
Jaime Urrutia*

COMUNIDADES CAMPESINAS Y ANTHROPOLOGÍA: HISTORIA DE UN AMOR (CASI) ETERNO

En las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular, nuestro «ajuste de cuentas» con el pasado se ha intensificado conforme la sociedad peruana –sobre todo su componente rural– se ha modificado profundamente en las últimas décadas de crisis, violencia política, migración masiva hacia las ciudades, dejando obsoletos los temas que antes nos preocupaban y «oxidando» las herramientas con las que estábamos acostumbrados a trabajar

En estas líneas no vamos a ajustar ninguna cuenta con nadie –aunque los cambios acelerados en nuestra sociedad generan parricidios intelectuales, muchas veces injustos–, sólo pretendemos describir la evolución de una vieja relación entre las ciencias sociales, especialmente la antropología, y las comunidades campesinas. La antropología, como nos sugirió Jurgen Golte, construyó en su propia historia un objeto, la comunidad indígena, convertida casi en su única preocupación

A partir de este «pecado original», nuestras reflexiones tienen tres preguntas como punto de partida: ¿qué coyunturas y temas involucra la investigación sobre la comunidad campesina en nuestro país?, ¿cómo han variado las ciencias sociales su percepción sobre las comunidades campesinas?, y, ¿qué sucede hoy en día con los estudios sobre comunidades campesinas?

Lo primero que debemos aclarar es que el mismo concepto de «comunidad campesina» (CC) no ha logrado nunca definiciones de aceptación mayoritaria, y, tal como sucedía hace cincuenta años, todavía discutimos sobre qué define a una comunidad campesina. En las últimas décadas, incluso, algunos elementos considerados fundamentales en la institución comunal han variado sustantivamente, sobre

* Con la colaboración de Carolina Trivelli

todo la propiedad del espacio comunal. Por ello ha resultado sumamente difícil establecer tipologías generales para las CC del país.

Un breve y reciente texto de Mossbrucker¹ contiene un capítulo que resume las percepciones de los investigadores acerca del concepto «comunidad». El autor señala que siempre ha sido muy difícil establecer una tipología de comunidades, puesto que existen desconciertos y diferencias entre los autores acerca de lo que es una comunidad campesina, su desarrollo histórico, su contenido y su función.

Es que cuando hablamos de comunidades campesinas damos por supuestos una serie de componentes de esa imagen colectiva llamada «comunidad indígena» que se «recreó» a comienzos de nuestro siglo. Este «mito cambiante», tal como propuso Adams², ha sido el eje más importante de estudios de la antropología peruana y peruanista durante casi medio siglo.

Las páginas que siguen tratan de ordenar, por épocas definidas, las características más resaltantes de los estudios sobre CC en nuestro país³.

«NUESTRA COMUNIDAD INDÍGENA»

Comencemos por el principio, y en el principio fue el indigenismo. Los intelectuales relacionados con el indigenismo introdujeron el término «comunidad» como componente indisoluble y fundamental de una propuesta política: la comunidad campesina es el embrión de una nueva sociedad donde deberá reconocerse el rol fundamental de nuestra «raza de bronce», mayoritaria en el país.

La primera aproximación al «indio» fue a través de ensayos que, antes que reunir y discutir información empírica de primera mano, reflejaban la ideología de los autores, teñida la mayoría de veces de paternalismo. El «trabajo de campo» característico de la antropología corresponde a una realidad posterior, por eso los ensayos sobre *ayllus* en el Cusco, publicados en la *Revista Universitaria*, son el mejor ejemplo de esta época inicial, marcada por visiones como la de Baudin en su irónicamente titulado y excesivamente difundido *El imperio socialista de los incas*, libro convertido durante muchos años en manual en nuestros colegios y universidades, y la anunciada *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel, vigorosa denuncia contra el *statu-quo* del campesinado y la necesidad de cambio en la sociedad rural.

La cúspide ensayística globalizadora se encontrará en Mariátegui y

1 MOSSBRUCKER, Harald *La economía campesina y el concepto «comunidad» Un enfoque crítico* IEP Colección Mínima Nº 19 Lima 1991

2 ADAMS, Richard «The Community in Latin America: A Changing Myth» en *The Centennial Review* vol. 6, Nº 3 1962

3 Agradecemos a Carlos Iván Degregon por sus sugerencias que esperamos se reflejen en el presente artículo.

Valcárcel, a quien podríamos llamar, sin ninguna carga peyorativa, el gran mitificador del indígena peruano y de las comunidades

En realidad, la comunidad como tal no era el centro de las preocupaciones, sino el indio, su retraso, su marginalidad, su potencialidad. Al estudiar al indio, el «problema de la raza» ocupaba lugar central en las reflexiones de estos escritores que influyeron de manera significativa en las generaciones posteriores

«Incorporar al indio a la sociedad nacional» es sinónimo de otra expresión tan usada por políticos e intelectuales y que encerraba no sólo paternalismo sino, muchas veces, el racismo (o etnocismo) de la clase dominante: redimir al indio, educarlo, civilizarlo para extraerlo de la barbarie en la cual vive desde que los españoles conquistaron sus tierras

Las ideas indigenistas impregnaron fuertemente las decisiones del leguismo, tal como señala Basadre⁴, citando para ello un discurso de Leguía de 1924, año del centenario de la Batalla de Ayacucho

«Las dos terceras partes de nuestra población están constituidas por los indios. El indio, pues, lo es todo en el Perú y, en cambio, le damos un tratamiento de siervo. Urge pues reincorporar al indio a la vida nacional.»

El 29 de enero de 1926, concretando una posición de principio establecida en la Constitución de 1920 y explicada en las resoluciones supremas del 25 de agosto y 11 de setiembre de 1925, el líder de la Patria Nueva, autodesignado «Apu Capac» de los indígenas, firmaba la resolución de reconocimiento de las comunidades campesinas de La Lomera de Huaral y San Pedro de Huancayre, en el departamento de Lima, Ancaschacca y Ccoyllurpuquio, en Cusco, y San Pedro de Cajas, en Junín

Este acto formal resume, a nuestro entender, la confluencia de tres procesos: en primer lugar, el desarrollo del indigenismo en todas sus variantes, en segundo lugar, el inicio de la crisis del gamonalismo, especialmente serrano, y, por último, los intentos de Leguía en sus primeros años de gobierno por modernizar el Estado

Estos tres procesos permiten que la categoría «comunidad indígena» se comience a usar corrientemente en las esferas oficiales, como ya lo era entre los intelectuales preocupados por los problemas de la sociedad rural peruana

Desde entonces, y por más de sesenta años, este pacto establecido entre el Estado y las comunidades indígenas enfrentará diversos avatares pero, en términos generales, la protección legal y la cobertura oficial de los recursos comuneros serán hasta el día de hoy una constante que dividirá las opiniones entre la percepción de la CC como embrión de

4 BASADRE Jorge *Historia del Perú republicano* tomo XIII 6ª edición Editorial Universitaria Lima 1986

una nueva sociedad –y por lo tanto requerida de la mayor protección legal posible–, de un lado, y en la posición opuesta, de creciente importancia en estos últimos años la de concebirla como un freno para el desarrollo agrario del país, al no permitir el libre juego del mercado con los recursos controlados por la institución

Desde otra perspectiva, la firma del Apu Capac aquel 29 de enero de 1926 otorgaba partida de reconocimiento a uno de los mitos sustentadores de nuestra débil identidad colectiva, aquel de la comunidad campesina democrática, igualitaria, heredera de los incas y solidaria en su pobreza, a la que tanto habían contribuido visiones globalizadoras como la de Mariátegui y los indigenistas

A partir de esta visión indigenista, reforzada luego por algunos científicos sociales, *ayllu* y comunidad se volvieron, en nuestro imaginario colectivo, sinónimos de una herencia gloriosa que tenía en esta institución uno de los últimos relictos de nuestra cultura autóctona

La ilación se establece rápidamente en las visiones históricas y en las propuestas políticas que relacionan, en un continuo evidente, *inkas/ayllu/comunismo primitivo/solidaridad actual/mitos y rituales comuncos/germen de nueva sociedad solidaria*

Los ejemplos de esta época se encuentran desde *El ayllu*, trabajo de Saavedra de 1913⁵, hasta *Nuestra comunidad indígena*, el estudio clásico de Hildebrando Castro Pozo⁶ y la versión indigenista

«Nuestra comunidad indígena (es una) obra capital para el país, tanto por el carácter fundamental de las ciencias etnológicas y sociológicas del Perú como por la fecunda base que ofreció al desarrollo de un enfoque nacional del socialismo peruano»⁷

En resumen, estas diferentes visiones homogenizan un modelo de comunidad en el que la propiedad colectiva de la tierra y el acceso igualitario a pastos y al agua de riego, así como la jerarquía tradicional de autoridades «autéctonas» y múltiples costumbres y formas culturales, sobre todo *ayni*, *minka* y propiedad comunal, son considerados como supuestos válidos para todas las comunidades en todo el territorio nacional

Si las comunidades son, a partir de la Constitución de 1920, protegidas por la legislación, será entonces lógica la avalancha de reconocimientos que los campesinos desencadenarán y que convierte en personaje crucial al personero, intermediario obligado entre la comunidad

5 SAAVEDRA Bautista *El ayllu Estudios sociológicos Segunda parte Proceso Mohoza* Colección Ayer y Hoy Librería Editorial Juventud, La Paz 1971 (1913)

6 CASTRO POZO Hildebrando *Nuestra comunidad indígena* Editorial El Lucero Lima 1924

7 Para una valoración de Castro Pozo ver FRANCO Carlos *Castro Pozo Nación modernización endógena y socialismo* CEDEP Lima 1989

y el Estado, como lo muestra el artículo de Glave en el presente volumen

Cada región, a partir de sus particulares componentes, tendrá ciclos distintos en el reconocimiento y evolución de comunidades⁸, así como cada gobierno otorgará un peso distinto a las comunidades en su proyecto político global

En los años 30-40, antes que el ensayo interpretativo global de la realidad indígena comunera y la correspondiente propuesta política, el objeto de estudio serán las particularidades culturales de esa realidad «diferente», y por ello los trabajos sobre «folclor» y «cultura», es decir básicamente estudios sobre mitos, ritos y «costumbres», se convierten en la principal preocupación de los investigadores de la comunidad y del indígena⁹. Se edita en el Cusco, en los 40, la mejor revista de estudios de folclor que ha existido en nuestro país, *Tradicción*, donde al ayacuchano fundador Víctor Navarro del Aguila le sucede otro ayacuchano, renovador de este tipo de estudios Efraim Morote Best¹⁰

A fines de los 40, sin embargo, los artículos del *Handbook of South American Indians*—publicado en 1946— simbolizan un primer campanazo de rectificación de la visión homogeneizadora y ahistórica de la CC¹¹. Los trabajos editados en el *Handbook* condensan la visión de la antropología cultural norteamericana sobre temas considerados centrales, como mestizaje, etnicidad, organización social, estructuras de parentesco, etcétera

Destaca entre esos artículos el de Mishkin, uno de los primeros en dudar de la utopía comunera, al proponer que la familia y su estrategia se impone sobre cualquier espíritu de comunidad. Además de la experiencia adquirida en comunidades del sur andino, este autor menciona la limitada existencia de trabajos sobre la comunidad campesina y cita, quejándose de la soledad investigadora, tres artículos de la *Revista Universitaria del Cusco* sobre *varayocs* y *ayllus*, y el libro de Castro Pozo sobre comunidades. Para Mishkin, los peruanistas han otorgado contenidos confusos y contradictorios «al misterioso y casi inidentificable concepto del ayllu»

Este intento de corrección de la visión indigenista de la comunidad, sin embargo, coincide paradójicamente con el inicio de la «época de oro» de los estudios monográficos sobre comunidades campesinas, que podemos ubicar en los años 50-60, dos décadas en las cuales se

8 Ver el artículo de Carolina Trivelli sobre reconocimiento de comunidades en este mismo volumen

9 Excepción destacada la de Hildebrando Castro Pozo «*Del ayllu al cooperativismo es una interpretación marxista de la lectura del Perú y una propuesta socialista de desarrollo económico y organización cooperativa de la sociedad peruana*» (Franco, ob. cit. p. 61)

10 La concepción renovadora de Morote y sus trabajos no retomados suficientemente de análisis comparativo de expresiones culturales andinas se pueden apreciar en MOROTE Efraim *Aldeas sumergidas* Centro Bartolomé de Las Casas Cusco, 1988

11 *Handbook of South American Indians* Ed. J. Steward 1946

realizan numerosos «trabajos de campo» en comunidades campesinas¹²

Es en este período cuando se crea la profesión de etnología (luego antropología), bajo el impulso vital de Luis Valcárcel, tanto en la Universidad de San Marcos como en la de San Antonio de Abad del Cusco. En 1964 Valcárcel incluye, en un balance somero sobre las investigaciones realizadas en el campo de la antropología por la UNMSM

«Mas de cuarenta monografías de comunidades indígenas de aldeas andinas y costeñas, de grupos insulares en el lago Titicaca, de pobladores de hacienda, de tribus amazónicas, de barriadas urbanas »

Este era el resultado de diez años de trabajo del Instituto de Etnología, incorporado a la Universidad de San Marcos a través de su Facultad de Letras¹³. La institución complementaria a este centro de formación académica es el Instituto Indigenista Peruano, corresponsable del Proyecto Vicos, auspiciado y financiado por la Universidad de Cornell.

Es al institucionalizarse que la antropología convierte a la comunidad campesina en su principal objeto de estudio en nuestro país. El primer proyecto académico que pretende, a partir de la recopilación de información empírica vasta —veintiocho comunidades campesinas estudiadas—, esbozar nuevos planteamientos sobre la comunidad campesina es el realizado entre 1952 y 1955 en Huarochiri por el Instituto de Etnología de San Marcos¹⁴. Área cultural, mestizaje, desintegración, economía natural, tradición comunitaria son, entre otros, temas de preocupación de quienes forman la primera generación de antropólogos de nuestro país.

El proyecto de Huarochiri, impulsado por Valcárcel y dirigido por Matos Mar, tendrá continuación metodológica en el del valle de Chancay, donde se formarán las siguientes generaciones de antropólogos sanmarquinos, cuyos trabajos de tesis resultarán de esta experiencia.

Además de estas referencias, al revisar los trabajos publicados entre 1955 y 1965 podemos percibir la continuación de una visión «culturalista», que considera a la comunidad campesina como depositaria de lo auténticamente indígena —el «Perú profundo»—, con una fuerte influencia de la antropología indigenista mexicana, especialmente a través de los trabajos de Aguirre Beltrán.

Un libro también representativo de esta época es *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, publicado en 1964 y que presenta artículos de

12 Como lo señala María Isabel Remy («¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años» en *La presencia del cambio Campesinado y desarrollo rural* DESCO Lima, 1990) de los 129 estudios sobre CC llevados a cabo por el Instituto Indigenista Peruano entre 1900 y 1968 91 fueron hechos entre 1955 y 1968

13 VALCÁRCEL LUIS E. *Estudios sobre la cultura actual del Perú* UNMSM Lima 1964

14 INSTITUTO DE ETNOLOGÍA *Las actuales comunidades indígenas Huarochiri en 1955* Lima 1958

varios autores sobre una diversidad de temas que incluye indigenismo, estratificación social, comunidades campesinas, propiedad de la tierra, mestizaje, cambio cultural, estructura familiar, migrantes

El indigenismo y el culturalismo recibirán, en esta misma época, la influencia importante de Redfield y las concepciones de desarrollo comunal de los antropólogos norteamericanos —extraídas a su vez de experiencias concretas en el laboratorio inmediato, México—, que convierten la preocupación sobre el cambio cultural en tema central de estudio y debate. Las propuestas teóricas sobre «cambio cultural» provendrán, en muchos casos, de experiencias relacionadas directamente con acciones de antropología aplicada en nuestro país, resumidas por Valcárcel en 1964¹⁵

«Tres proyectos de ayuda técnica y promoción cultural se desarrollan actualmente en el Perú. El primero es el denominado Proyecto Vicos, que tienen a su cargo el Instituto Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell, el segundo es el Proyecto Puno-Tambopata que es uno de los que desenvuelve la Misión Andina (OIT) y casi todas las agencias de las Naciones Unidas, por último, el Plan Sur que patrocina el Punto cuarto (Gobierno de los Estados Unidos) de acuerdo con el Estado peruano. En el primero y en el segundo tiene directa intervención el citado Instituto Indigenista.»

Estos proyectos de antropología aplicada (que nos recuerdan en muchos de sus aspectos a las ONG actuales y su propuesta de «desarrollo rural integral») fueron los primeros esfuerzos de este tipo en nuestro país, y permitieron la publicación de varias tesis, como por ejemplo la de William P. Mangin sobre «Estratificación social en el Callejón de Huaylas», en la cual el autor afirma que desde comienzos de siglo las comunidades campesinas parecen perder su fuerte cohesión e integración y, al hablar de conflictos en el campo, ante la ausencia de trabajos sobre el tema, apenas puede citar como referencia *El mundo es ancho y ajeno*, publicada en 1941 (podríamos introducir aquí un tema polémico: ¿es que los escritores intuyen algunas veces con mejor acierto que los científicos sociales los escenarios futuros de conflicto social?) (Véase el capítulo final de *Historia de Mayta*, de Mario Vargas Llosa, o el anónimo *Los potros de Atila*, una relectura de *Todas las sangres*, de José María Arguedas, nos daría también sorpresas al respecto.)

La decisión oficial de intervenir en la «promoción cultural» de los campesinos serranos establece, a partir de los ejemplos mencionados, líneas gubernamentales, sobre todo el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA), impulsado por organismos estatales peruanos, del cual saldrán numerosas monografías-diagnóstico

15 VALCÁRCEL LUIS E. *Estudios* ob. cit.

Las investigaciones de los años 50 se completan con la vertiente de la antropología «clásica» que, a diferencia de los estudios sobre evolución de comunidades o cambio cultural/social, no pretende ejercer ninguna incidencia en los grupos estudiados, y cuyo objetivo implícito es encontrar «otras culturas» no contaminadas por «la cultura occidental», a fin de describirlas en términos estrictamente antropológicos y poder inferir así estructuras existentes en el pasado prehispánico de estas poblaciones. El mejor ejemplo de la época es la «Expedición a los Q'eros», que «partió del Cusco el 24 de julio de 1955», bajo el auspicio de «*La Prensa* de Lima, gracias al enorme entusiasmo y verdadera devoción patriótica de su Director, el señor Pedro Beltrán». Esta «expedición» —nombre de por sí revelador—, dirigida por Oscar Núñez del Prado (antropólogo integrante del grupo editor de la citada revista *Tradición*), no salió en busca del Arca perdida, sino «del último ayllu inca», como se titula la reedición, hace pocos años, del informe de la expedición¹⁶

En realidad, las referencias fundamentales que hemos mencionado podrían resumirse en la tarea de dos instituciones principales: de una parte, el Instituto Indigenista, que diseñará el «Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen», de otra, la Universidad de San Marcos y su Escuela de Etnología, que participará intensamente en los proyectos Cornell-Vicus, Huarochiri y valle de Chancay, en los cuales se formarán varias generaciones de antropólogos. En el Cusco se encuentra la única universidad de provincia que trabaja temas similares. A ella se suma, a partir de 1959, la de Huamanga.

A fines de los 60 Dobyns¹⁷ publica un balance de los estudios realizados hasta entonces sobre comunidades campesinas, como parte de un trabajo que resume los resultados de encuestas aplicadas a CC de todo el país para medir sus escalas de expectativas hacia el futuro y sus potencialidades.

Para Dobyns, la Constitución de 1920 explicita la protección de la comunidad indígena de parte de la Patria Nueva. Pero en la época de redacción de su libro, en 1968, las reformas velasquistas han variado el nombre oficial de «indígena» por «campesina», tratando de corregir, por lo menos en la formalidad, las connotaciones peyorativas que el término «indígena» arrastra desde su nacimiento colonial.

Los estudios citados por Dobyns son básicamente de extranjeros, sobre todo norteamericanos del proyecto Cornell, como él mismo lo era. Es notoria, dice, la influencia de Redfield en los estudios comunales de hace treinta años, y también de Mariátegui y su «comunismo embrionario» de las CC. En los 60, según Dobyns, investigadores

16 NÚÑEZ DEL PRADO Óscar «El hombre y la familia. Su matrimonio y organización político social en Q'ero» en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. UNMSM, Lima 1964.

17 DOBYNS Henry F. *Comunidades campesinas del Perú*. Ed. Estudios Andinos S.A. Lima 1970.

como Tshopick y otros hicieron esfuerzos por definir la cultura mestiza que, según ellos, desplazó a la indígena en las CC¹⁸

En resumen, Dobyns plantea (a partir de las encuestas de Peru-Cornell y el PNIPA), en su visión desarrollista, el dinamismo comunal, el potencial comunal y el amplio margen de trabajo hacia el desarrollo de las CC, definitivamente mestizas en el futuro

Es la misma época en que, desde otra vertiente de las ciencias sociales, Aníbal Quijano publica sus propuestas sobre la «cholicación de la sociedad peruana» que, constatando una característica de las ciencias sociales peruanas, no generan suficiente debate ni logran la realización de estudios sobre el tema en los años siguientes, ni tampoco son incorporadas al trabajo antropológico

Pero las ideas innovadoras revolotean sobre el modelo idílico comunal, además de acentuar los cambios étnico-culturales en las comunidades y el mundo indígena, estos autores remarcaron la existencia de una particular estructura socioeconómica en las CC, tema que bajo el acápite «diferenciación campesina» estará a la orden del día en las monografías de los 70¹⁹

Si nos permite el lector las alegorías, diríamos que el pesimismo y la nostalgia, o el optimismo y las posibilidades de desarrollo autónomo de las comunidades campesinas que el antropólogo trasunta en su visión del futuro de la comunidad campesina, estarán en función directa de su concepción sobre la desintegración, la reestructuración, la descomposición, categorías que atraviesan distintas percepciones —o como se quiera llamar a un proceso que no es sino aquel de la modernización de la comunidad campesina, en particular, y de la sociedad rural en general—

De la lectura de las encuestas presentadas por Dobyns nos queda claro que en la autoimagen de las comunidades encuestadas, la educación es el eje movilizador por excelencia en esta búsqueda de inserción de los comuneros en la sociedad nacional, a través de varias estrategias

Los estudios de los 50, y sobre todo los proyectos que relacionan CC con desarrollo en los 60 —centralmente Vicus/Cornell y el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen—, establecen pautas para concebir el desarrollo comunal a partir de los propios recursos comuneros. Los 50-60 son años de ingente cantidad de monografías sobre comunidades campesinas —el valle del Chancay y la Dirección de Comunidades del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas resultan el paradigma de estos trabajos micro—, que acumulan información

18 Ver por ejemplo DOBYNS Henry F «The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities» Cornell University Press Ithaca, Nueva York 1964

19 Ver al respecto REMY MI «¿Modernos o tradicionales?» ob cit

empírica suficiente para que se cuestionen algunas premisas de uso generalizado

En primer lugar, la comunidad, antes que ser una institución derivada del *ayllu* prehispánico, contiene suficientes elementos estructurales productos del orden impuesto por la administración española como para señalar que la institución tiene un origen básicamente colonial. El trabajo de Arguedas sobre comunidades de España y el Perú²⁰ propone esta afirmación a partir de su investigación específica, contribuyendo a corregir la percepción sobre la historia de las comunidades.

Adams²¹ reunió los elementos críticos de su época en un artículo cuyo título bastante explícito ya hemos citado.

Algunas ideas cobran importancia a raíz del desarrollo monográfico abundante, pero sobre todo a partir de la misma evolución de la sociedad rural serrana: movilización campesina, diferenciación campesina, desestructuración comunal, reforma y acción del Estado.

Recordemos también que es la época de los «diagnósticos situacionales» para realizar alguna acción concreta. Como telón de fondo de muchas concepciones sobre la comunidad y la sociedad rural, es evidente la influencia del marxismo, que incluye desde Lenin y su trabajo sobre clases sociales en el campo ruso, hasta Chayanov y su concepción de la economía campesina. Pero las lecturas marxistas no son meras referencias académicas, ideologizan nuestro trabajo de investigación, pues lo que perseguimos todos —o casi todos—, con verdadera obsesión, es definir la «caracterización de la sociedad peruana» a partir de la interpretación de las relaciones sociales en el campo. Montoya²² recibirá un cargamontón de críticas político-académicas por afirmar, en 1970, que el Perú es un país «predominantemente capitalista», afirmación que obligaba a los partidos campesinistas a variar sus estrategias futuras.

Nuevas concepciones remecan la tradicional visión «igualitaria», «comunitaria» predominante hasta la década de los 60, en la cual el conflicto más estudiado por la antropología fue aquel que enfrenta indios comuneros a *mestizos* de poblados. Sin embargo, en términos generales, los estudios no van al ritmo de los procesos existentes en el campo, por ello no se analiza suficientemente el conflicto intracomunal o intercomunal, ni la relación campo-ciudad en su verdadera dimensión, por citar dos temas claves. Digamos que fue la influencia de la sociología la que «injetó» el tema del conflicto más allá del enfrentamiento

20 ARGUEDAS José María *Las comunidades de España y del Perú*. UNMSM Lima 1968. Dicho sea de paso el trabajo de Arguedas es una de las excepciones en el desierto casi total de trabajos comparativos sobre comunidades campesinas de Ecuador, Perú y Bolivia.

21 ADAMS Richard «The Community in Latin America», ob. cit.

22 MONTOYA Rodrigo *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Ediciones Teoría y Realidad Lima 1970.

indios-mistis (*Poder y conflicto en el Mantaro*, de Alberti y Sánchez, es, por ello, una excepción)

Sobre una muestra de cuatrocientos estudios realizados en los últimos veinte años sobre comunidades campesinas y registrados en el Centro de Documentación del CEPES, apenas 2.5% de ellos tratan específicamente el tema del conflicto en cualesquiera de sus dimensiones

Sólo a partir de los movimientos campesinos de los 60 se coloca en primer plano a la sociedad campesina y surgen investigaciones que estudian la lucha por la tierra y su ubicación en la escala de expectativas comuneras. Sin embargo, otro proceso fundamental no merece la misma atención: la lenta y sostenida ampliación de recursos de parte de las comunidades por ocupación directa sin conflicto violento abierto, o por compra de partes de hacienda o, incluso, por triunfo en un juicio²³

No obstante las nuevas ideas, la visión homogeneizadora de la comunidad recibe una inyección de supervivencia con las concepciones oficiales de la reforma agraria velasquista, a pesar de que las comunidades campesinas fueron actores y beneficiarios secundarios de este proceso de reestructuración de la tenencia de tierra

Las décadas de mayor investigación sobre comunidades culminan con supermonografías, en las cuales la comunidad es el actor principal y desaparece «el indio» como objeto de análisis. Pero también culminan con tres quejas importantes, presentes en todos los balances que hemos leído sobre los estudios de comunidades campesinas

1 No existe, a partir del «magma» monográfico, una reflexión organizada —en palabras de Béjar²⁴— sobre la comunidad campesina

2 No disponemos de una tipología adecuada de comunidades

3 No existe una reflexión de conjunto sobre las comunidades y, cuando las hay, se les critica por el olvido de las muchas particularidades que invalidan la globalización propuesta

Es posible que nunca tengamos respuesta a estas quejas y que en realidad estemos hablando, con el permiso de Congrains, «no de una sino de muchas comunidades», a las cuales nadie se atreve a envolver en las mismas etiquetas conceptuales

El conocido artículo de Fuenzalida²⁵ significa una ruptura con el indigenismo, que había sido ya insinuado por Arguedas. Junto con él, aparecen trabajos realmente innovadores de los estudios sobre comunidades

23 Ver EGUREN Fernando «Cambios y desarrollo en la sociedad rural» en *La presencia del cambio Campesinado y desarrollo rural* DESCO, Lima, 1990

24 BÉJAR Hector «Propuestas de gobierno: comunidades andinas y modernización» en *La presencia del cambio Campesinado y desarrollo rural* DESCO Lima 1990

25 FUENZALIDA Fernando «La estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo» en *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú* IEP Serie Perú Problema 3 Lima 1970

desde la vertiente etnohistórica impulsada fundamentalmente por Murra y sus reflexiones a partir de las Visitas de Chucuito y Huánuco «Control vertical», «reciprocidad», «redistribución» se convierten, desde los 70, en categorías de uso generalizado, y a veces abusivo, en los estudios sobre comunidades, lo cual lleva, de una parte, a la exacerbación de posiciones neoindigenistas aún en actividad hoy, y, de otra parte, a aportes novedosos e importantes de investigadores como Mayer, Fonseca, Golte y De la Cadena

Otra área de innovación proviene del análisis de la estructura política *El indio y el poder*, a pesar de «salir tarde», como dice Remy, es un buen ejemplo de esta vertiente –digamos sociológica– de estudios sobre comunidades

Corregida la percepción sobre la evolución histórica de la institución comunal e incorporada una visión más completa de la relación campesino-recursos, en los 70 se continua con temas fundamentales que ponen en tela de juicio el mito de la comunidad Uno de ellos es el análisis de la marcada diferenciación interna en las comunidades, a este tema se suman los estudios sobre movimientos y luchas campesinas, estratificación campesina, formas de organización surgidas de la reforma agraria y, tema de tantas tesis, el modo de producción que el campesinado refleja, especialmente la feudalidad y su más notoria expresión la relación servil de los campesinos frente a la hacienda Posteriormente, desde fines de los 70, el estudio de la economía campesina se convertirá en tema de interés junto con la dinámica relación de la economía campesina comunera con los circuitos mercantiles e incluso, algunas veces, con el capital

Si bien las ciencias sociales en general, y la antropología en particular, han tenido un relativo retardo en relación con los procesos rurales centrales, a fines de los 70 el mito comunero no puede evitar ser corregido por la realidad

La década de los 80 comienza con la edición del libro de Plaza y Francke²⁶ –para variar, casi ignorado por la antropología, que pareciera demostrar así una suerte de sordera para escuchar propuestas de otras disciplinas–, que no sólo realiza un interesante balance de los estudios sobre comunidades hechos hasta ese momento, sino que retoma el tema del análisis de las redes de poder en las cuales se incluyen las comunidades

La oleada migratoria hacia las ciudades tiene mucho que ver con las nuevas percepciones de la comunidad campesina, y en los 80 uno de los ejes centrales de análisis será la comunidad de migrantes y las redes establecidas por las familias en sus estrategias de inserción en la sociedad urbana

26 PLAZA Orlando y FRANCKE Marfil *Formas de dominio economía y comunidades campesinas* DESCO Lima 1981

Desde el punto de vista metodológico también ha habido cambios. Los trabajos de hace algunas décadas intentaban explicar el todo en la comunidad recogiendo información de la mayor cantidad de comuneros posible. A título de referencia, una lectura de la muestra del CEPES de cuatrocientos trabajos, que citamos anteriormente, arroja que los temas más analizados —y muchas veces entrecruzados en un mismo estudio— fueron organización social (34%), economía campesina (25%) y estudios de caso (22%).

En los últimos años las biografías y los testimonios «claves» intentan ganar en profundidad, aun cuando la visión del todo se diluya.

Pocos de los temas mencionados anteriormente continúan siendo investigados y discutidos actualmente, y la muestra del CEPES nos indica que la tendencia a estudiar temas relacionados con los recursos (productivos, ambientales, etcétera) se ha convertido en importante en los últimos años, al igual que el de las migraciones campo-ciudad. De la misma manera, en la muestra observamos que entre los espacios estudiados resalta la ausencia de Huancavelica, Apurímac y Ayacucho, a pesar de la importante presencia comunitaria en estos departamentos, ausencia que puede explicarse por la violencia que sacude a estas regiones del país, pero también porque los investigadores «tiraron la esponja» ante la lejanía, las dificultades del idioma e, incluso, la hostilidad hacia el investigador forastero.

Si dijimos al comienzo que nuestras herramientas de trabajo se han oxidado, la imagen aludía al hecho de que las categorías empleadas para analizar la sociedad rural serrana hasta hace una década resultan ahora insuficientes, pues este sector de la sociedad nacional ha transitado por caminos signados por la crisis y la violencia, las mismas que han limitado las investigaciones pero, sobre todo, han acelerado procesos en el ámbito rural en general, y comunitario en particular. Como bien señala Mossbrucker²⁷, entre 1985 y 1988 no se han dado casi novedades en la literatura sobre el tema de la «comunidad campesina». Es más ya no existe ningún debate importante sobre la comunidad, precisamente porque la «comunidad campesina» ha dejado de ser el tema central —y casi único— de la preocupación antropológica. Si en los 60 todos tuvimos que vivir en una comunidad, compartir su vida cotidiana como parte de nuestra formación universitaria, la formación académica actual —esperamos— no obliga a esta única experiencia de iniciación profesional.

Habría que incluir también algunos factores que en este período influyeron decisivamente en este proceso de cambio de enfoque sobre la comunidad. Uno importante fue la evolución demográfica del país, que ha invertido las proporciones rural-urbano y ha contribuido al

27 MOSSBRUCKER Harald *La economía campesina y el concepto «comunidad»* ob. cit.

debilitamiento de un mito que tuvo –y para algunos todavía tiene– más de medio siglo de vigencia. El proceso de urbanización en la sierra, a pesar de su importancia, ha merecido muy poca atención de parte de los investigadores²⁸, las medianas ciudades serranas crecen aceleradamente, como lo muestra el ejemplo de Ayacucho –explicable en parte por la violencia política regional pero que, nos parece, implica otras variables–, que hace dos décadas contaba con alrededor de 60,000 habitantes y hoy reúne, según cálculos moderados, a más de 120,000. Sea como fuere, el tema de los migrantes ha sido estudiado fundamentalmente en Lima o en algunas ciudades de la costa, mientras que no ha merecido la misma importancia en estas ciudades serranas de significativo crecimiento.

La dinámica campo-ciudad es un tema de importancia en el estudio de las comunidades, pues el campo resulta cada vez más –en unas zonas más que en otras– algo así como la «retaguardia» de las unidades familiares comuneras que coordinan actividades agropecuarias con labores urbanas, y en la cual las familias tejen complejas redes que vinculan campo-ciudad con una dinámica a veces sorprendente. Este tema es relativamente reciente y retoma antiguos trabajos sobre grupos migrantes.

Otro factor de fuerte influencia es la creciente preocupación por la «economía campesina», «la economía familiar comunera», razón por la cual las visiones de los antropólogos han contribuido menos que las de los economistas a entender, en el contexto actual, la institución comunal. Economistas, sociólogos e historiadores se han acercado a la comunidad con bastantes menos prejuicios e ideologización que la gran mayoría de antropólogos²⁹. La antropología, por su parte, parece mostrar mayor interés por los problemas urbano-migrantes o, al igual que en los 40-50 (y usando los conceptos de los investigadores de esa época), por el folclor.

Compartimos sólo de manera parcial la siguiente afirmación de Remy

«A contracorriente de los estudios antropológicos de los 60, que interrogaban las comunidades campesinas sobre la diferenciación, la modernización, el cambio, la antropología post-reforma agraria (particularmente desde la segunda mitad de los años 70) interroga sobre la homogeneidad y la tradición.»

Bastaría revisar las tesis universitarias que tienen como objeto de

28 Ver el interesante y provocador artículo de Vergara sobre las percepciones de la relación campo-ciudad (VERGARA Ricardo «La ciudad y el campo ¿Una danza eterna?» en *Debate Agrario* N° 13 CEPES Lima enero mayo de 1992)

29 El libro de Efraim Gonzales de Olarte (*Economía política de la comunidad campesina*) en preparación nos permitiría comprender mejor las propuestas hechas por los economistas respecto a las comunidades.

estudio la comunidad campesina, sobre todo en universidades de provincia, para matizar esta rotunda variación en los estudios antropológicos

Lo que parece suceder es que la comunidad campesina ha sido desplazada, como objeto de estudio, por otras categorías y temas de análisis: manejo de recursos en cuencas y microrregiones, organizaciones agrarias, violencia rural, problemas de género, redes de migrantes, economía campesina, entre otros

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En otras palabras, podemos concluir, al final de nuestra revisión sobre la antropología y la comunidad campesina, que las comunidades campesinas han pasado a ocupar un plano bastante secundario en las preocupaciones de las ciencias sociales, y que son jóvenes investigadores extranjeros los que más se interesan en ellas

Lo anterior no significa que el mito de la comunidad campesina, que reemplazó al mito del indígena en nuestro imaginario colectivo, no sigue en realidad parcialmente vigente, sobre todo en los ensayos y en las propuestas de algunos partidos políticos. También se mantiene en la visión de quienes trabajan el tema de las «tecnologías alternativas»

Pero para muchos comuncros, «la comunidad es una carga» que se trata de evitar hasta donde sea posible. Las visiones renovadoras de los estudios sobre comunidades campesinas parten ahora de considerar las unidades domésticas comuneras como parte de complejas redes familiares, de paisanaje, etcétera, utilizadas en función de estrategias que incluyen la relación ciudad-campo como fundamental, en una dinámica sorprendente, bastante distante de cualquier concepción de «último ayllu» perdido en un rincón de los Andes (ver el artículo de Golte en el presente volumen)

Una reacción hasta cierto punto exagerada es la de concebir el mundo comunero exactamente en la banda opuesta, en la reunión de parcelarios. El primer párrafo del libro de Montoya, Silveira y Lindoso³⁰ es, además de una hipótesis, una reacción contra las visiones campesinistas de utopía comunera

«El presente estudio es una aproximación al problema agrario en una región de producción parcelaria generalizada dentro de formas de pequeña y mediana propiedad, en base a relaciones de producción semiserviles y complementariamente semisalariales, en Puquio, capital de la provincia de Lucanas del Departamento de Ayacucho»

Esta reacción no podría entenderse sin la propuesta hecha por Montoya en la introducción de ese libro

30 MONTAYA Rodrigo y otros *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Mosca Azul Editores. Lima 1979

«En el seno de la Antropología Social de San Marcos comienza a surgir una corriente que intenta redefinir nuestra propia disciplina, enfrentando esa concepción culturalista »

Hasta hace menos de una década era inconcebible que los discursos políticos de cualquier signo, así como las mismas políticas oficiales, no incluyesen a la comunidad campesina como una institución básica en las propuestas. Sin embargo, el país ha cambiado tanto que hace algunos meses el gobierno de Fujimori suscribió la nueva ley agraria en la cual la comunidad campesina es casi ignorada, como es ignorada también, como institución, en las propuestas de Sendero Luminoso.

¿Será el fin del pacto? ¿Escucharemos a un futuro presidente remitirse a los comuneros como « los verdaderos dueños del Perú milenario », o decir « por eso, compañeros, es que venimos también a reflexionar sobre lo que significa la comunidad campesina, con su solidaridad, con su fraternidad, con su trabajo colectivo. En nuestra patria la comunidad sigue en pie, la comunidad dura porque es lo más auténtico que tiene el Perú. Entonces el Estado peruano, si quiere volver a lo profundo y a lo real, tiene que identificarse con las comunidades. Lo más permanente de nuestra raza es la comunidad campesina »³¹

Los comuneros y la comunidad campesina, vivita y coleando, encontrarán su propia respuesta al margen de nuestros deseos de antropólogos que, suponemos, son bien intencionados.