas del cargo por parte de los alferados.

³ Ver diagrama.

Concluido el lunch, la esposa del alferado, colaboradores cercanos y servidores, reparten cirios a las autoridades, vecinos distinguidos, amistades, parentela, de modo especial a las personas que ofrecieron ap'jata: dones.

Los cirios son de tamaños diversos, unos de un metro cincuenta de altura, diez a quince centímetros de diámetro, labrados, pintados en pan de oro; otros de tamaño mediano y los hay pequeños, los más grandes son para el alferado y su cónyuge, los de tamaño mediano para las autoridades, amistades y parientes, los de tamaño pequeño para los invitados y el común de las gentes.

La comitiva se alista para la procesión, salen hacia la calle, enfrente de la casa se disponen los grupos, por delante y con discreción los especialistas en pirotecnia lanzando al aire cohetes de pólvora y bombardas que anuncian el inicio de la entrada de cirios. En primera fila el alférez y su esposa, ambos vestidos con sus mejores galas.

El estamento social es revelador, la mujer lleva vestido, terno o pollera, el varón lleva terno, ambos están acompañados de las autoridades, damas y caballeros de su entorno social y familiar; sigue un grupo de mujeres y varones; la banda de músicos cierra la comitiva.

La esposa del alférez lleva el guión o estandarte del cargo; tiene forma rectangular, está sujeto del lado más angosto a un mástil portátil confeccionado de tela de pana; predominan los colores verde, café y azul; lleva un texto que dice: En Honor a la Santísima Virgen de Altagracia Patrona de Ayaviri, Alferados: nombre y apellidos de los oferentes, fecha y detalles de flores,

rosas, claveles y calas, bordados con hilos de color plata u oro, a lo largo de los contornos lleva rapacejos.

En este momento, calles y plazas del pueblo están colmadas de gente en espera de la entrada de cirios, los alferados del cargo ccapo, torre mayor, víspera y quema de castillos animan la fiesta general hasta el amanecer.

La entrada de cirios una vez que se encuentra en los exteriores de la casa del alferado, permite que se sumen nuevas comparsas de danzantes de k'ajcha: danza de pastores, ofrecido por amistades del alferado, danzantes de morenada, saya, reyes caporales, zambos caporales, rey moreno, kullahuada. Estas comparsas resultan ser organizadas a partir de grupos emergentes al interior de la sociedad ayavireña que se suman a la entrada de cirios, de esta forma pretenden hacer sentir su presencia, dar colorido y prestancia a la fiesta patronal.

El ingreso de la entrada de cirios a la plaza principal se da en medio del estruendo de coheteillos, cohetes de pólvora y bombardas lanzadas al aire. La comitiva sigue una ruta preestablecida, tienen sentido anti horario (en relación a las agujas del reloj), se dirigen a la basílica catedral a paso parsimonioso, al compás de la banda de músicos que ejecuta ritmos solemnes y de recogimiento. La comitiva ingresa a la iglesia del pueblo, escuchan y participan de la misa en honor de la Santísima Virgen de Altagracia; en él están presentes la jerarquía de alferados y los miembros de la hermandad Virgen de Altagracia.

Al tiempo en que se lleva a cabo el oficio religioso en la plaza de armas, hacen su ingreso las diversas comparsas de danzantes; la presencia de estos conjuntos folklóricos saya, morenada entre otros referidos, es de introducción reciente. Los organizadores resultan de la incesante interconexión entre espacios amplios, el prestigio de las comparsas de danzantes que bailan en la fiesta de la Candelaria en la ciudad de Puno, los carnavales de Juliaca, fiestas patronales de Desaguadero, Yunguyo y la influencia e influjo de la ciudad la Paz en Bolivia, los cuales imponen su impronta y alimentan la diversidad cultural.

Estas comparsas se hallan relacionadas con instancias barriales, vecinales, ocupacionales e institucionales; sus integrantes son jóvenes estudiantes y adultos que están en el apogeo de la vida productiva. Disponen de recursos para afrontar los gastos que demandan mantener la comparsa durante los días de fiesta; además, son agentes que vienen introduciendo las transformaciones más visibles gracias a los vínculos que mantienen con espacios geográficos más amplios; viajan constantemente a otros contextos, copian elementos foráneos que son atractivos, los que con el tiempo imponen cambios que se advierten en la vestimenta de la chola: forma de ponerse la pollera, el modelo del sombrero, además copian e imponen formas alternas de organización de la fiesta, cambios de mentalidades, nuevas maneras de relacionarse con imágenes marianas, santos patronos, potencias místicas y formas de vivir la experiencia religiosa.

8.8 Entrada del Ccapo

En horas de la tarde, en los exteriores del atrio de la iglesia y en medio de la multitud irrumpe la entrada del ccapo: arrieros que llevan leña en acémilas. El devoto del cargo es llamado ccapero; el número de alferados es variable, tres o cuatro.

La entrada del ccapo y su comitiva lo conforman recuas de mulos y asnos en número de cinco a seis; para esta ocasión están debidamente enjaezados, llevan campanas que cuelgan en el pecho, en el lomo cargan atados de leña adonados con banderitas peruanas.

La leña está compuesta de ccapo, especie arbustiva resinosa de mediano tamaño y alta combustión que crece en los páramos altoandinos sobre los 3500 m.s.n.m. su actual categoría es de especie en estado vulnerable, es difícil encontrarla en la provincia de Melgar, por este motivo, el atado contiene también otras ramas de especies arbustivas de alta combustión, queñua, quishuar, llant'a.

Mulas y asnos son arreados por una pareja de danzarines que llevan un tamborcito y pinquillo, ejecutan melodías con compases de huayno. El varón viste sombrero grande de alón, camisa y pantalones blancos, pañolones al cuello, con predominio de colores verde o rojo; llevan un hacha en la mano o al hombro, otros portan zurriagos o reatas, en la otra mano portan un pañuelo para el baile. La mujer viste gorro de danzarín de llamero, blusa blanca, atado cargado a la espalda, pollera de colores vivos y raídos por el tiempo, este personaje es un andrógino, varón que se traviste de mujer.

Los ccaperos una vez que toman posición enfrente del atrio de la iglesia, descargan leña, encienden fuego y se forma una inmensa fogata que llena de calor y alegría a los presentes; los arrieros y el andrógino cuidan celosamente las recuas de mulas y asnos.

Según el sistema de creencias, las mujeres no bailan ni deben bailar la danza del ccapo si están en período de menstruación, menos alrededor del fuego en noches de fiesta; el espacio donde se quema el ccapo es considerado altamente contaminante y peligroso para la mujer soltera, quienes deben mantenerse lejos del calor y el fuego; de transgredir la prohibición corren el riesgo de convertirse en uspaha siqui: estériles, toda vez que el fuego tras consumir la materia orgánica (queñua, quishuar, llant'a) producirá ceniza que es un polvo mineral de color gris que queda como residuo de la combustión completa, motivo por el cual no logra solidificarse, por extensión, el vientre de la mujer no podrá concebir hijos; por este motivo, las mujeres solteras se alejan del fuego para lograr preservar el respeto y guardar la dignidad en tiempos de fiesta.

Al calor del fuego y el tumulto del gentío, la banda de músicos ejecuta música alegre, huaynos y ritmos de moda para la alegría de la concurrencia. A iniciativa de los alferados se van formando rondas en hilera de a dos, luego, dando vueltas y vueltas alrededor de la fogata, en medio de la fiesta se hacen cortos intermedios, beben calientes de pisco y ponches; seguido, prosigue la fiesta hasta el encendido e iluminación de la fachada de la catedral, el ambiente de fiesta es intenso, contagia a propios y extraños, jóvenes de ambos

géneros entran a la ronda; lo sagrado se torna profano; la borrachera se enseñorea y apodera del espíritu festivo y cristiano.

8.9 Torre Mayor

Alferado encargado de adornar e iluminar los exteriores de la catedral durante las noches de fiesta. Los arreglos están a cargo de electricistas, contratados por el devoto del cargo; en coordinación con el alferado establecen la forma que será adornado la fachada, destacan la cúpula, torres, cornisas, puerta principal y hornacinas, todos estos espacios se hallan iluminados con bombillas de colores, luces de neón y reflectores para dar a la iglesia un aspecto atractivo y solemne.

De las áreas iluminadas destacan la fachada y la puerta principal, encima se halla la cruz cristiana que representa el martirologio de Cristo; al pie de una de las torres arman un pequeño altar con la imagen de la virgen, confeccionada íntegramente con papel de colores, que le otorgan un llamativo aspecto.

En las noches de fiesta encienden las luces que iluminan la iglesia. El alferado se halla acompañado de la parentela, amistades, invitados y banda de músicos; a lo largo de la noche presta atenciones, sirve bebidas calientes y ponches a base de coco, guinda con pisco, pisco puro para aplacar el frío de la noche y la madrugada. El alferado es objeto de apjatas; dones, con comparsas de sicuris: ejecutantes de samponña instrumento con el que tocan melodías tradicionales del altiplano.

8.10 Quema de castillos - Víspera

Festejos en espera del día central de la Fiesta Patronal. El encargado de organizar es el Jatun Carguyoq o alferado de mayor jerarquía en el sistema de cargos. Conforme avanza la noche llega la víspera. La plaza principal, el atrio de la iglesia, alrededores de los altares y el bosque están tomados por la población, destaca el sabor a multitud, las gentes van y vienen de un lado a otro, producen simbiotes olas humanas que en ciertos instantes se asemejan al serpenteo en medio de un mar humano.

En estas ocasiones se da lugar a la quema de castillos y juegos de pirotecnia. Frente al bosque y la iglesia abre un espacio para los juegos de pirotecnia; desde las primeras horas de la tarde, los especialistas empeñan esfuerzos en acondicionar y dejar listo para la víspera. A su alrededor arman un pequeño cerco de seguridad que queda bajo la atenta mirada de un responsable.

Los castillos presentan una estructura de carrizo, con amarres de cohetones bombardas, los hay de distinto tamaño, dos, tres y cuatro cuerpos; es decir, son estructuras que se superponen unas sobre otras, también se pueden observar fuegos artificiales con figuras de barco, avión, vacas, toros y toreros.

Llegado el momento, encienden las mechas, el reguero de pólvora recorre velozmente por el castillo que termina generando un mundo explosión. La reventazón en la interpretación de los protagonistas alude a la continuidad de la tradición y su vinculación con los tiempos de hoy. El mundo de explosión que

genera la quema de castillos es acompañado por la banda de músicos que ejecuta a ritmo de retreta.

La quema de castillos y fuegos artificiales lanzados al aire, en el cielo generan un mundo de color, las explosiones suceden uno tras otro para felicidad y admiración de propios y extraños.

El castillo principal es costeado con el peculio del devoto del cargo, Alférez Mayor, también los demás fuegos artificiales; sin embargo, en los cargos hay lugar para las ap'jatas: dones, varios de los fuegos artificiales que se queman durante la víspera son resultado del sistema de contraprestaciones.

En la quema de castillos destacan los fuegos artificiales del barco y el avión, ambos entran en guerra, el similares términos, el toro loco se enfrenta al gentío, prelude de las fiestas taurinas; ambos fuegos de pirotecnia reiteran la vigencia y consistencia del sistema de bipartición y oposiciones; para culminar, encienden el castillo de mayor tamaño, tras las sucesivas reventazones por las diversas estructuras que se superponen, llega a la cúspide y aparece la imagen de la Virgen de Altagracia, quien es recibida con banda de música y ovacionada con aplausos por la población.

Como parte de la víspera, la población visita los altares y el bosque, los cuatro altares y el bosque se transforman, el espacio sagrado se hace profano, a su interior llevan a cabo una fiesta, predomina la música, el bullicio y la borrachera.

La visita a los altares y el bosque es libre y espontáneo, sin embargo, el ingreso a su interior está signado por una serie de pautas: son bienvenidos propios y extraños siempre y cuando mantengan algún tipo de vínculo social con los devotos del cargo. El ingreso a la fiesta implica aceptar las reglas que impone la cadena de obligaciones que se cumplen cuando visitan los altares y el bosque o se comprometen para cumplir el año próximo en la misma ocasión o en situaciones similares. Los visitantes a los altares y bosque llevan ap'jatas: dones, cerveza por cajas, pisco, champagne, galletas, dulces entre otros.

La gente visita uno tras otro los altares y el bosque, ritmo que prosigue hasta el amanecer, los visitantes son objeto de atenciones, sirven copas de anís, pisco, bebidas calientes, ponches de coco, guinda con licor, galletas, dulces. Hay personas que participan de la fiesta hasta el amanecer, forman parte del entorno familiar y amical del devoto del cargo. Llegado la madrugada, sirven humeantes platos de caldo de cabeza para aplacar el mal humor que deja la fiesta, finalmente los participantes de la fiesta retornan a casa.

9. FECHA: OCHO DE SETIEMBRE

9.1 DIA CENTRAL

Llamado DÍA, se celebra el ocho de setiembre, el alferado del cargo es el Alférez Mayor, tiene la más alta jerarquía en el sistema de cargos. La fiesta se inicia con las albas: bienvenida por el día de fiesta con estruendo de cohetes, bombardas y explosión de camaretazos de pólvora. Para esta ocasión el alferado contrata los servicios de especialistas en pirotecnia; por la mañana a

tempranas horas del día, cinco de la mañana el especialista y sus ayudantes se presentan en el atrio de la iglesia, colocan un atril para lanzar cohetes, forman filas de camaretas: paquetes de explosivos a base de pólvora; al mismo tiempo están presentes los servicios: personas que prestan atenciones en ocasiones de fiesta, estos asistentes, en representación de los devotos del cargo prestan atenciones, acomodan sillas y bancos para comodidad de los invitados al alba. Los integrantes de la banda de músicos son los primeros en llegar al atrio de la iglesia, sigue el representante del alferado, en otros casos un familiar; una vez reunidos los participantes dan inicio al quintu: ofrenda de hojas de coca, en honor a la madre tierra y la Virgen de Altagracia; luego, los especialistas en pirotecnia lanzan al aire el primer cohete de pólvora que termina explotando, la banda de músicos rompe el silencio, toca a ritmo de retreta como muestra de alegría, jolgorio y júbilo. Luego se produce una sucesión de explosiones que retumban el ambiente, los cuáles se escuchan hasta el último confín del pueblo. En los exteriores de la iglesia y la plaza de armas, el aire se carga de sabor a pólvora, disipado el aire, como muestra de gentileza del cargo invitan un ágape, sirven ruedas de pisco, bebidas calientes, ponche de coco, guinda, copas de anís, galletas, dulces de licor y otras delicadeces que despiertan el gusto, concluido el ágape, la banda de músicos se dirige a la casa del alferado, luego son atendidos con sobrios platos de caldo de cabeza.

9.2 Misa de Santa Comunión

A las ocho de la mañana se inicia la Misa de Santa Comunión, participan los representantes de instituciones religiosas, hermandades, delegaciones de centros educativos, instituciones públicas Poder Judicial, Ministerio de Salud,

Ministerio de Agricultura; los participantes del oficio religioso llevan ofrendas florales, hacen del recinto de la iglesia el Jardín del Edén.

En Ayaviri, la escuela institución rectora de la educación ha mantenido estrechos lazos con la fe cristiana del pueblo, desde su implantación han estado ligados a la confesión católica, participan en los actos protocolares y confesionales de las diversas advocaciones que se celebran fiesta patronal, en ese sentido su participación constituye una tradición.

9.3 Misa de Fiesta

La misa de fiesta, es la más importante de las que se celebran en la fiesta patronal, el oficio religioso está a cargo del Obispo, máxima autoridad de la prelatura de Ayaviri, además participan altos dignatarios de la curia católica.

Participan de la misa el pleno de los alferados, Alférez Mayor, Alférez de Sin Pecado, Alférez de Bendición, Alférez de Octava, Bosquero, Altarero I, Altarero II, Altarero III, altarero IV, Torre Mayor, Ccaperos, Torero del primero, segundo y tercero día de corrida de toros; Alferado de Bendición de la octava, autoridades políticas: Subprefecto, Alcalde Provincial, Jefe de línea de la Policía, miembros de la Hermandad de la Virgen de Altagracia y representantes de otras advocaciones, Virgen de Candelaria, Sagrado Corazón, de Jesús, San José, San Martín de Porras, instituciones públicas y privadas.

La misa se desarrolla en un ambiente solemne y de profundo recogimiento, los participantes se conducen con la mayor circunspección, recato, guardando

formas y maneras de costumbres refinadas, para la ocasión, los asistentes se hallan vestidos con sus mejores galas, los agrupamientos de fieles al interior de la iglesia está dado por grupos familiares, en raros casos por individuos.

9.4 Procesión de la Patrona del Pueblo

A media mañana, aproximadamente a las diez horas se inicia la procesión de la efigie Virgen de Altagracia, Patrona del Pueblo de Ayaviri. La Virgen se halla en el anda, en un primer momento es cargado en hombros por los devotos del cargo: alferados y los integrantes de la hermandad de la Virgen de Altagracia que conforman la cuadrilla de cargadores; el primer tramo se inicia en el interior de la iglesia y concluye en la puerta de la catedral, donde es ovacionado por el pueblo, con reventazones de cuetillos, camaretazos y cohetes de pólvora, banda de músicos, música de ka'jcha, el ambiente se llena con olor a pólvora e incienso.

Los miembros de la hermandad tienen un protagonismo destacado, forman una guardia de seguridad, portan distintivo en el pecho, cintas que sujetan un recordatorio con la imagen de la virgen. En el trayecto de la procesión, los cargadores del anda van cambiando de integrantes, se turnan con las autoridades en los momentos más importantes y visibles, luego los cargo pasados o ex alferados y en algunos casos fieles del común de las gentes; los que cargan el anda visten con elegantes ternos, ponen cuidado y esmero en el detalle.

La procesión de la imagen constituye uno de los momentos trascendentes de la religiosidad popular, para esta ocasión el perímetro de la plaza de armas es adornado con alfombras de flores. Las instituciones públicas y privadas se encargan de alfombrar la ruta de la procesión; las alfombras son de tamaño diverso, los motivos una gama de alegorías relacionadas con la religiosidad cristiana y la cosmovisión de los fieles.

La procesión lo preside el Obispo o el Vicario de la parroquia, se halla vestido impecablemente con su atuendo religioso, en sus manos porta la Biblia, siguen monaguillos que llevan incensarios, jarras de plaqué con agua bendita y una bástula para echar bendiciones.

La procesión se desplaza lentamente, va acompañado de la banda de músicos que ejecuta música de procesión, el ambiente se torna solemne y de recogimiento, por instantes cunde el silencio, la procesión es seguida por los devotos del cargo: alferados, autoridades, vecinos, feligreses y público en general; se ha establecido que las personas que asistieron a la misa participan activamente de la procesión; el gentío mira la procesión como un acontecimiento, no obstante, participan acompañando los rezos y alabanzas.

En la primera parada se da lugar en el atrio de la iglesia a la altura de la puerta de la catedral, la banda de músicos en nombre del devoto del cargo y el pueblo presenta sus saludos, ejecuta la diana: música de ritmo rápido, señal de saludo, gozo y felicidad; nuevamente revientan camaretas de pólvora, en el cielo se observa una colección de explosiones multicolor.

Desde lo alto, sobre la imagen de la Virgen caen pétalos de flores naturales, en algunos casos roseados con perfumes de las devotas; el recogimiento se apodera de los devotos, los alrededores de la procesión están colmados de gente. Al son de la música se reanuda la procesión en dirección a los altares.

El anda de la Virgen frente al primer altar. El altarero junto a su esposa e hijos se hallan apostados en un lugar visible, el párroco realiza una paraliturgia, eleva oraciones, plegarias en honor a la sagrada imagen, seguido, da lectura a pasajes de la Biblia, los evangelios se refieren al significado de la fe en Cristo, la familia; destaca los valores de la comunidad cristiana, desea buenos augurios a los altareros y el pueblo. Finalmente bendice el altar y la efigie de la Virgen que se halla al interior del altar; seguido, los alferados y presentes; siguiendo las pautas culturales prosigue la procesión por el segundo, tercero y cuarto altar y el bosque.

A lo largo del recorrido, la procesión es acompañada de comparsas de danzantes de k'ajcha: danza de pastores conjuntos folklóricos de saya caporales, sicuris, reyes caporales, zambos caporales, morenada, diablada, rey moreno, kullahuada.

La presencia de estas comparsas constituyen un recreación de viejas tradiciones altiplánicas, han surgido al amparo del mayor nivel de integración con realidades conexas, gracias a la iniciativa institucional de asociaciones cultoras del arte que se vienen extendiendo a lo largo del altiplano; de otro lado, resulta de la necesidad de experimentar nuevas situaciones y emociones; los jóvenes se han constituido en los propulsores de estas tendencias, pugnan

por convertir el universo mágico en un atractivo regional, que congrega a miles de almas e inequívoca expresión del sincretismo cultural mestizo.

La procesión llega al altar llamado bosque, el párroco reitera los procedimientos señalados por la iglesia y la costumbre en cada uno de los altares, destaca el significado de la mamita en la vida de los ayavireños. Los devotos del cargo en signo de agradecimiento, presentan a niños vestidos de angelitos y escolares que elevan alabanzas, gozos, poemas y ofrendas líricas en honor a la Virgen.

MADRE NUESTRA DE ALTAGRACIA

(Ofrenda Lírica)

¡Madre mía! ¡Madre nuestra!

De Altagracia nuestra virgen.

Hoy tus hijos, en Setiembre evocamos tu protección.

Tus bondades y virtudes de Madre Imaculada sin pecado original.

En tu altar los melgarinos desde niños aprendemos. El Dios te salve María y las altas gracias que el señor te concedió. Que por mandato divino se hizo su voluntad.

Y yo en comunión de ellos como un mágico caleidoscopio contemplaba la hermosura de tu faz angelical y los tiernos ojitos de azul de malaquita de tu niño de "Mesías". El Divino Salvador.

¡Oh. Madre nuestra! ¡Virgencita de Altagracia! que radiante y bella luces en tu fiesta jubilar, aureoleada en tu trono, sobre niveos copos de nube, orlada por querubines, que te ofrecen sus alabanzas en celestiales coros de amor, de trompetas y melódicas liras como heraldos de la fe.

Ya el bronce sonoro de las campanas, de tu pétrea catedral, lanzan al aire sus melodías. Y a sus tañidos de rebato la gente acude como albas palomas a tu procesión.

¡Yo te siento! ¡Yo te quiero! ¡Yo te veo!

¡Virgencita de Altagracia!

Avanzando lentamente coronada de majestad, entre pétalos de policromadas flores, en los hombros de tus hijos, el tumulto del gentío que musitan sus plegarias, implorando protección.

Entre el humo de sahumero, el tronar de los coheteros vas impartiendo bendiciones, como madre universal.

¡Oh, Madre nuestra! ¡Virgencita de Altagracia!

¡Ayaviri!... tu pueblo sigue en fiesta.

Brindis de afecto de la amistad, comidas sabrosas de la región deleitan al gusto con gran sazón.

Música y danza en amalgama, tarde de toros es la pasión, del melgarino que lleva adentro, esa tu fiesta con devoción.

Por Ruben Agramonte Luna

La procesión hace un alto para recibir el saludo oficial, el Alcalde Provincial, presenta sus saludos en nombre del pueblo a través de una breve intervención, reitera la fidelidad y fe del pueblo con la Patrona de Ayaviri, mamita de Altagracia, entrega un presente y las llaves de la ciudad, el cual es recibido por el Presidente de la Hermandad de la Virgen de Altagracia, depositario y guardián de la tradición a la usanza ayavireña.

Las autoridades políticas, esperan con interés el momento trascendente, los réditos políticos que obtendrán en el futuro son evidentes, a través de estos actos proyectan varias señales, se identifican con la tradición del pueblo, los valores axiomáticos de la sociedad ayavireña, diversidad, tolerancia, reciprocidad que son altamente valorados.

La procesión nuevamente se dirige a la iglesia, el anda mantiene la misma posición. La imagen de la Virgen mirando hacia la plaza, los altares y el bosque. Los cargadores del anda mantienen la misma posición espacial, giran y se dirigen hacia la iglesia con el fin que la imagen mantenga la posición de patrona y celosa guardián del pueblo y para respetar la creencia de no ser petrificados al momento de mirar hacia atrás. Finalmente la procesión hace un

descanso en el al atrio, ingresa a la iglesia, los protagonistas desaparecen de la escena hasta el nuevo amanecer.

9.5 Visita a los Altares y Bosque - al ritmo de fiesta

En esta sección, mostraremos algunos comportamientos en relación a la forma como los protagonistas y la población en general viven la religiosidad popular. Seguido a la procesión, la fiesta continúa, los altares y el bosque se muestra a los ojos de todos, están abiertos durante el día para atender a la feligresía, conjuntos folklóricos y amistades.

Los altares y el bosque de un lado son espacios sagrados, del otro, espacio profano, a la vez, resultar ser elaboradas obras de arte de imagineros de la religiosidad e ingeniería popular, en otros términos, repositorio de la devoción de los alferados, reflejan la cosmovisión acerca del mundo, la relación de los fieles con las potencias místicas, la Virgen y Dios. Descubre y actualiza en los fieles los valores cristianos.

La visita a los altares se da en el marco de pautas, los que ingresan a su interior se paran frente a la imagen mariana, persignan, elevan oraciones, unos en voz alta, otros en silencio, hay quienes elevan alabanzas, cánticos, dedican un solo de guitarra, ruegan bendiciones, toman un ramo de flores naturales que

está sumergido en una jarra con agua bendita y asperjan, luego toman asiento y son objeto de atenciones. Los alferados o del cargo y en representación los asistentes, sirven fuentes de dulces, galletas de sabor salado y dulce, luego un platillo de comida: escabeche, saqta de gallina, zarza de patitas, de aperitivo cocteles y cerveza. El tiempo de duración de la visita es breve, debido a que se realiza uno tras otro a lo largo del día.

A la hora del almuerzo, al interior del altar sólo quedan los alferados y el entorno cercano, amistades, invitados distinguidos generalmente funcionarios importantes de la burocracia estatal que tienen algún nivel de decisión, además forman parte de los grupos de poder local. Todos en conjunto se hallan sentados a lo largo del perímetro interior del altar y su alrededor formando una ronda, los invitados, son objeto de atenciones, sirven el plato de fondo llamado kankacho: asado de carne y de aperitivo cerveza a borbotones.

La visita a los altares y el bosque es libre y espontánea, sin embargo, se halla entretrejido de una serie de situaciones que implica la reciprocidad; todos los presentes y visitantes son bienvenidos; no obstante, quienes se hallan inmerso en la cadena de obligaciones ap'jatas: dones, gozan de preferencias en las atenciones, son objeto de consideración, igualmente los que colaboraron con aynis: préstamos, dinero, especies, servicios.

En la visita a los altares, la circulación de los dones es intenso, se exterioriza a través de la entrega de cerveza por cajas, las cuáles van formando rumas una más que otras, signo visible de prestigio y poder económico, tiene el propósito de dar a la fiesta boato y magnificencia.

Los alferados, al momento de recibir los dones, agradecen a los donadores con fuertes abrazos, los interactuantes mutuamente se dan un beso en la frente como signo de respeto, admiración y cariño, proceder está reservado a las personas considerados *mama qapaq*: desprendidos, magnánimos, cualidad inherentemente femenina; al mismo tiempo, hondamente reconocido y valorado por dar muestras de generosidad y desprendimiento.

Como consecuencia de la circulación de dones, se advierte un trato diferenciado y preferencial hacia los donadores; al momento de servir el potaje *kankacho* y otros platos, los atienden sirviéndoles la presa de su preferencia, ponen a su disposición una caja de cerveza, estos personajes momentáneamente se convierten en el centro de la atención y la conversación, aparecen constantemente rodeados de los alferados y del grupo de amistades que lo secundan.

En la visita a los altares y el bosque por parte de la población, destaca la familia; durante los días del cargo el alferado se halla acompañado de la esposa e hijos. La familia extensa está presente, su protagonismo es poco visible debido a que ocupa tiempo en las coordinaciones y organización de las atenciones. En las ocasiones de la visita de la imagen de la Virgen a los altares, el sacerdote destaca el papel central de la familia en la consecución de los valores cristianos, alusión que se afirma y reitera en los cuadros que adornan los altares a través de las enseñanzas inscritas en el mensaje de la Sagrada Familia.

:

JOSÉ, padre de JESÚS y su esposa MARÍA; que es la representación sagrada del jefe de familia; generoso y humilde. MARÍA, madre de

JESÚS y esposo de JOSÉ; es la representación sagrada de una madre abnegada, inocente y humilde que aceptó la voluntad de DIOS como fiel servidora. JESÚS hijo de JOSÉ y MARÍA; representación sagrada del hijo amable, generoso y sobre todo humilde de corazón. Con una sabiduría impresionante, predicaba la palabra de DIOS, a todas las personas. Este es el ejemplo de familia unida y bondadosa que DIOS nos muestra a todos.

A lo largo de la plaza y calles que conforman el escenario principal de la fiesta, se evidencia la presencia de danzas mestizas con traje de luces y danzas indígenas representado por la comparsa de k'ajcha: danza de pastores, la primera asociada con la lejanía, distancia y lo extraño, la otra, con la cercanía, lo familiar y cotidiano.

En los altares y bosque, al mismo tiempo se realiza la visita de individuos y grupos familiares; en los otros altares, reciben la visita de los conjuntos folklóricos: morenadas, sayas, rey moreno, caporales. Entretanto, la ka'jcha se halla sujeto a las órdenes y disposiciones del alferado, guardan lealtad a los devotos del cargo; este comportamiento diferenciado es interesante, permite observar la existencia de colectividades fuerte y débilmente estructuradas. La k'ajcha conformado por integrantes de procedencia indígena representa a las colectividades subordinadas, subalternas, entretanto las danzas mestizas se vinculan con las colectividades emergentes, donde predominan las relaciones igualitarias y con cierto margen para actuar y decidir; los integrantes se mueven en ambos registros como resultado de integración a la sociedad nacional, razón por el cual los protagonismos son cada vez ambiguo y difuso.

Otro aspecto revelador es el componente generacional y de género de los protagonistas, los devotos del cargo y los músicos son personas adultas,

entretanto, los integrantes de las danzas que se introducen están conformados por jóvenes; en ambos casos hay excepciones (niños). La presencia de los actores otorga a la comparsa un aspecto singular y llamativo. En el caso de los músicos, predomina el género masculino, la presencia femenina destaca por llamativo de sus atuendos, pero es menos numerosa; la figura descollante la encabeza la banda de músicos, tocan platillos, con el cuerpo realizan requiebres para deleite y admiración del público.

Finalmente, hombres y mujeres, adultos y jóvenes participan de la fiesta con entusiasmo, algunos se suman al bullicio y la borrachera. Otros reproducen las tradiciones, logran nuevos aprendizajes; a menudo, todos en conjunto refuerzan y transforman el significado de la fiesta patronal, por momentos, parece disputar el espectáculo frente a la devoción y la fe del pueblo.

La fiesta prosigue, en los altares y el bosque, las atenciones a las visitas se prolongan hasta la noche, el ambiente es una sucesión de fiestas que se dan al mismo tiempo. Entre los devotos del cargo se advierte una competencia silenciosa por la supremacía de prestigio, la música de las bandas resuenan, la gente va y viene de un lugar a otro.

9.6 Cera apaycuy: Entrada de cirios ofrecido por el devoto - Bendición

En medio del ambiente de fiesta, la entrada de cirios encabezado por el devoto del cargo: Alferado de Bendición y acompañado de autoridades, amistades, vecinos distinguidos, banda de músicos, comparsa de danzantes de k'ajcha, llega a la plaza de armas a las tres de la tarde.

Los alferados llevan emblemas del cargo: cirios labrados en pan de oro, los acompañantes cirios de menor tamaño. La comitiva en pleno se dirige a la iglesia para presentar saludos a la Virgen, dejar ceras como símbolo y ofrenda de los devotos del cargo. Luego, el alferado extiende la invitación a los presentes para asistir a la recepción que se llevará en el seno de su hogar.

10. FECHA: NUEVE DE SETIEMBRE

10.1 BENDICIÓN

A media mañana aproximadamente a las diez horas, la fiesta del día de Bendición se inicia con la Misa solemne de Fiesta, mandada a celebrar por el Alferez del cargo, luego, prosiguen con la procesión de la efigie de la Virgen de Altagracia que derrama bendiciones por las principales calles de la ciudad.

En esta oportunidad, de acuerdo a las pautas de la costumbre, participan los alferados que conforman la jerarquía de cargos, autoridades y vecinos notables, devotos, comunidad cristiana y el pueblo en general, acompañados de una banda de músicos, comparsa de danzarines que bailan estampas mestizas e indígenas.

La procesión de la efigie visita los altares y el bosque, luego recorre las principales calles de la ciudad. El hecho que la procesión vaya más allá del recorrido establecido - ruta de la vida – es visto como una muestra de la acción

bondadosa de la Virgen, de esta forma a través de su acción humana se acerca a los sectores poco integrados a la comunidad cristiana, los pobres de pan y espíritu.

Las tres procesiones principales que se realizan con motivo de los cargos de Sin Pecado, DÍA y Bendición, guardan estrecha relación con la idea judeo cristiana acerca del espacio y el tiempo sagrado: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La trilogía en el pensar andino es reinterpretado como Janan Pacha: mundo de las entidades superiores; Qay Pacha: mundo presente, tiempo festivo y Uqhu Pacha: mundo interior, de las oquedades y profundidades. De otro lado, la trilogía reitera el principio de la dualidad a partir de las nociones de temporalidad y atemporalidad, que marcan el rumbo de los acontecimientos del mundo ritual y festivo del altiplano.

10.2 Desmantelamiento y desarmado de Altares y Bosque

Transcurrido el medio día, aproximadamente a las tres de la tarde, amistades e invitados del alferado colman los altares y el bosque, el gentío rodea los altares. En esta ocasión, una vez más, alferados: altareros y bosquero ponen a prueba el soporte económico disponible y prestigio, la consistencia y el poder de sus vínculos sociales. Disputan por brindar la mejor atención en comida, bebida y fiesta, se esmeran por tener la visita de vecinos notables y autoridades. Los alferados a través de estos personajes proyectan al pueblo el poder de sus vínculos y redes sociales.

El desmantelamiento y desarmado de altares y bosque, se da en el marco de una fiesta que se desarrolla a su alrededor, para esta ocasión, contratan los servicios de las mejores orquestas de la ciudad, los intérpretes ponen sus empeños en equipos, repertorio musical, coreografías, al mismo tiempo están presentes estudiantinas: grupos musicales que ejecutan instrumentos de cuerda. La orquesta inicia la fiesta dando el marco musical para la alegría, luego de varias canciones, entra en escena la estudiantina, tocan canciones tradicionales, huaynos pandilleros, marinera puneña, una que otra melodía llamada captación: música orquestada para el deleite musical. La orquesta toca melodías puneñas, pero más adelante el repertorio privilegia ritmos modernos y melodías que están de moda.

Alferado, invitados, amistades bailan al pie del altar, unos en parejas, luego, forman rondas, realizan una serie de evoluciones al ritmo de huaynos pandilleros, cantan emblemáticas canciones a viva voz, de modo que describen y resumen con fidelidad los sentimientos, emociones y valores de la cultura de la provincia de Melgar.

En medio de la alegría, la ap'jata: don, es una constante, van y viene cerveza por cajas hasta armar rumas con la bebida popular como signo de prestigio, poder económico. La entrega de los dones es recibido con agrado mayor, se expresa en abrazos reiterados, fuertes apretones de manos, gesto que es exaltado por el presentador de la orquesta, quien agradece públicamente en nombre del alferado.

En contraprestación por los dones recibidos, los alferados en evidente muestra de agradecimiento, a los oferentes obsequia recordatorios, banderín, el cual es sujetado en la solapa de la prenda de vestir; además, impone a sus pies una caja de cerveza, comparte el primer vaso con el donatario. Los recordatorios, son altamente apreciados por el significado, constituyen una de las formas como los devotos del cargo expresan aprecio y consideración. El banderín físicamente es una solapa de tela con motivos pictóricos, describen el paisaje serrano de Ayaviri, la iglesia, danzarines de k'ajcha, sobre esta predomina la imagen de la Virgen de Altagracia; lleva inscrito los nombres y apellidos de los devotos, fecha. Concluido la fiesta el banderín termina perennizando los nombres y apellidos de los alferados en la memoria colectiva, además, constituyen una de las formas de registro que queda insertada dentro de la colección de adornos que conforman el espacio social de los hogares.

Llegado el momento dado, hacen un alto en la fiesta, inician el desarme y desmantelamiento de altares y el bosque. El especialista ritual anuncia el inicio del quintu: ofrenda con hojas de coca en honor a la Madre Tierra y la Virgen de Altagracia; seguido, el alferado toma la palabra a través de una breve intervención, agradece los favores concedidos por la Virgen, el apoyo y la solidaridad de amistades, parientes y personas que prestaron colaboración desinteresada.

De inmediato, los alarifes desmantelan el altar, actividad se desarrolla bajo la atenta mirada de la esposa del alferado y entorno cercano. Familiares, comadres ahijadas celosamente guardan la imagen de la virgen, adornos y la

parafernalia que formó el altar, luego pasan al desarmado de la estructura del altar.

Uno de los personajes centrales de la fiesta es el mosoq: alferado entrante, en el recae el destino y la continuidad de la tradición, a partir de este momento se encarga de garantizar el eterno retorno del espacio y tiempo festivo. El nuevo alferado y entorno familiar inmediato es colmado con atenciones y consideraciones.

Los alferados a partir del momento que aceptan el cargo hasta su oficialización el día de la octava, se convierte en la segunda persona del devoto en funciones, andan juntos, en algunos actos considerados de trascendencia, los nosoq reciben trato personalizado y preferencial por ser considerados depositarios de la tradición. El alferado en funciones guía al nosoq, le provee nuevos vínculos sociales, transmite experiencias y conocimientos que han de servir al momento que tenga la responsabilidad de asumir el cargo de alferado.

Concluido el desmantelamiento y desarmado del altar, la fiesta prosigue, las orquestas compiten unas con otras, alrededor de los altares se lleva a cabo una fiesta, bailan huaynos pandilleros y ritmos modernos, música tropical andina, cumbias, salsa; al mismo tiempo se dan lugar cinco fiestas que generan un ambiente de desbordante alegría.

Al final de la tarde, el especialista ritual junto a la esposa del alferado, recogen ramas de qolli: arbusto, que formó parte de adornos de los altares; con las ramas forman pequeños atados, los cuales simbólicamente son sembrados en

cada una de las esquinas donde se erigió las columnas que dieron lugar a la estructura del altar, la siembra del qolli simboliza la continuidad de la vida y fiesta; seguido, añaden hojas de coca, ch'allan: bendicen con vino y cerveza a fin que fructifique en un futuro cercano.

Luego, forman un atado de ramos de qolli para que el mosoq lo lleve en hombros o cargue; entretanto, la cónyuge entre brazos lleva consigo la imagen de la Virgen y se retiran en dirección a la casa del alferado. En la casa del devoro se realiza el cacharpari: fiesta de despedida; todos en conjunto se dirigen a esta dirección acompañado de músicos que ejecutan instrumentos de cuerda: guitarrón, guitarras, charangos, chilladores, mandolinas, queñas, los músicos, tocan canciones tradicionales al ritmo de huaynos pandilleros.

El desmantelamiento y desarmado del altar llamado bosque, tiene elementos adicionales en relación a los altares, concita interés mayor por los elementos que configuraron su composición, frutos, animales, ramas de especies vegetales provenientes de la montaña. Alrededor del bosque se congrega una multitud de gente, destaca la presencia de niños, personas de condición social humilde, parroquianos, ermitaños, curiosos y el pueblo en general.

Concluido el desarmado del bosque, el alferado lanza las frutas al aire naranjas, duraznos, pacay, granadilla, el gentío en medio del tumulto disputa su tenencia en medio de forcejeos y empujones; unos caen sobre otros, causando la risa general; papayas, melones y piña son entregados personalmente, las ramas de los árboles y arbustos son obsequiados a los presentes.

La posesión de los elementos que formaron parte de la composición del altar constituye signo de futura prosperidad, las ramas de los árboles y arbustos como eucalipto son altamente apreciados, atribuyen propiedades medicinales para la cura de síndromes culturales.

Finalmente, altareros y bosquero en sus respectivos hogares organizan el cacharpari: fiesta de despedida al cual asisten invitados, amistades. El invitado principal es el mosoq: alferado entrante y personas que colaboraron con dones a lo largo del cargo, la fiesta tiene carácter familiar se realiza al compás de estudiantina: músicos que tocan instrumentos de cuerda, luego rematan con equipos de sonido, sirven el potaje emblema: Kankacho: carne asada al horno, luego, hacen un alto, el alferado agradece a los asistentes, destaca el espíritu de colaboración y desprendimiento, la fiesta y borrachera prosigue hasta el amanecer.

11. FECHA: DIEZ DE SETIEMBRE

11.1 HUAJCHA CC'ARAY

Banquete de caridad, la organización está a cargo del Alférez del Día Central. Pasado el mediodía en horas de la tarde, la casa del Alférez Mayor constituye en el punto de reunión de la comparsa de danzantes de k'ajcha: danza de pastores.

Las personas que prestaron atenciones durante los días de fiesta, servidores, repartidores de comida, bebida en la casa del alferado, en esta oportunidad,

salen a la calle y la plaza de armas formando una bulliciosa comitiva, van acompañados de músicos al son de pinquillos y tambores, en otros casos de estudiantinas ejecutantes de instrumentos de cuerda, se dirigen al atrio de la iglesia.

La organización del huaccha cc'aray se realiza con anticipación. El Alférez Mayor, ruega los servicios de parientes ficticios, compadres, ahijados de matrimonio, corte de pelo y personas que se encuentran en su entorno social; en otros casos, apela a las personas con quienes mantiene vínculos sociales en búsqueda de soporte social para la organización del banquete de caridad y colaboren en su consecución. No obstante el diverso y complejo sistema organizativo, lidian constantemente con la falta de recurso humano confiable para que realizar el papel de segunda persona del alferado, toda vez que los nombrados no tienen el sentido de la ubicuidad, pero su lo que representa su persona puede estar por todos, por esta motivo los alferados son considerados k'apac: rico, pudiente y poderoso.

Dado los vínculos del alferado de mayor jerarquía en el sistema de cargos; el ruego de servicios a las personas que colaboran en la organización de la fiesta patronal, es un hecho indiscutible; sin embargo, más allá de las distancias y posiciones sociales existentes el ruego de servicios se da para lograr la colaboración de la cocinera, quien a la vez suplica a los colaboradores, entre mujeres y varones; de manera similar, ruega la participación de los servicios: personas que prestan atenciones en ocasiones de fiesta. Los alferados de mejor jerarquía, donatarios, reiteran el procedimiento y la misma pauta cultural para rogar la colaboración de los repartidores en el huajcha cc'aray.

Una pauta dispuesta para esta ocasión esta dado del siguiente modo: El alferado en el fundo ganadero de su propiedad dispone el sacrificio de ganado, vacas, llamas, caso contrario los adquiere en el mercado. Las carcazas son entregados a la cocinera quien sancocha la carne en peroles de considerable tamaño, las papas, el maíz, habas siguen la misma trayectoria, también preparan uchuta: ají molido, de aperitivo chicha de maíz o de quinua.

El banquete es preparado a base de trozos de carne, maíz, habas sancochadas, los cuáles son introducidos en ollas, la chicha en: phuños: recipientes de arcilla, posteriormente cargados en recuas de mulas y asnos que llevan vistosos arreos, los cuáles van adornados con banderitas peruanas.

Los repartidores del banquete son indígenas o al menos pertenecen a la jerarquía tradicional, en algunos casos se diferencian étnicamente del Alferado Mayor, o representan esta diferenciación étnica y estamental. Más allá de las distancias sociales lo importante es la repartición de la comida de caridad, en nombre de la Virgen de Altagracia y del devoto de mayor jerarquía en el sistema de cargo, el Jatun Carguyoq, visto así, en la relación entre mistis e indígenas se advierte la existencia de relaciones de super ordenación y subordinación.

En la presente oportunidad, los repartidores del banquete visten las mejores galas, terno, signo de predominio del poder mestizo, la cabeza la tienen descubierta, el pecho cubierto por una manta blanca bordado con motivos florísticos, sobre este un pan de trigo, de considerable tamaño, lleva la figura

de sol, incrustaciones de confites; en la espalda un pan con figura de luna en cuarto creciente, en las manos fuentes y cucharones de plata.

La entrada del huajcha cc'aray hace su ingreso a la plaza en las primeras horas de la tarde, por delante la comparsa de danzarines de k'ajcha: danza de pastores, los músicos ejecutan alegres ritmos al compás del repiqueo de tambores y melodías de pinquillos, expresiones sonoras de sisana manzana, wifa, wifa wifaschay, sisana manzana, wifa, wifa wifaschay: interjecciones de viva y hurra, muestra de alegría.

La comitiva lo preside el Alférez Mayor, lleva una cruz de plata, la esposa el guión o estandarte, símbolo del cargo de alferado, sigue un agrupamiento de mujeres y varones, amistades, vecinos; luego a relativa distancia la recua de mulas y asnos que llevan y exhiben el cargamento del banquete y la chicha. La recua de mulas halados por personajes de piel de ébano (negros), uno varón y otro travestido de mujer, la comparsa prosigue en dirección al atrio de la iglesia en medio de una serie de explosiones de cohetes, coheterillos que alientan la fiesta.

Una vez que la entrada del huajcha cc'aray llega a la iglesia, se disponen en el atrio, suben a un altillo que hace de escenario, de inmediato las fuentes son llenados con los sancochados de habas, papas, maíz y trozos de carne, la chicha se halla en phuño: recipiente de arcilla y de boca ancha.

El huajcha cc'aray: banquete de caridad se inicia con el rezo del Padre Nuestro, Dios Salve María en honor a la Virgen de Altagracia y a Dios Padre en

idioma quechua a cargo de un especialista ritual, el acto concluye con las bendiciones a los alimentos a través del gesto de una cruz con la mano. Seguido los oferentes reparten el banquete, con preferencia a las huajchas: gente humilde, de débiles redes sociales y poco integrada a la sociedad mayor. Seguido, el banquete es amenizado por la banda de músicos, entretanto la k'ajcha va danzando por los alrededores del huajcha cc'aray. La costumbre parece estar inspirado en el fundamento cristiano de la caridad, que de acuerdo al pensamiento católico, fuera de la caridad no hay salvación.

12. FECHA: QUINCE DE SETIEMBRE

12.1 BENDICIÓN DE LA OCTAVA

El cargo de Bendición de la Octava es uno de los más importantes en la jerarquía del sistema de cargos de la fiesta patronal de Altagracia. Se celebra a los ocho días de transcurrido el día central (ocho de setiembre), tiempo de fiesta, considerado tiempo fuerte cargado de denso significado.

Las expresiones de la religión, el cristianismo, catolicismo oficial y la religiosidad popular en ocasiones de fiesta patronal se funden, constituyen una amalgama que logra fundirse y fraguar con el amor, cariño y la fe del pueblo; por esta razón, torna altamente expresiva y preponderante. De un lado está la solemnidad, el musitar de sus gentes, fervor religioso, las procesiones, rezos, panegíricos y jaculatorias, del otro, la esperanza en la mamita, madre generosa

y bondadosa que derrama dones y bendiciones sobre los fieles, devotos y cualquier forma de creación que mora en la madre tierra.

La fiesta de la octava está signado por los siguientes eventos, la misa de fiesta, procesión de la efigie sagrada de la Virgen por el cuadrilátero de la plaza de armas, el lunch o agasajo que ofrece el devoto del cargo. Horas más tarde, provee el marco festivo para la transferencia de los cargos de alferado en sus distintas modalidades y jerarquía para el año próximo.

El pasante del cargo para el desempeño de sus funciones desarrolla a cabalidad cada una de las actividades establecidas por las pautas culturales, provisionar de insumos, disponer recursos económicos, sociales y soporte organizacional. En esta sección, enfatizamos la descripción de nuevos rasgos de modo que permitan mostrar a los protagonistas dentro de un marco social mayor y en interconexión con sus pares; a partir de estas relaciones estableceremos algunas comparaciones que permitan lograr mayores aproximaciones

La misa de fiesta constituye el acto sacramental de mayor trascendencia, los obligados a asistir al acto religioso son los alferados y quienes están presentes y acompañan, en general el entorno familiar, social y político, además, una banda de músicos que otorga el marco festivo; suma la comparsa de danzantes de k'ajcha: danza de pastores. Todos en conjunto a horas nueve de la mañana se dirigen a la iglesia formando una ruidosa comitiva que rompe el silencio del pueblo.

La comitiva y/o entrada del alferado de Bendición de la Octava reitera las pautas estipuladas por la costumbre; sin embargo, salta a la vista la existencia de cierta variación en la composición estamental y generacional de los protagonistas, predominan los devotos y fieles que tienen residencia permanente para el caso de los mestizos; entretanto, lo cholo e indígena colma la iglesia, las polleras, mantones y sombreros destacan en las procesiones, los hombres de rostro oscuro y terno de caballero se apoderan del espacio público; si bien el cargo de alferado de la Bendición de la Octava no es restrictivo a algún grupo social étnico o generacional, lo asumen quienes prosiguen la trayectoria seguida por sus antecesores, es decir, pertenecen a similares estratos sociales y ocupacionales, los que a la vez forman espacios en el cual se generan y alimentan los vínculos sociales. Visto así, lo mestizo y urbano participa de la fiesta, entretanto los mestizos de estancia transitoria que avivaron su mensaje y otros rostros de procedencia chola e indígena, no dejan de coparticipar con menos luz y brillo.

Una de las constantes no verbalizadas y presentes en la fiesta es la lucha de los grupos sociales por el reconocimiento, prestigio y la imposición de significados: Los sectores emergentes, pequeños comerciantes, productores agrarios de raigambre indígena en la actualidad han logrado apoderarse de la mayor parte de las fiestas que integran la fiesta patronal; así, los cargos son transferidos dentro del marco de las redes sociales que los envuelve.

Además, van introduciendo pequeñas innovaciones en los detalles (recordatorios, cirios, estandartes, panegíricos), luego con el tiempo, los cambios se hacen evidentes, se advierten en la parafernalia ritual; todo ello

ocurre gracias a los vínculos tejidos en el devenir de sus actividades económicas, productivas y recreativas, varias de ellas provienen de contextos más amplios, Juliaca, Puno, la Paz Bolivia.

Concluido la misa, la imagen de la Virgen sale en procesión, es la última a lo largo de la fiesta patronal, por adelante el sacerdote acompañado de monaguillos, el anda de la Virgen cargado por los servidores, integrantes de la Hermandad de la Virgen de Altagracia, devotos, ocasionalmente por uno que otro feligrés, siempre y cuando forme parte de la red social del alferado.

Siguiendo la costumbre, la primera parada se da lugar en el atrio de la iglesia, una vez traspuesto la puerta principal, el recibimiento va acompañado de repiques que ejecuta la banda de músicos, el tañir de campanas, explosiones de camaretas de pólvora, cohetes lanzados al aire que marcan el diáfano cielo serrano, el ambiente se carga con sabor a incienso y pólvora. Para la presente oportunidad el cuadrilátero de la plaza de armas se halla totalmente despejado, la procesión prosigue y hace un alto en cada de las esquinas, en el lugar donde se erigieron los altares y el bosque, los espacios en referencia son considerados sagrados, en la presente ocasión se convierten en lugares de descanso, ritualidad, veneración, de relación con el cosmos y los espacios geográficos, de reencuentro con los ancestros y la fuerza telúrica de la tradición, concepción introducida por el catolicismo pagano a inicios de la llegada de los ibéricos al altiplano.

Una vez que la procesión culmina el recorrido a lo largo de la plaza de armas, reingresa nuevamente a la iglesia, en la puerta de la catedral hacen un

descanso y se produce uno de los momentos más tristes y dramáticos, la Virgen se despide de los fieles y devotos. Los alferados lloran su partida, no estará más en medio de la multitud, integrantes de la hermandad levantan el anda e ingresan a la iglesia en medio de aplausos y vitoreo.

Concluido los actos religiosos, los alferados invitan públicamente a los presentes a la recepción, el cual se da lugar en la casa del alferado o en un local acondicionado para el fin; en este predomina la comida con el tradicional plato de fondo llamado kancacho: asado de cordero cocido al horno, de bebida espirituosa cerveza que transcurrido el tiempo logra cambiar y colorear el contexto festivo, la bebida logra transformarse, se apodera del prestigio, el honor, respeto, consideración y pasa a constituir uno de los fluidos poderosos que alienta el espíritu y la emoción, recorre por todos los contornos el cuerpo y la vida social de las poblaciones de los altos andes.

12.2 CARGO HAPICUY

Toma del cargo, se lleva a cabo el mismo día en que festejan la fiesta de la Bendición de la Octava; sin embargo, no forman parte del referido cargo. Dado la colección de cargos en las postrimerías del día, es decir, bien entrada la tarde a las quince o dieciséis horas se lleva a cabo la ceremonia oficial de aceptación del cargo, el cual cuenta con un programa especial. Cabe aclarar que la transferencia está lleno de rico simbolismo, los devotos del cargo están acompañados de los respectivos emblemas de status, banderines, estandartes, gallardetes y guiones. La costumbre también es denominado cargo chasquicuy:

transferencia del cargo, se da lugar conforme fueron pasando los diversos cargos a lo largo de la fiesta patronal.

Los alferados de los cargos religiosos, Día, Bendición de la Octava, Sin Pecado, Bendición, reciben los estandartes y guiones, los alferados de las corridas de toros llamados Toreros lazos de arriero, Altareros, Bosquero, Ccapero, Torre mayor, reciben recordatorios, banderines; todos en conjunto, cajas de cerveza por rumas, atenciones en comida, bebida y baile.

La comisión de festejos encargado de la toma de cargos se halla bajo la responsabilidad de la Hermandad de la Virgen de Altagracia, quien a la vez delega funciones a cada uno de sus integrantes, en función de la tarea encomendada, se encargan de acondicionar un pequeño altar para la realización de la ceremonia; el altar es debidamente adornado con arreglos florales y ornamentos religiosos, cadiz, cristo sacrificado, entre otros. La Basílica catedral en esta ocasión tiene las puertas abiertas de par en par.

En la toma de cargos, los mosoq carguyoq: nuevos alferados en el cargo se disponen en primera fila, siguen cargo pasados, es decir, quienes acabaron de asumir el cargo, más atrás el gentío llena el atrio de la iglesia, como marco festivo la banda de músicos.

La ceremonia empieza con una paraliturgia presidida por el párroco de la catedral, en la alocución, una vez más reitera las bondades de la Virgen como la más excelsa y bondadosa, acto seguido, el presidente de la Hermandad toma la palabra en nombre del pueblo de Ayaviri, la comunidad cristiana y

católica, expresa el agradecimiento a los cargo pasados por mantener viva la llama de la tradición a la usanza ayavireña, hace referencia a que en ella se halla inscrita el germen de la grandeza, prosperidad y modernidad de la tierra collavina. De otro lado, insta a los nosoq alferados a asumir el cargo con responsabilidad, el cargo de alferado no solo es un compromiso social, es sobre todo un acto de FE en la mamita de Altagracia y en Cristo nuestro señor redentor.

En seguida mediante un alta voz, el presidente de la Hermandad de la Virgen de Altagracia, da lectura al libro de actas del año anterior, nombra a cada de los alferados que asumieron el cargo, agradece en nombre del pueblo de Ayaviri; luego, informa en forma pormenorizada las acciones llevadas a cabo por la hermandad durante el año en curso, logros dificultades. Acto seguido, apertura una acta, en él consignan la denominación de cada uno de los cargos de alferado, comienzan por el de mayor jerarquía; seguido, pasan a llamar cargo por cargo a los devotos y estos apersonen y comprometan formalmente con asumir el cargo, como epílogo, firman en el libro de actas.

Conforme los alferados firman el libro de actas, son ovacionados con aplausos de los presentes y un toque de diana: toque de trompetas de ritmo rápido y alegre, signo de alegría, júbilo y agradecimiento por parte de la banda de músicos en nombre del pueblo de Melgar.

Los cargos son asumidos por la pareja de esposos, en otros casos lo realizan en nombre de sus menores hijos, en algunas circunstancias en representación de unidades corporativas. Finalmente, el cura da la bendición; como expresión

de cierre de los festejos, los mosoq alferados: alferados entrantes y sus respectivos pares llamados cargo pasado e invitados, sin mayor resignación y el ánimo de haber cumplido los compromisos con la Virgen y el pueblo pasan a retirarse a sus respectivos hogares, en él cada uno de los devotos realizarán el cacharpari o fiesta social de despedida.

12.3 Cacharpari de la toma de cargos

El hogar de los caryuyoq nuevamente se viste de fiesta para agasajar a los mosoq o alferado entrante, sirven comida el tradicional kankacho, aperitivos, vino, más adelante, cerveza y más cerveza por cajas para sellar y sacralizar el compromiso, afianzar lazos sociales. La alegría continúa al son de música de moda, melodías puneñas a través de bulliciosos equipos de sonido. Conforme transcurre la fiesta, el ambiente se limita al círculo de amigos íntimos de la familia en medio de vivas, hurras, promesas, abrazos y lágrimas que los lleva hasta un nuevo amanecer.

13. FECHA: VEINTIDÓS DE SETIEMBRE

13.1 Retorno de la Virgen

Trata de la costumbre que está orientada a trasladar la imagen de la Virgen del anda a la urna que se halla al interior de una de las naves principales de la Basílica Catedral de San Francisco de Asís, en él permanecerá hasta el inicio del año festivo venidero que empieza el veintidós de agosto en que nuevamente se reinicia el ciclo ritual.

Los responsables de los actos festivos están a cargo del Alferado de mayor jerarquía en el sistema de cargos llamado Jatun Alférez o Alférez Mayor, en colaboración con los miembros de la Hermandad de la Virgen de Altagracia.

La tradición manda que cada uno de los festejos de la fiesta patronal debe ir precedido de una misa que ofrecen los devotos del cargo; en la presente oportunidad el pasante del cargo y el mosoq alferado están presentes, el primero lo iniciará y guiará por el camino en su condición de hijo mayor, el alferado entrante no irá solo, tiene un ejército de colaboradores, los guardianes de la tradición ex alferados de la hermandad de la Virgen de Altagracia, conocedores del camino de las luces y tinieblas andados por el hombre.

Concluido la misa, los alarifes e imagineros que en su oportunidad avocaron esfuerzo, imaginación y creatividad en armar el anda, a la orden y mandado de los miembros de la hermandad bajan la imagen de la Virgen del anda, luego, proceden con la limpieza para que no quede residuo orgánico alguno y pueda dañarla. Seguido, reingresan la imagen a la urna en medio de lágrimas, ovaciones, luego, acomodan ofrendas florales y se encienden las velas como signo de la eternidad de la luz de María. Finalmente los presentes asisten a un agasajo como signo de despedida hasta el año próximo.

CAPÍTULO IV

4. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

La fiesta patronal visto como espacio de diálogo intercultural constituye el repositorio de las manifestaciones culturales. La gente boyante y alegre, también hay quienes no coparticipan activamente; sin embargo, muestran la contraparte del rostro multiforme y visible de las colectividades en tiempos de

alegría, ruptura, multitud y jolgorio. Entendido así, la tradición popular es un mosaico de inveteradas expresiones signadas por la multiplicidad, diversidad y pluralidad de las sociedades y culturas que en ella florecen.

En medio del fasto lo primero que asalta a los ojos es la curiosidad, la presencia y ausencia de una colección de vínculos sociales que siguen una infinidad de direcciones e infinitos cursos como la vida.

En medio de la multitud, la humanidad descolla, los grupos sociales logran mostrarse a semejanza de las olas del mar, van y vienen a nosotros. Constituyen unidades y entidades dotadas de fuerza, intensidad y velocidad, resultan visibles y reconocibles a lo cerca y lejos de modo diverso por ojos propios y extraños. En el fasto, la diversidad de formas creadas y generadas por los individuos y las colectividades logran mostrarse en distintas facetas, una debidamente estructurada, otras por estructurarse y aun desestructurándose al unísono.

En ocasiones de fiesta, tiempos fuertes, intensos y multitudinarios destaca la vitalidad de los grupos sociales, la tradición y religiosidad popular; en medio, la devoción y la fe; también la comunicación, el diálogo y los inter aprendizajes sociales y culturales.

En circunstancias como la descrita, los grupos muestran diferencias, en otros casos, superponen y yuxtaponen o aparecen indiferenciados; en esta realidad que todo lo mimetiza, interioriza y exterioriza, la estética y las imágenes tienen un rol central, son los signos visibles de todo lo que ocurre; por este

fundamento, están cargados de rico significado además, incrementa la intensidad de los vínculos hacia adentro y afuera de la realidad social y cultural.

Las diferencias y similitudes al interior de los grupos sociales y entre los grupos sociales están por todos los lados. El constante lazo de las relaciones está dado por las tensiones y el bajo nivel de desorden a fin de establecer el orden interior, seguido, el orden general; así, resulta que las relaciones están dadas a semejanza de un juego basado en reglas subyacentes, en él predomina la tolerancia, permisividad, también la rigidez, igualmente las cercanías y distancias. Todos en conjunto, hacen posible la perdurabilidad de los sistemas culturales.

En tiempos de regocijo popular y cristiano la fiesta patronal aviva las relaciones humanas, sociales y culturales; interviene la materialidad tangible y el poder de las fuerzas inmateriales e invisibles, suma los recursos productivos que provienen de la madre naturaleza y las fuerzas invisibles del mercado.

La conjunción de múltiples realidades genera la construcción de nuevos espacios sociales y culturales, también posibilidades vivenciales diversas; estas realidades nuevas a menudo se hallan signadas por la intensidad de las interacciones provenientes de distintas vertientes humanas.

En este marco, la fiesta patronal no se limita a la existencia de espacios físicos de creación popular, sobre todo son instancias de creación, realización humana: ámbitos donde es posible imaginar, recrear, significar y representar

las realizaciones gracias a los diálogos, intercambios y entendimientos de las partes.

Realidades religiosas, populares y cordilleranas como Ayaviri en ocasiones de fiesta patronal, al tiempo y el espacio social imprimen una colección de significados. Los tiempos cambian de ritmo e intensidad, abren lugar a los tiempos multitudinarios a menudo inundado por la intervención de las fuerzas del mundo numinoso, los dones, las gracias y el colorido y calor humano de las tradiciones culturales quechuas y aymaras; también de las fuerzas racionales de la contemporaneidad.

Es justamente la conjunción de estas fuerzas la tierra nutricia que permite a las colectividades remitirse al pasado, seguido, actualizar el presente, adquirir formas nuevas, sentidos, orientaciones, articularse a novedosos modos de inserción y compenetración en el mundo contemporáneo. Abrir posibilidades para la realización de los sueños y el abrigo de esperanzas renovadas.

Por otro lado, trazar caminos, derroteros, abrir trayectorias previsibles y viables para las colectividades. Las realidades sociales encuentren formas nuevas de realización, establezcan vínculos, generen coproducciones como parte del nuevo concierto social. Finalmente, asienten identidades y logren distinguirse frente a los demás.

Como resultado de las múltiples interacciones, los grupos sociales dan paso a la construcción de nuevas identidades; en otros casos, activan viejas tradiciones de modo distinto y aún renovado o en sentido contrario aparente. Visto así, predomina la tensión, la ambivalencia y lo transitorio. Los

protagonistas abren caminos para mirar el mundo a su modo, construir mundos posibles en medio de las restricciones y limitaciones impuestas por los marcos sociales y culturales; en otros términos, dado por la convención del lenguaje y la imposición de los significados; sin embargo, en ella hallan el recodo para la libertad y la creación.

La comunicación, los diálogos, el entendimiento, la interlocución y aún las diferencias asumimos como interculturalidad. En la fiesta patronal el diálogo no se resume a la interacción entre los individuos, sino, sobre todo es una interacción entre colectividades, pero esta no es posible sin la intervención de los hombres como sujetos sociales, ellos constituyen el vehículo a través del cual logran expresar las realizaciones, en otros casos transfigurarse; es decir, cobrar dimensión humana.

En la algaraza, la imagen mariana adquiere dimensiones humanas, constituye el epicentro de las interacciones de los grupos sociales que entran en relación social vía los diálogos, la intercomunicación. Los organizadores del fasto religioso (alferados), a la efigie otorgan un trato semejante al de los seres humanos, sin embargo, difiere la emotividad y solemnidad. Las circunstancias se dan en el marco de la costumbre Bajada de la Virgen al interior del recinto de la catedral. Consiste en bajar a la imagen de la hornacina para colocarlo en un altar provisional con la finalidad de cambiar de atuendo y vestirla con traje de fiesta; más adelante, poner la efigie en el anda que acompañará los festejos de la fiesta patronal.

En el marco de la tradición, los diversos sectores sociales de Ayaviri son representados por los alferados. El pasante de mayor prestigio en el sistema de cargos tiene el privilegio de estar cerca de la virgen, así constantemente establece una relación de cara a cara y aún contacto físico, puede cambiarla de ropa, limpiar la efigie; sin embargo, contradictoriamente podría estar lejos de ella. Al fin, lo que establece las cercanías y lejanías no es el contacto físico y la distancia espacial, sino la FE, los arraigos de la emoción, los sentimientos que unen a los hombres con los símbolos y representaciones de la imagen. Por esta razón, en la voz de las gentes no resulta extraño la expresión popular: “el pueblo está más cerca de la Virgen”, lo expresado cobra sentido en tanto el pueblo es el ámbito natural de la religiosidad, en él vive la pasión y la tradición a la usanza ayavireña, puneña y andina.

Así, la humanización de la virgen es posible en medio de la multitud, el gentío, la ovación y la espiritualidad de lo humano; es justamente esta transformación la que genera la sustancia nutricia de la tierra fértil para el diálogo, la comunicación y el interaprendizaje social y cultural.

Con la presencia de la Virgen en medio de la multitud es posible que lo imposible cobre realidad a través de los milagros, afloren todos los registros vivenciales, alegres y quejumbrosos, desde los más nítidos a los menos claros; igualmente las cadencias y secuencias, los ritmos apresurados, lentos e incesantes entre las colectividades.

En el contexto festivo, la imagen da muestras de ser de carne y hueso, nervio y sentido, coparticipa del universo que se crea alrededor de su entorno; a la vez,

con la sola presencia genera un nuevo universo de sentidos, cursos de acción por donde transitan los sentimientos, las emociones, alegrías y tristezas; también, el sabor, el olor y el color de las expresiones sociales y culturales.

De esta forma su sola presencia genera un espacio abierto para el germinar de la afectividad y las fuerzas terrenales, también las simbólicas; en otros casos, las transformaciones y ambivalencias constituyen el catalizador de las vivencias, en ellos todo se sedimenta en lo más hondo y recóndito de la experiencia humana.

De regreso a los portadores de la producción cultural, los alferados llamados devotos son los principales depositarios y productores de las expresiones culturales, lo establecido, instituido, también de los cambios, innovaciones y transformaciones. Tienen más de un registro que permite distinguir, diferenciar, hacer visible, en otros casos, indiferenciar, mimetizar o caso contrario moverse en medio de las ambivalencias. Las rutas que siguen los protagonistas y coprotagonistas son múltiples, diversas e intercambiables. La trayectoria no se agota ahí, buscan sentido, pero el sentido solo es posible en la regularidad y la recurrencia, también puede ser hallado en aquello que es contradictorio y menudo percibido sin sentido, dicho de otro modo, solo a través de un sentido subyacente pero real; en consecuencia, una de las formas más perdurables de habitar la vida.

En los tiempos de hoy donde predomina el individualismo, la naturalización del materialismo, las relaciones humanas y colectivas van redefiniéndose, en otros

casos, entran en comunión con nuevos modos de inserción, a menudo cambiantes, ondulantes, súbitos e imprevisibles.

Visto así, las fiestas tradicionales cual organismo social creado por los hombres, a lo largo del tiempo sufre una serie de transformaciones de orden variable, en la organización, los rituales, las secuencias y frecuencias. En este incesante ir y devenir, los alferados en condición de productores de significados, reinventores de la tradición, proponen nuevos rumbos y orientaciones, los cuáles son recorridos por las colectividades para construir entendimientos cada vez menos frágiles y duraderos.

El hecho que los devotos de Ayaviri en una ocasión pretendieran cambiar de atuendo a la imagen de la Virgen de Altagracia, vestirla con traje de K'ajcha: danza de pastores para acercarla más a sus hijos debe ser leído como un espacio para la generación de diálogos entre las colectividades que conforman la urdimbre social y cultural y no solo orientado a afianzar, soldar la identidad de la sociedad pastoril o verse representados en los valores y la virtud que la imagen mariana proyecta a la sociedad pastoril.

Los acontecimientos en el pueblo y los devotos concitó una enorme gama de comentarios bucólicos, gran parte visto con buenos ojos, verse representados en la imagen y otras cálidas expresiones; sin embargo, en la curía despertó la furia, el horror y la indignación, inaceptable e impía, fuera de todo lugar y razón, más aún, las voces provenientes de la más alta jerarquía eclesiástica no tardó en llegar con a partir de una respuesta enérgica y categórica., la pretensión censurada, los promotores advertidos acerca de la posibilidad de cancelar los

actos religiosos; seguido reiteraron que los actos religiosos solo es posible en el marco de lo instituido, revelando así el lugar del cual proviene el poder. Entonces estamos frente a una clara muestra de que cómo lo cultural, religioso generan espacios de disputa y entendimiento intercultural entre las partes.

De otro lado, frente a los cambios y orientaciones que impone el mundo contemporáneo, la modernidad y postmodernidad, los guardianes de la tradición juegan destacado papel, constituyen el repositorio de las producciones y coproducciones de las realizaciones culturales, la sabiduría y la tradición popular; en este contexto, tienen un papel ordenador, orientador e innovador, operan a modo de bisagra entre el pueblo, las multitudes, los devotos y la iglesia, el párroco y las autoridades, además generan espacios para que las colectividades logren extender, entender y comprender nuevos mensajes; además cumplir con los compromisos asumidos, seguido, garanticen la realización y el éxito del fasto.

Los cambios y transformaciones de la fiesta patronal están por todos los lados, se inician al unísono en los recodos más íntimos de los pasantes del cargo. Luego, extienden más allá del ámbito familiar, seguido se muestran como expresión de la cultura. En este contexto, constituyen la puerta de entrada para el diálogo entre las colectividades sociales el cuál a menudo está aquilatado por la experiencia de adentro y afuera, también del marco social, cultural, institucional y político.

A partir de la creación de nuevas realidades contextos y circunstancias, los actores recorren todos los confines del cuerpo social, logran afincarse,

extenderse y popularizarse más allá de las fronteras territoriales a ritmo desigual o al unísono. En este marco, la vitalidad de la creación popular (diálogo intercultural) es la esencia de la tradición, a menudo se halla aquilatado por lo mejor de la vida individual y colectiva; fundado en esta razón, permanentemente permea las vidas, entremete entre los hombres para exteriorizar lo gratificante y mejor de la experiencia en aras de unir, fundir a quienes coparticipan de una realidad diversa y multiforme.

Los cambios son múltiples y se hallan ante los ojos, entre lo visible, destaca la transformación de lo público y privado, la sacralización de lo privado y la secularización de lo sagrado, la transformación de lo ordinario en extraordinario y lo extraordinario en ordinario; ello es posible en los momentos de quiebre y ruptura. Visto así, estamos frente a un tiempo emergente donde las relaciones, producciones e imágenes cambian de forma incesantemente y a ritmo distinto.

La casa del alferado en tiempos de júbilo y alegría cambia de cualidad, el espacio privado se transforma en espacio público, la ruptura de lo cotidiano es una realidad de cara a cara y una constante. Sin embargo, lo privado y cotidiano no desaparece, regresa a su recodo íntimo, en él viven la fiesta al unísono y de un modo distinto, tal vez, con igual y mayor intensidad que aquello que se encuentra más allá de sus fueros.

Los signos exteriorizan toda esta gama de situaciones gracias a la confluencia de las colectividades que provienen de distintos segmentos y estamentos sociales y culturales; también están las formas de vivir la fiesta, expresar la alegría, las tensiones y todo aquello que es posible manifestar, representar y

simbolizar e imaginar hasta convertir los tiempos fuertes e intensos en un medio que cataliza la experiencia y vivencia individual y colectiva. En otro sentido, la proyecta para articularla a nuevas realidades.

En el espacio intercultural generado por la fiesta patronal, los rituales, los signos y símbolos marcan las identidades, las diferencias y semejanzas, también la intercomunicación, el inter aprendizaje y el diálogo entre los grupos sociales. Así, lo esencial no es la fiesta patronal, sino la comunicación, el diálogo, los entendimientos, los dilemas y contradicciones que se dan a su interior o que brotan de ella.

De toda esta confluencia resulta que los grupos sociales se distinguen por los emblemas que portan o a través de los emblemas logran establecer las jerarquías existentes al interior de la sociedad; destacan, guiones, estandartes, banderines, colores, ubicación espacial, posiciones y disposiciones que son refrendadas ritual y culturalmente a través de una amplia y rica composición. A la vez, conforman una de las formas al que recurren los humanos para comprenderse, articularse, comunicarse, establecer un lenguaje común; en fin, habitar la vida en comunión con otros hombres, la naturaleza y los dioses.

Siguiendo la trayectoria de los hechos, la fiesta patronal comunica parte del comportamiento humano, además exterioriza las formas y sentidos del comportamiento, en él predomina la oralidad, el gesto y la imagen, en medio la alegría como sustancia nutricia que une el pasado y el presente, también abriga el porvenir.

En el escenario social anotado, los individuos y las colectividades están por todos los lados, no se ahogan en la escena; por el contrario, se extienden más allá de las fronteras geográficas, cursa recorridos nuevos y diferentes a través de fuerzas centrífugas y centrípetas para luego expandirse a modo de círculos concéntricos y elevarse en forma de espiral desde el llano hasta lo más alto de la vivencia y el entendimiento.

Así el escenario natural es la fiesta el cual en tiempos se alegría logra transformarse en un lenguaje que fluye a través de la comunicación, pues en él se produce mayor flujo de intercambios y mensajes; así la caja de resonancia de diálogos está dado y representado por la plaza principal, a él concurren gentes de todos los sectores, segmentos del tejido social, en otros términos, logra adquirir la forma de catalizador de la polifonía de voces.

En estas circunstancias, los mensajes, gestos y palabras, van y vienen, en otros casos están preñados de significado dado que representan conceptos, ideas y sentimientos. Las formas de exteriorizarlo son múltiples, predominan los dones, la bendición y la tradición (usanza), sin los cuáles el fasto patronal deja de tener razón y sentido.

La trilogía de la referencia conforma la materia prima y esencia, el elemento nutricional del diálogo intercultural, además, resulta el medio eficaz para otorgar significado a las cosas. Visto así, los significados del fasto solo pueden compartirse por medio de nuestro común acceso al lenguaje en tanto constituye el repositorio clave de los significados y valores culturales.

Por otro lado, en el contexto festivo tenemos una colección de fiestas que se producen al mismo tiempo, aquí estamos frente a un sistema y varios subsistemas que solo existen por la naturaleza de sus propiedades; Así la fiesta patronal no puede ni podría haber existido sin la colección de cargos patronales; a la vez, los cargos patronales dan vida y existencia a la fiesta patronal.

Como espacio de diálogo intercultural la fiesta patronal es el resultado del principio de la insurgencia y la retroalimentación, también caja de resonancia de los protagonismos forjados por las redes familiares y sociales. En este contexto, la plaza de armas representa el mayor flujo de mensajes, diálogos y comunicación.

En tiempos de tradición, comunicación e inter aprendizaje social y cultural, la plaza de armas o plaza principal de los pueblos constituye el escenario natural de los festejos; sin embargo, cambia de cualidad a ritmo transitorio e intermitentemente. Cual organismo social se mueve dentro varios registros, lo profano y sagrado, lo público y privado; además, crea una colección de dominios, individuales, colectivos, culturales y sociales cambiantes y simbianes. En estos dominios, predominan las identidades múltiples, lo atestigua las distintas y aún contradictorias expresiones de música, canto, maneras de pensar, actuar, sentir, obrar, representar y simbolizar.

Hasta este punto, la diversidad y pluralidad son el núcleo donde vive y emerge la tradición, las expresiones culturales se reinventan, resignifican, asimismo logran reencontrarse, fundirse en el marco del eterno retorno. El pasado y el

presente paren realidades nuevas, enfrentan situaciones de orden distinto, ponen a prueba la consistencia de realizaciones y producciones.

Los signos y las formas de exteriorizar el diálogo intercultural están dados a través de la alegría, congoja, generosidad, el gesto, los cuerpos, los olores y sabores, también el canto y la música; lo señalado, solo es posible por la existencia de un marco de libertad que permite nutrir y germinar la vida social. A los hombres, integrarse, conectarse hacia adentro y afuera de la realidad en que viven, articularse a todos los puntos posibles, en el fondo, asentar la humanidad para los tiempos de hoy y siempre.

Entre los pueblos del altiplano peruano y los andes del sur del Perú, los hombres de Ayaviri se hallan entre las colectividades de mayor arraigo religioso, mantienen una colección de tradiciones inveteradas al amparo de la religión católica. Son justamente estos signos el sustrato de las elaboradas formas de expresar la conducta social, exteriorizar la FE y la devoción; en contraparte, hacer visible los símbolos y emblemas de status para distinguir a las colectividades que conforman el concierto social de la sociedad pastoril.

En colectividades como la altiplánica, las expresiones religiosas tienen de motor y volante a la devoción, entendido así, la FE no se resume a la creencia en el poder de las fuerzas impersonales, en la actualidad a menudo trasciende lo intangible, penetra en otras dimensiones y esferas, destaca la voluntad y vitalidad de las sociedades y colectividades, también, las fuerzas de la naturaleza; hoy parece ser la razón fundante de la riqueza expresiva.

En esta orientación, la vitalidad de las sociedades tradicionales se halla dado por la manera y forma de aprovechar y disponer los recursos provenientes de la creación e imaginación. La creación e imaginación, es el medio que comunica la acción a través de la comunicación, por consiguiente la comunicación, contiene los mensajes, hace posible que los contenidos fluyan sin cesar entre quienes coparticipan; también, cambien de contenido, sentido y orientación; aún más, adquieran dimensión expresiva nueva y renovada.

Entonces, a las colectividades interesa formas expresivas de comunicar, expresar y manifestar situaciones; establecer fórmulas novedosas para la generación de relaciones humanas; soldar cercanías y distancias entre las colectividades que conforman la trama social, acercar a las mayorías al aprendizaje social, identificar las rutas seguidas por los sectores hegemónicos y subalternos, hallar equilibrios transitorios entre las partes. Finalmente, generar núcleos de creación y realización para dar curso a la vida y el entendimiento entre las partes.

4.1 CONTRASTACIÓN DE HIPÓTESIS

Versa sobre la existencia de asociación, es decir sobre las pruebas de contraste; seguido, la magnitud de la asociación, en otros términos, las medidas de efecto; Así, la afirmación de una propiedad es sostenida y la conjetura explicativa verificada a partir del dato obtenido en forma empírica.

Hipótesis General

La diversidad de expresiones en la fiesta patronal es el lazo de interconexión que aviva el diálogo intercultural para generar aprendizajes mutuos, entre las personas y colectividades

Hipótesis Secundaria 1

La diversidad y pluralidad de las expresiones sociales y culturales son las instancias que permiten el reconocimiento, diálogo, comunicación e inter-aprendizaje mutuos

Hipótesis Secundaria 2

La fiesta patronal es el núcleo de la tradición popular, la religiosidad y el centro de los encuentros, disputas, dilemas y entendimientos entre las colectividades, los cuáles en conjunto generan diálogos y discursos renovados orientados a construir un lenguaje común para entender y comprender al otro.

Contrastación de Hipótesis

La diversidad y la pluralidad de expresiones sociales y culturales están a la vista. Primero: en esta área cultural, a lo largo de su devenir se han asentado una colección de tradiciones culturales y grupos humanos, Ayajhaires. Uruquilla o Urus, Pukina, K'anas, Collas de habla Aymara, Quechuas y Españoles; Como resultado de la confluencia de sus manifestaciones expresivas se

La fiesta patronal constituye el pináculo de la manifestación expresiva, visible e intensa del diálogo intercultural.

La dimensión de los vínculos, las relaciones son tan fuertes que logran formar una urdimbre sobre el cual es posible la comunicación, los entendimientos, conflictos, las diferencias, también hay lugar para los dilemas. Buena parte de estos procesos tiene más de un rostro

han dado lugar múltiples expresivo, unas veces son más procesos, fusiones, reinversiones, duraderos otras menos frágiles. yuxtaposiciones, sincretismos, mestizaje, unas veces más El sistema de cargos, los actores, la nítidos otras menos claros; sin población, la religiosidad popular, el embargo, aquellos que han fasto, el espacio y tiempo social, sobre logrado imponerse, perdurar en el todo los significados, son la fuente de tiempo hasta la actualidad no han efectos múltiples; destacan la hecho más que enriquecer el diversidad, pluralidad y diferencia; de diálogo y la comunicación para otro lado, constituyen el germen generar nuevas formas expresivas nutricio del entendimiento en medio de de entendimiento. la diferencia, ahí es posible construir el espacio para que las colectividades puedan perdurar y trascender para los tiempos.

Argumentación en favor de la Hipótesis General

Dada la magnitud de manifestaciones culturales, los diálogos entre los individuos, las colectividades y tradiciones culturales se multiplican e intensifican; a partir de ella, las distancias se aplacan, los compromisos se renuevan, en otros caos, emergen nuevas situaciones para los aprendizajes mutuos entre quienes entran en relación social vía la fiesta patronal.

Los aprendizajes son diversos, provienen de distintas realidades a la que se hallan articulados; también, provienen de la mirada renovada, fresca a su propia realidad. En la mayor parte de los casos, ambas generan una síntesis de un nuevo orden, a menudo viable y duradero por provenir de una realidad dialógica y aprensiva de los protagonismos y la vida misma.

Resultado de la Contrastación de la Hipótesis General

La diversidad de expresiones culturales en la fiesta patronal está presente a lo largo de la investigación, la etnografía constituye la mejor testimonio de la pluralidad de las manifestaciones; en otros términos, el reporte o hallazgos todos inéditos, es una colección rica, variada de realizaciones humanas, los cuales constituyen una urdimbre social y simbólica con continuidad histórica, social y espacial el cual ha sido indagado y puesto de manifiesto a lo largo de la investigación; por consiguiente la hipótesis que sostiene que la fiesta es una diversidad de expresiones se halla debidamente probado a partir de hallazgo, descripción e interpretación de los datos.

El supuesto, aviva el diálogo, resulta irrefutable, pero cabe aclarar que no se trata de algo esporádico, sino de insistencias, continuidades las cuáles están inmersos más de una realidad a lo largo del tiempo; es decir, son relaciones duraderas, permanentes, pero los ritmos no son necesariamente los mismos; por tanto, de esta resulta una serie de confluencias, entendimientos a ritmo desigual. Así queda demostrado la existencia de asociación y la magnitud de la asociación que resulta ser intensa, vital y gratificante

4.2 Aporte de la investigación

A partir de las premisas de las ciencias sociales, la disciplina del hombre, el estudio logra forjar y consolidar la realidad altiplánica y andina, a través de ella, pasar de una generación a otra y de esta hasta el presente.

Abrir camino para perdurar una diversidad de realizaciones humanas a modo de una rica asociación orientada a legar, forjar, afianzar y transmitir la herencia colectiva.

Incardinar lo mejor de la creación humana a partir de la emoción, la pasión y la razón para atesorar lo perenne, entretener y nutrir el alma, finalmente, perpetuar el constructo social.

Hace posible el método y la aproximación interpretativa a partir del análisis emic y la etnografía densa como fuente de información y reflexión para comprender el contexto cultural, reflexionar mediante la experiencia de los individuos sobre la cultura de los pobladores del altiplano y los andes en general, teniendo de referentes las categorías interculturalidad, espacio, fasto, diálogo, tradición, reconocimiento, diversidad, identidad y religiosidad.

Testimonio de valor incontrastable, por la amplitud y detalle de las descripciones, imágenes en el marco de la geografía, ecología, historia, ethnohistoria, la lingüística, arqueología, antropología y las ciencias humanas, sociales que constituyen el sustento del fasto y la riqueza expresiva de las manifestaciones culturales.

Puesta en escena una conjunción de realizaciones sociales y culturales de los colectivos que conforman la realidad altiplánica a partir de las circunstancias en que fraguaron el diálogo intercultural, la comunicación, el inter-aprendizaje la comunicación y entendimiento entre las diversas tradiciones culturales.

CONCLUSIONES

1. La fiesta patronal de la santísima Virgen de Alta Gracia en la localidad de Ayaviri constituye el testimonio viviente e inequívoco de la diversidad y pluralidad de las realizaciones y tradiciones culturales que ha logrado configurar un escenario rico y significativo de interculturalidad, el mismo que tiene de sustrato las expresiones de vertiente quechua, aymara, cana, puquina, uro y las provenientes de occidente, los cuáles están presentes de modo diverso y a ritmo distinto en las expresiones socioculturales, música,

comida, ritual, religiosidad y estética; es justamente a partir de estas realizaciones que es posible la edificación y el avivamiento del diálogo intercultural entre las partes y con otras realidades nuevas.

2. Las expresiones culturales son múltiples, han sido identificadas y descritas a partir de la etnografía densa, el mismo que posibilitó la inmersión en la población estudiada, seguido explicarla dentro del marco interpretativo de la fenomenología y hermenéutica. Destaca la importancia del diálogo y la intercomunicación en tanto entraña posibilidades de cambiar, transformar y permanecer en realidades propias y distantes; así, las secuencias de la fiesta patronal responden a pautas debidamente establecidas por la práctica cultural, la tradición popular, entretanto, los ritmos, las imposiciones de la dinámica social, pues se hallan permeadas por la búsqueda de equilibrios transitorios para a través de ella perennizarse en el tiempo.

3. La diversidad y pluralidad presente en el diálogo intercultural constituye una proclama de la naturaleza humana, el mismo que queda inscrita en la diversidad de las manifestaciones y expresiones culturales que acompañan la fiesta patronal, podemos decir, la fuente de las múltiples formas en que el hombre alcanza la humanidad en tanto tiene a la cultura como una realidad instrumental, es decir, aparato material, humano y espiritual. .

4. La interculturalidad como fuente de diálogo representa un fenómeno social, total, evidente y anhelado. Está inserta en la fiesta patronal con enorme vitalidad productiva, también en la cotidianidad; su significado es cada vez

más evidente, por una lado, permite visibilizar la experiencia histórica, las tradiciones y creaciones populares; del otro, adaptarse y aún resistir a las imposiciones socio culturales dominantes. También, el reconocimiento mutuo entre las partes, construir una nueva imagen e imaginar un nuevo orden desde la conformación de una perspectiva relacional para manejarse y conducirse culturalmente entre dos o más mundos

5. La interculturalidad no solo se halla en las realidades complejas, sino también en realidades locales, en la presente indagación, la fiesta patronal constituye el escenario inmejorable para el diálogo entre las colectividades y las diversas realidades sociales. A partir de estas manifestaciones y expresiones culturales se avivan los entendimientos y las prácticas; además, estas resultan evidentes por provenir de procesos de construcción social en tanto ayudan a mirar la realidad propia y ajena en múltiples sentidos.

SUGERENCIAS

1. Prestar atención a los términos y formas de cómo los actores sociales involucrados en el diálogo intercultural van construyendo y reelaborando aprendizajes para lograr entendimientos menos contingentes, al mismo tiempo, más perdurables.
2. Insistir en la contextualización para la exploración e investigación del fenómeno intercultural en tanto permite aproximarnos de manera sostenida

e inclusiva al objeto de estudio, hacer de este un proceso real y así definir sus cursos de acción.

3. Hallar los derroteros para transitar de la proclama de la naturaleza humana hacia la construcción de una interculturalidad desiderativa y comprometida con la acción política.
4. Delinear cursos de acción para el establecimiento de nuevas formas de expresar y manifestar la interculturalidad, hallando equilibrios menos transitorios y más permanentes.
5. La interculturalidad como producto inacabado y en permanente elaboración requiere identificar los núcleos duros de la cultura, para hacer del entendimiento un espacio de inclusión dialógica de todas las tradiciones culturales posibles e imaginables.

BIBLIOGRAFÍA

1. Abercrombie, Thomas “La fiesta del carnaval post colonial en Oruro” En: Revista Andina n° 20. pág 279 – 352. ed. Centro de estudios Bartolomé de las Casas. Cusco Perú. 1992.
2. Albó, Xavier “Santa Vera Cruz Taita” En: Allpanchis N° 07 pág 163 – 216. ed. IPA. Sicuani. Perú. 1974.
3. Altamirano, Teófilo. “La fiesta de mamacha candelaria de la comunidad de Acobamba (Apurímac) en Lima- En: Revista Anthropologica N° 07 pág 71 – 81. ed. PUCP. Lima Perú 1989.

4. Arguedas, José María. La Mesa redonda sobre Todas las Sangres. PUCP/IEP. Lima 2000.
5. Atienza, Juan. Fiestas populares e insólitas: Costumbres y tradiciones sorprendentes de los pueblos de España. ed. Martínez Roca. 1997
6. Bacchofen, Johann Jakob. “Mitología arcaica y derecho materno – Antología de Ortiz Osés Andrés. ed. Anthropos. Barcelona. España. 1988
7. Bertonio Ludovico. Vocabulario de la Lengua Aymara 1612. ed. Ceres Cochabamba - IFEA - Museo Nacional de Etnografía y Folklore. 1984.
8. Betanzos, Juan Diez de. Suma y Narración de los Incas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Unidad de Post Grado. 2010.
9. Bustinza Menéndez, Julio Amilcar. “Significado de la palabra Ayaviri”. En: Revista de Identidad Cultural en el corazón del mundo puno junto al misti. Año 1 edición 2. Arequipa. Perú. 2011.
10. Bustinza Menéndez, Julio Amilcar.” Sinopsis histórica del culto a la Virgen de la Candelaria en Ayaviri. Impreso Inédito 2014.
11. Brown Radcliffe. Estructura y función en la sociedad primitiva. ed. Península. Barcelona. España. 1972.
12. Brunner August. La religión: encuesta filosófica sobre bases históricas. ed. Herder. Barcelona. España. 1963.
13. Calsín Anco, René. Historia de Ayaviri. Ed. IPEJAE. Juliaca. 2008.

14. Calero. Flores, Jorge a. Condori - Javier y Arizaca. M Eduardo. Prospección Arqueológica del distrito de Ayaviri. En: Revista Cultural, Ayaviri. Municipalidad Provincial de Melgar. Año III N° 3 Ayaviri octubre. 1995.
15. Calero. Flores, Jorge a. El período prealfarero ayavireño. En: Revista Cultural Ayaviri – Municipalidad Provincial de Melgar. Año XI N° 06. 2001.
16. Cánepa koch, Gisela. Máscara: Transformación e Identidad en los Andes. ed. PUCP. Lima. Perú. 1998.
17. Cazeneuve, Jean. Sociología del rito ed. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina. 1971.
18. Cieza de León, Pedro de. La Crónica del Perú – 1518 – 1554. ed. Espasa Calpe. Madrid. España. 1962.
19. Cloudsley, Tim. “Las anuales de los indios quechuas”. En: Revista Anthropologica N° 06, pág 327 – 334. ed. PUCP. Lima Perú. 1988.
20. Delgado b. Víctor. Distrito de Orurillo. En informativo “Ayaviri” impreso. 1973.
21. Degregori, Carlos Iván. Multiculturalidad e interculturalidad. En: educación y diversidad rural. Ministerio de Educación, Lima. 1999.
22. De la Torre Araujo, Ana. “Las fascinantes círculos de las pallas”. En: Revista Anthropológica N° 05, pág 07 – 18 ed. PUCP. Lima. Perú. 1987
23. Diez Hurtado. Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes centrales. PUCP: 2015.
24. Durkheim, Emile. Las Formas Elementales de la Vida Rreligiosa. ed. Akal. Madrid. España. 1982.

25. Durkheim, Emile. Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales. ed. Alianza Editorial. Madrid. España. 1988.
26. Eliade, Mircea. Lo profano y lo sagrado. Ed. Paidós. Barcelona. 1998.
27. Eguren, Fernando. Presentación del libro “La batalla por Puno” evento realizado en el Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 10 diciembre. 2004.
Disponible:
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/presrenique.pdf>
28. Estensoro Fuccha, Juan Carlos. “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”. En: Revista Andina N° 20 pág. 353 – 398. ed. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cusco. Perú. 1992). 1992
29. Evans Pritchard; Edward. Las teorías de la religión primitiva. ed. siglo xxi Madrid. España. 1979.
30. Evans Pritchard; Edward. La religión Nuer. ed. Taurus. 1982.
31. Fernández Palomino, Mildred. 2001. Un estilo del período inicial y horizonte temprano en el distrito de Ayaviri. En: Revista Cultural Ayaviri Municipalidad Provincial de Melgar. Año XI N° 06. 2001.
32. Flores Galindo, Alberto. Arequipa y el sur andino: Ensayo de Historia Regional (siglos XVIII –XX). Ed. Horizonte. Lima. Perú. 1977.
33. Flores Galindo, Alberto. Obras Completas. Vol. VI. Escritos 1983 – 1990. (Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo). 2007.
34. Flores Lizana, Carlos. “El santuario de qoyllur ritt’i”. En: Revista Anthropologica N° 07 pág, 127 – 154 ed. PUCP. Lima. Perú. 1987.

35. Flores Ochoa, Jorge. “fiesta de los cusqueños, la procesión del corpus christi”. Resistencia y continuidad, pág 95 – 185. ed. Andina. Cusco. Perú. 1990.
36. Fornet Betancourt .Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad. En: Revista Comunicación Nª 27 – 49. Universidad de Bremen. 2006.
Disponibile:
http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos/interculturalidad_o_barbarie_11_tesis_provisionales_para_el_mejormiento_de_las_teorias_y_practicas_de_la_interculturalidad_como_alternativa_de_otra_humanidad.pdf.
37. Fuller, Norma. Introducción. En: interculturalidad y política: desafíos y posibilidades. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. 2002.
38. Frazer, James George. 1994. La rama dorada. ed. Fondo de Cultura Económica. México.1994.
39. Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios Reales de los Incas. El Comercio: Producciones Cantabria. Lima. Perú. 2010.
40. Gennep, Van a 1960. The rites off passage. ed. Routle & Kegan Paul. London. 1960.
41. Geertz, Clifford La interpretación de las culturas. ed. Gedisa. México. 1997.
42. Goffman Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana. ed. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina. 1992.

43. Gonzáles Holguín, Diego. Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada Lengua Qquichua ó del Inca. 1633. ed. Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima Perú. 1952.
44. Gow, David "Taytacha qoyllur ri'ti". En: Allpanchis N° 07 pág 163 – 216 Ed. IPA. Sicuani. Perú. 1974.
45. Guaman Poma de Ayala, Felipe. El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno – 1618 redactado y enmendado por Rolena Adorno. ed. siglo XXI. Madrid. España 1980.
46. Gutierrez, Ramón. Arquitectura del altiplano peruano. ed Hispanoamericana. Buenos Aires. 1978.
47. Hall, Stuart. Cultural representations and signifying practices. ed. Sage/ The Open University. 1977.
48. Harvey. Cox. Fiesta de locos. ed. Taurus 1972.
- 49.** INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática. Censos Nacionales. XI de Población y VI de Vivienda. 2007.
Informativo Ayaviri. Impreso. 1973.
50. Intersur Concesiones S.A. Estudio de Impacto Socio Ambiental del Corredor Vial Interoceánico Sur, Perú Brasil Tramo 04: Azángaro Pte Inambari (I Etapa). (1998)
51. Irarrazabal, Diego "Tradición y porvenir andino. ed. idea - Tarea. Lima. Perú. 1992
52. Jaldun. Ibn. Introducción a la historia universal: (Al – Muqaddimah). ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2008
53. Kant, Immanuel. Crítica de la razón práctica. ed. Alianza. Madrid España. 2004.

54. Kant, Immanuel Crítica de la razón pura. ed. Losada. Buenos Aires. 1988.
55. Langevin, André “Música andina: Breve introducción bibliográfica. En: Revista Andina. N° 14 pág 575 – 590. Ed. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cusco. Perú. 1988.
56. Leach, Edmund. “Ritual” En Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Silles David, Tmo ix. ed. Aguilar. Madrid. España. 1968.
57. Lira, Jorge. Diccionario Kkechwa-Español. Convenio “Andés Bello”. Bogotá. 1944.
58. Lizárraga, Fray Reginaldo de. Descripción de las indias (1560 – 1602). Librería e imprenta. Domingo Miranda. Cardich, agosto. 1946.
59. Lowie, Robert. La religión primitiva. ed. Alianza Madrid España. 1972.
60. Lumbreras, Luis Guillermo. “Los Reinos Post -Tiwanaku en el área altiplánica” En: Revista del Museo Nacional del Perú. Tomo XI Instituto Nacional de Cultura. Lima. Perú. 1974.
61. Malinowski, Bronislaw. Magia, Ciencia y Religión. ed. Ariel. s.a. Barcelona. España. 1982.
62. Manrique, Nelson. Entrevista. En: La interculturalidad en debate en el Perú. Disponible:
<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/110310.pdf>
63. Marion, h. Ttschopik. Some notes on the archaeology of the department of puno. Papers of the peabody museum of American Archaeology and Ethnology, harvard university vol XXVII N° 3 Massachusetts. USA. 1946.

64. Markham, Clements R. Historia del Perú. ed. Guía Lescano. Lima. Perú. 1941.
65. Marzal, Manuel. "La fiesta patronal andina en la ciudad de Lima". En: Allpanchis N° 31 ed. IPA. Sicuani. Perú. 1988.
66. Marzal, Manuel Historia de la Antropología Social. Ed. PUCP. Lima Perú 1996.
67. Marzal, Manuel. Historia de la Antropología cultural. Ed PUCP. Lima. Perú. 1997.
68. Mauss, Marcel. Sociología y Antropología. Ed. Tecnos. Madrid. España. 1971.
69. Medina, cc Víctor Raúl. Resumen de la creación de la Provincia de Melgar. En: Revista Cultural Ayaviri año iii N° 3 Municipalidad Provincial de Melgar. 1995.
70. Mendoza Bouitis, Zoila. "La danza de los avelinos, sus orígenes y múltiples significados", En Revista Andina n° 14 pág 501 – 523 Ed. Centro de estudios Bartolomé de las Casas. Cusco. Perú. 1989.
71. Ministerio de Agricultura Agencia Agraria elgar. Agropecuaria. En: Revista Cultural Ayaviri. año III N° 3 Municipalidad Provincial de Melgar. 1995.
72. Mircea Eliade. Lo sagrado y lo profano. Ed. Paidós. Barcelona; Buenos Aires México. 1998.
73. Morote Best, Efraín. Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes. Centro de Estudio Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco Perú. 1988.

74. Mota Zamalloa, Edmundo. "El astero de plata" En: Revista Anthropologica N° 06 pág 259 – 284 ed. PUCP. Lima. Perú.
75. Montesinos Gonzáles, Antonio. Fiestas populares en Cantabria. Ed. Santander. España. 1984.
76. Municipalidad Distrital de Ayaviri. Mapa Provincial de Melgar. escala 1'2000.000. Dirección de Desarrollo Físico. 1999.
77. Murguía Sánchez, Luis Ernesto. Toro Puqllay Escenario de Diálogo Intercultural: Tesis para optar el Grado de Maestría en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP. 2011.
78. Murra, John v. "Un reino aymara en 1567" en: Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. IEP. Lima. Perú. 1975.
79. Ortner, Sherry B. Integration through Production: the Use of Zonation in Espinar. En: American Ethnologist T.4 N° 1, pp- 84 – 10. 1977.
80. Ossio, Juan. Parentesco reciprocidad y jerarquía en los Andes. Ed. PUCP. Lima. Perú. 1992.
81. Palma, Ricardo. Tradiciones Peruanas. Tomo I Editorial Unión. S.A. Lima. Perú. 1968.
82. Palomino, Salvador. Sistemas de oposiciones en la comunidad de Sarhua.pág.95 – 106. Ed. Pueblo indio. Ayacucho. Perú. 1984.
83. Parada Manrique, José. "El milagro del kolqueparque". En: el Gallardo 861 Revista Cultural del C.E. 71011 año I N° 3 Homenaje a la Provincia de Melgar en su XXIX aniversario. 1980.
84. Peggy. f Barlett. "La reciprocidad y la fiesta de San Juan de Otávalo" .Allpanchis N° 32 pág. 73 – 108. Ed. Pa. Sicuani. Perú. 1988.

85. Pizarro, Pedro. Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1572) PUCP. Fondo Editorial. 1985. .
86. Plaza, Pedro. "La estereotipación del nativo quechua aynara". Instituto Nacional de estudio lingüísticos. Segunda reunión de las jornadas peruano bolivianas del estudio científico del altiplano boliviano y del sur del Perú. La Paz, Bolivia. 1978.
87. Portocarrero, Gonzalo. Entrevista. En: La interculturalidad en debate en el Perú.
Disponible:
<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/110310.pdf>
88. Portugal Catacora, José. La conquista de los ayaj-huayras. En: Puno tierra de leyenda. Ed. Laikakota. Puno Perú. 1952.
89. Pozo Vergenes. Ethel del. De la hacienda a la mundialización: Sociedad pastores y cambios en el altiplano peruano. Ed. IEP: IFEA. Lima. Perú. 2004.
90. Prelatura de Ayaviri. Boletín digital.
Disponible:
[http://www.prelaturaayaviri.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1815 &Itemid=59](http://www.prelaturaayaviri.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1815&Itemid=59)
91. Quispe Lázaro, Arturo. La Interculturalidad en debate en el Perú. En Construyendo nuestra interculturalidad. 2004.
Disponible:
http://interculturalidad.org/numero01/a/arti/a_pun_010404c.htm

92. Ruez Retamozo, Manuel. "Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle del colca (Arequipa)". Música, danza y máscaras en los andes. pág. 253 – 297. ed. PUCP. Lima. Perú. 1988.
93. Ramos Zambrano, Augusto- Bocetos históricos de la Provincia de Melgar. Ed. Insumos gráficos y Dasur's graff. Arequipa. Perú 2001.
94. Rénique, José Luis "La batalla por Puno: Violencia y Democracia en la Sierra Sur". En: Debate Agrario N° 10 Análisis y Alternativas. Ed. Cepes. Lima. Perú. 1991.
Disponible:
http://www.cepes.org.pe/debate/debate10/05_articulo.pdf
95. Rongeles de Gonzáles, Teresa. "La cruz de Motupe". Allpanchis N° 32 pág 109 – 134 e. IPA Sicuani. Perú. 1988.
96. Rosing, Ina "La deuda de ofrenda: un concepto central en la región andina" En Revista Andina n° 23 pág. 191 – 128 Ed. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cusco. Perú. 1994.
97. Rosing Ina. "La fiesta de todos los santos en una región andina: El caso de los médicos callawayas". Allpanchis N° 32 pág. 43 – 71 Ed. Ips. Sicuani. Perú. 1998.
98. Rowe, John h. "Tribus y provincias del Imperio Incaico hacia 1500". En: "The inca culture at the time of the spanish conquest" Handbook. USA. 1946.
99. Salomon, Frank. "Etnología en un terreno desigual: Encuentros Andinos, 1532 – 1985" En: No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana II. IEP. Lima. Perú. 2012
Disponible:
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/presrenique.pdf>

100. Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de Relación de antigüedades de este reino del Perú. Ed. FCE. México. D.F. 1995.
101. Sartre, Jean Paúl. Crítica de la razón dialéctica: teoría de los conjuntos prácticos, precedida de cuestiones de método; Traducción de Manuel Lamana 3ra Ed. Losada. Buenos Aires. 2004.
102. Salnow, Michel. "La peregrinación andina" En Allpanchis N° 07 pág 101 – 142. Ed. IPA. Sicuani. Perú 1974.
103. Sean, Cnlin. "La igualdad y vergüenza en la fiesta".Allpanchis N° 07 pág. 143 – 162. Ed. IPA. Sicuani. Perú. 1974.
104. Schute, Berna y Crzechausky, Cristy. "Santiago de Pupuja un pueblo que celebra".Allpanchis N° 24 pág 67 – 81 Ed. IPA. Sicuani. Perú.1984.
105. Sendón, Pablo. F. Reseña de "De la hacienda a la mundialización, sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano". Ethel del Pozo Vergenes. Indiana, Núm. 21 2004, pp. 263-268 Instituto Ibero-Americano de Berlín, Alemania. En: Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica.2004.
Disponible:
<http://www.redalyc.org/pdf/2470/247018390019.pdf>
106. Strauss Claude Lévi. Mito y significado. E. Alianza. Madrid. España. 1995.
107. Swanson, Tod. "Cristo en el sentido del tempo en las tradiciones andinas y amazónicas".Allpanchis N° 33 pág. 289 – 327 Ed. IPA. Sicuani. Perú. 1989.
108. Takahiro, Kato. "Agosto el mes mágico en el pueblo de Aco".Revista Anthropologica N° 07 pág 97 – 118 Ed. PUCP. Lima Perú.1989.

109. Tamayo Herrera, José. Historia social e indigenismo en el altiplano. ed. Treintaitrés. 1982.
110. Tapia, Fernando. La patrona del pueblo. Ed. Imprenta y litografía "Salesiana". Lima. Perú. 1970.
111. Tapia, Mario. La provincia de Melgar Ayaviri: Tierra Firme. Lima Perú. Guía metodológica para la caracterización de la agricultura andina. Pisca. Lima Perú. 1986.
112. Tapia, Mario. La Provincia de Melgar Ayaviri: Tierra Firme. Lima Perú. 2001.
113. Tello, Julio C. Las civilizaciones pre-incaicas, su antigüedad y sucesión cronológica. En: La Crónica. Lima 30 de mayo. 1935.
114. Toledo, Francisco de "Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo". 1576 versión paleográfica de noble David Cook. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. 1975.
115. Torero, Alfredo. "Lenguas y Pueblos Altiplánicos". En: Revista Andina: Estudios y debates. Año 5. Volumen 2. Cusco. Perú. 1987.
116. Toro Lira, Aniceto. Ensayo monográfico de Melgar. 1945.
117. Tylor, Edward. Cultura primitiva. Ed. Ayuso. Madrid. España. 1981.
118. Tubino, Fidel. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En: Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 2002.
119. Turino, Thomas. "Del esencialismo a lo esencial, pragmática y significado de los sikuri puneños en Lima". Revista Andina N° 20. pág

- 449 – 456. Ed. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cusco. Perú. 1992.
120. Turino, Thomas. “La coherencia del estilo social y de la creación musical entre los aymara del sur del Perú”. *Música y Máscara en los Andes*. pág 62 – 95. Ed. PUCP. Lima. Perú. 1998.
121. Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*. Ed. Siglo XXI S.A. Madrid. España. 1988.
122. Turner Víctor. *El proceso ritual*. Ed. Taurus. Madrid. España. 1988.
123. Valcarcel, Luis “Introducción” En: *Fiestas y danzas en el Cusco y en los Andes*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. Argentina. 1951.
124. Vásquez de Espinoza, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias 1630*. Ed. Smithsonian Institution. Washington. 1948.
125. Vela Jorge. *Melgar: pionera en la ganadería ovina en el departamento de puno*. En: *revista centenario. Edición en homenaje a la creación de la Provincia de Melgar 1901 – 2001 Ayaviri*. 2001.
126. Vinicio Rueda. Marco. “Fiesta Religiosa Campesina. Aga pág 287 – 291 Ed. Educ. Quito. Ecuador. 1981.
127. Vogtz, Evon. “Ofrendas para los Dioses” Ed. Fondo de Cultura Económica. D.F. México. 1979.
128. Vogtz, Evon “Los Zinacatecos – Un grupo Maya del siglo XX” Ed. Sep. Setentas. México. 1973.
129. White, Leslie. *La ciencia de la cultura*. Ed. Paidós. Buenos Aires. Argentina. 1964.

130. Yeckting Vilela, Fabiola. “La configuración de las visiones del desarrollo en el altiplano: la cooperación, el desarrollo rural y el cambio técnico a través de los proyectos de desarrollo en las comunidades agropastoriles (1980 – 1990)” 2005.
131. Zecenarro, Bernardino “Espacio y tiempo sagrado en los andes: La festividad del señor de la exaltación de Quehue”. Allpanchis N° 31 pág 199 – 214 Ed. IPA. Sicuani. Perú. 1989.
132. Zecenarro Bernardino. “De fiestas, ritos y batallas, algunos comportamientos folk de la sociedad andina de los k’anas de ch’umpiwilcas”.Allpanchis N° 33 pág 289 – 327 Ed. IPA. Sicuani. Perú. 1992.
133. Zegarra Moretti, Carlos, Rodrich Portugal, Rodrigo. La catedral de Ayaviri en el tiempo. Estudio histórico y artístico de la iglesia San Francisco de Asís de Ayaviri desde el siglo XVI a la actualidad. Universidad Católica San Pablo. Arequipa. Perú. 2012.
134. Zuñiga Castillo, Madeleine y Ansión Mallet, Juan. ¿Qué entender por interculturalidad? En: Interculturalidad y Educación en el Perú. Foro Educativo, Lima, 1997.

ANEXO

GUÍA DE PREGUNTAS

Las preguntas guía se harán a informantes cualificados con los que se tenga confianza y dirán la verdad, en otros términos, con quienes tengan la capacidad de traducir su cultura en términos verbales.

El orden de los temas seguirán un orden lógico, se recomienda un orden psicológico, la charla, conversación o interrogatorio deberá iniciarse con temas menos comprometidos, es decir con temas generales y distendidos.

No olvidar que la regla de la investigación es el respeto a la persona del informante, por lo que no es necesario que se haga toda la guía de preguntas a una misma persona o en mismo día, puede hacerse un tema a un informante y otro tema o capítulo a otro o a un mismo informante en varias sesiones y secciones, la norma es la flexibilidad.

La guía de preguntas tiene una orientación cualitativa con las siguientes etapas marco social que condiciona la religiosidad y la etapa cualitativa propiamente dicha, principales creencias, prácticas religiosas, festivas, en puntuales casos la cantidad de población que tiene estas creencias y prácticas.

- Naturaleza de Dios: Cómo es, dónde está, conoce todo lo que pasa, como se manifiesta, cuáles son sus formas expresivas cuando se manifiesta.
- Idea sobre la Virgen: Diferencia con Dios, principales atributos, virginidad, maternidad divina
- Deidades tradicionales: Espíritus de las montañas, guardianes de los pueblos, quienes son, que relación tienen con Dios, cómo se les rinde culto o despachos, cuándo.
- Fiestas religiosas: Calendario religioso, cuadro sobre las fiestas religiosas que forman parte de la fiesta patronal, sistema de cargos; título de la fiesta, cargo, día de celebración, frecuencia, secuencia, descripción breve a manera de relato.
- Descripción detallada de la fiesta, secuencia, actos preparatorios, ritos, vísperas, procesiones, misas, banquetes, fiestas populares.
- Economía de la fiesta: descripción de los gastos de la fiesta, gastos del organizador del cargo, culto, misa, procesión, arreglo del templo, banda de música, fuegos artificiales, festejos populares, bebidas, comidas, banquetes, otros gastos, sistemas de contraprestaciones y dones., aportes de otros miembros de la comunidad, venta de animales, cosechas, préstamos de dinero, ahorros personales.
- Motivaciones de la fiesta: Motivos religiosos, devoción, salvación del alma, revelaciones, motivos económicos religiosos, protección de riquezas, salud, temor a las represalias de lo sobrenatural, socioculturales, presión social, costumbres, incremento de amistades, prestigio social.

La fiesta y el prestigio: Jerarquía de cargos, situaciones de prestigio en el templo, la misa, procesiones, y situaciones sociales, juicio de la gente sobre las personas que pasaron el cargo, ocurrencias sobre las situaciones cuando una persona no quiere recibir el cargo.

Fiesta agente de nivelación e integración: Situación económica sobre los que han pasado el cargo, fiesta como agente de integración entre vecinos, generador de vínculos de compadrazgo, padrinzago y parentesco ficticio, como agente de integración interétnica.

Fiesta como agente de desintegración: Trabajo fuera de la localidad para conseguir recursos, migrantes que vuelven a la fiesta y los cambios que generan.

Representaciones y alteridad: Cómo el pueblo se autodefine, cómo define a los otros y cómo es definido por estos? Con quienes establece relaciones de alteridad y el carácter de las mismas.

Cómo un pueblo se concibe así mismo?

¿Cuál es el nivel de autoconciencia de su identidad: positiva o negativa?

¿Cuál es la valoración sobre su propia cultura?

¿Están llevando adelante procesos de revitalización de su identidad y su cultura?

¿Cómo una sociedad y cultura, concibe a los otros diferentes?

¿Cuáles son las valoraciones sobre la cultura de los otros?

¿Cómo denominan a los otros?

¿Cómo piensan que son pensados por los otros?

Existen conflictos entre las gentes provenientes de diferentes tradiciones culturales o de orden interétnico? ¿Cuáles son las estrategias de manejo?

Relaciones interculturales: ¿Cuál es el tipo de relaciones que se establecen entre las diversas tradiciones culturales en la fiesta patronal?

¿Cuál es la composición social y étnica de un grupo y su dinámica de diferenciación y movilidad social?

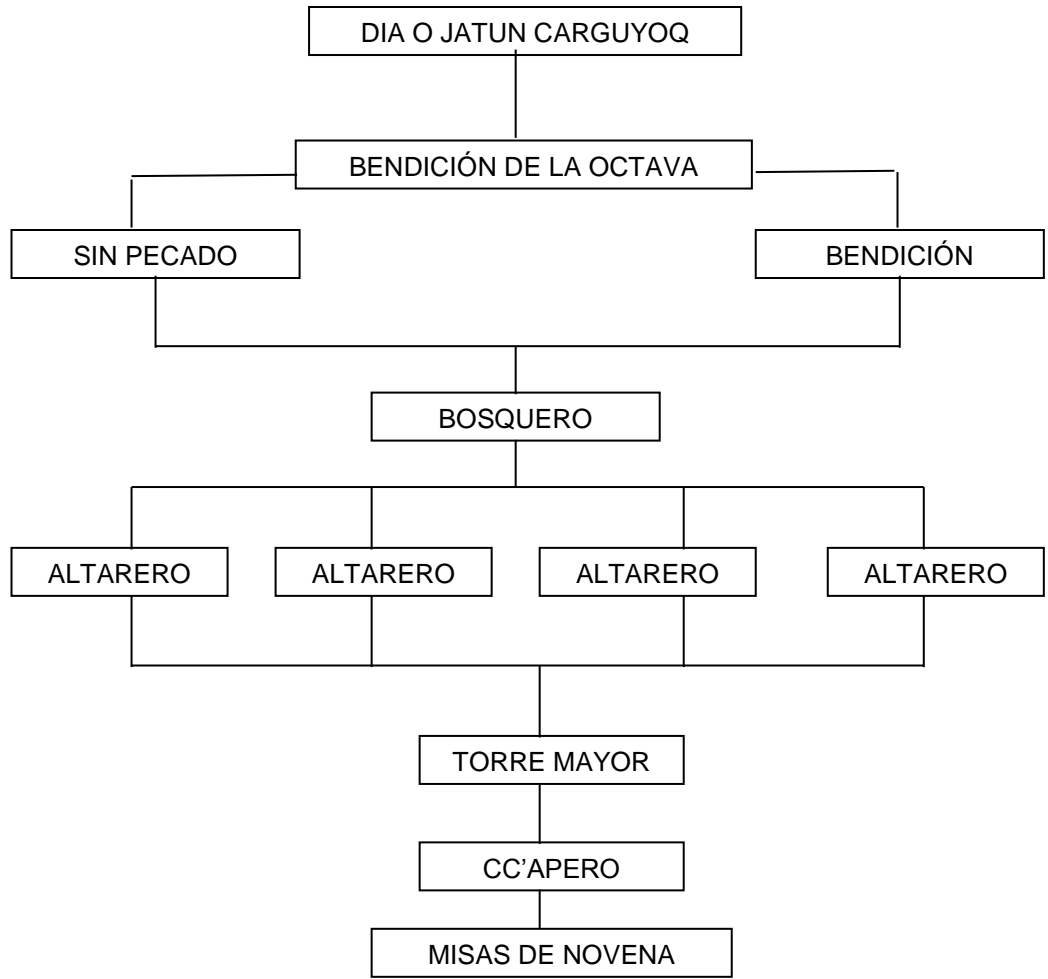
¿Cuáles son las distintas tradiciones culturales presentes en la fiesta patronal?

¿De qué tipo son las relaciones que se establecen consigo mismo y con los otros: refiriéndose a las relaciones simbólicas, culturales y sociales.

¿Cómo se establecieron estas relaciones? ¿Cuál ha sido su origen? ¿Cuál es la percepción de la comunidad frente a ellas?

¿Qué incidencia o impacto tienen estas relaciones: son beneficiosas o perjudiciales para la comunidad?
¿Qué estrategias desarrollan para rechazar o integrar elementos culturales de los otros?
¿Existen relaciones armoniosas o conflictivas en el espacio intercultural de la fiesta patronal?
¿Qué tipos de conflictos se presentan: culturales, políticos, económicos, ideológicos y otros?
¿Cuál es la percepción de la comunidad frente a otros?.

ESTRUCTURA Y JERARQUÍA DEL SISTEMA DE CARGOS



Administración del Proyecto
Cronograma del Proyecto (Actividades y tiempo)

Código	Actividad	Duración	Fecha de inicio	Fecha de Término	Meta	Costo S/.
1.1	Acceso y negociaciones iniciales	30 días	01 – 02 - 2011	01 – 03 - 2011	Establecimiento de relaciones con los ex alferados y/o organizadores de los cargos de la fiesta patronal	800.00
1.2	Relaciones de campo	120 días	01 – 08 - 2011	29 – 12 - 2011	Logro de elevado grado de confianza con los pasantes del cargo para conocer las perspectivas de los protagonistas principales de la fiesta patronal	6000.00
1.3	Revisión de documentos	545 días	04 – 01 – 2012	30 – 12 – 2012	Prestar atención a todas las fuentes escritas sobre la historia de Ayaviri, la Provincia de Melgar, del departamento de Puno y a nivel nacional con relación a la realidad materia de estudio, caso de relatos, diarios, autobiografías, cartas, historias de vida, libros. Siempre y cuando tengan significación social	1000.00
1.4	Organización y registro de la información	547 días	04 – 01 - 2013	30 – 12 – 2013	Levantamiento de información, notas de campo en relación con el número de observaciones y los objetivos. Registrar la información con criterio cronológico y temático y categorías etnográficas. Registro codificado	4000.00
1.5	Análisis e interpretación de la información	60 días	02 – 10 - 2014	30 – 12 - 2014	Verificación de hipótesis, descubrimiento de hechos, establecer relaciones entre conceptos y generación de conceptos	2000.00
1.6	Escritura etnográfica y conclusiones	60 días	03 – 01 - 2015	20 – 06 - 2015	Producción del relato etnográfico 1) interpretando 2) interpretando el flujo del discurso social 3) rescatar lo dicho en ese discurso 4) microscópica.	2500.00
Total		360 días				16.300.00

Presupuesto. (Por partidas)

Código	Actividades	RECURSOS Y COSTOS									
		Personal Permanente				Equipos		Materiales		Fuente	Costo Total
		Asistente	S/.	Administración	S/.		S/.		S/.		
1.1	Acceso y negociaciones iniciales	Asistente de campo	200.00	Secretaria	200.00	Alquiler de movilidad	250.00	Libreta de campo, útiles de escritorio	150.00	propios	800.00
1.2	Relaciones de campo	Asistente de campo, informantes	3500.00	Secretaria	1000.00	Cámara Fotográfica grabadora digital	1500.00	Software Atlas Ti. Etnoggrafic	200.00	propios	6000.00
1.3	Revisión de documentos	Asistente de campo	250.00	Secretaria	250.00	PC Internet	250.00	Toner, papel para impresión, separadores, grapas, perforador,	250.00	propios	1000.00
1.4	Organización y registro de la información	Asistente de campo	1500.00	Digitador	1750.00	PC Internet	1500.00	Toner, papel para impresión separadores, grapas, perforador	250.00	propios	4000.00
1.5	Análisis e interpretación de la información	Asistente de campo y Investigador principal	150.00	Corrector	550.00	PC Internet	950.00	Toner, papel para impresión separadores, grapas, perforador	250.00	propios	2000.00
1.6	Escritura etnográfica y conclusiones	Asistente de campo y Investigador principal	450.00	Corrector	1350.00	PC Internet	500.00	Toner, papel para impresión separadores, grapas, perforador	250.00	propios	2500.00
TOTAL											16.300.00

MATRIZ DE CONSISTENCIA

PROBLEMA	OBJETIVOS	HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	SUB INDICADORES	DIMENSIÓN	TÉCNICAS DE ACOPIO
1.PROBLEMA GENERAL ¿Es La diversidad de expresiones culturales en la fiesta patronal el lazo de interconexión que aviva el diálogo intercultural?	1. OBJETIVO GENERAL Evidenciar que la fiesta patronal expresa la diversidad y pluralidad de las expresiones culturales por ser uno de los medios que avivan el diálogo intercultural.	1. HIPÓTESIS GENERAL La diversidad de expresiones en la fiesta patronal es el lazo de interconexión que aviva el diálogo intercultural para generar aprendizajes mutuos, entre las personas y colectividades	X= Fiesta Patronal	CAUSA X1 Identidad X2 Tradición	Aprendizajes	Social	Observación participante para detectar situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad Observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en la fiesta patronal en torno al investigador y participar en una o varias actividades de la población para estar "adentro", Estar siempre alerta aunque participe a fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos de la vida social
2. Problemas específicos 2.1 Es la diversidad cultural de la fiesta patronal el medio que hace evidente las expresiones, ritmos y secuencias que posibilitan el diálogo intercultural? 2.2 Son las prácticas, valores, y significados presentes en la fiesta patronal los que alientan y promueven el diálogo intercultural?	2. Objetivos Específicos 2.1 Reconocer, Identificar y describir cada una de las expresiones, secuencias y ritmos culturales de la Fiesta Patronal en conmemoración a la Virgen de "Alta Gracia" localidad de Ayaviri. 2.2 Describir y analizar el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales que componen la pluralidad de las creaciones colectivas que alientan la diversidad y el diálogo intercultural en la fiesta patronal.	2. Hipótesis Secundarias 2.1 La diversidad y pluralidad de las expresiones sociales y culturales son las instancias que permiten el reconocimiento, diálogo, comunicación e inter-aprendizaje mutuos 2.2 La fiesta patronal es el núcleo de la tradición popular, la religiosidad y el centro de los encuentros, disputas, dilemas y entendimientos entre las colectividades, los cuáles en conjunto generan diálogos y discursos renovados orientados a construir un lenguaje común para entender y comprender al otro. ,	Y = Interculturalidad	EFECTO Y1 Diversidad Y2 Diálogo	Comportamiento	Cultural	Observar para participar con el propósito de acceder a los significados y sentidos que atribuyen los actores a sus vivencias y experiencias Conocer como distante a una especie a la que se pertenece para descubrir los marcos tan diversos de sentido con que las personas significan sus mundos distintos y comunes. Entrevista no directiva y de cara a cara a informantes clave para que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree en la vida diaria , de manera informal, por comentarios, anécdotas,

							términos de trato, conversaciones.
--	--	--	--	--	--	--	---------------------------------------

