

14

DEBATE AGRARIO

ANÁLISIS Y ALTERNATIVAS

Editorial

Los artículos de este volumen están dedicados a las comunidades campesinas. Debate Agrario quiere promover, de esta forma, una discusión que contribuya a dar respuestas a preguntas postergadas. En 1993, un Congreso Constituyente elaborará una nueva Constitución de la República, y uno de los asuntos que con seguridad estará en el debate es el de las comunidades campesinas.

Laureano del Castillo, en su artículo «¿Tienen futuro las comunidades campesinas?», resume la evolución jurídica de dichas instituciones. Las tres Constituciones de este siglo –1922, 1933 y 1979– las han protegido, asumiendo el Estado un papel tutelar.

Las razones que justificaron este tutelaje hay que encontrarlas en la situación de debilidad de las comunidades frente a las acechanzas de hacendados decididos a aumentar su control territorial a costa de las tierras comunales –declaradas «inembargables, imprescriptibles e inalienables» por las tres Constituciones–, aun cuando ha sido obvio que esa protección no impidió que las haciendas se extendiesen sobre ellas.

El hecho es que aun antes de la reforma agraria ejecutada por el gobierno militar desde 1969, la expansión de las haciendas había llegado a su fin, es más muchas de ellas se dividieron, fueron parceladas y vendidas –con frecuencia a campesinos– o invadidas, y finalmente expropiadas por la reforma agraria, los campesinos han creado, además, las formas de defenderse de las amenazas de hacendados resurrectos.

El resultado final de este proceso –en la medida en que en estos cambiantes tiempos puede uno calificar algún proceso de «final»– ha sido la expansión de las áreas ocupadas por campesinos y por las propias comunidades.

Es claro que las tierras comunales no sufren ninguna amenaza de terratenientes. Pero sí existen transferencias, tanto entre los propios

comuneros —hay procesos de concentración de tierras y también de minifundización— como hacia terceros. Es decir, hay un mercado de tierras, no registrado, y sin duda con muchas particularidades. Es de esperar que la intensificación de las relaciones comerciales de las economías campesinas acentue ese mercado, por lo menos en las comunidades que cuentan con mejores recursos.

Resulta obvio que el carácter protector de la legislación sobre comunidades no está referido a este tipo de transferencias, las cuales ocurren, en la mayor parte de los casos, no por actos de violencia ni de abuso de poder, sino como procesos naturales de las actividades económicas en una economía de mercado, entre sujetos económicos sin las asimetrías radicales existentes cuando predominaba el régimen de hacienda. La actual legislación es, sin duda, un obstáculo jurídico a la realización de esas transacciones, pues las prohíbe, en el supuesto de que todas ellas se realizan en situaciones en que el comunero o la comunidad se encuentran indefensos, cosa que, hoy, no puede ser sostenida.

¿Cuán importantes son las comunidades? Es difícil calcular su peso poblacional, pues desde el último censo demográfico de 1981 han ocurrido, al respecto, cambios de primera magnitud, entre los cuales deben considerarse aquellos producidos por la difusión de la violencia política particularmente en la sierra, donde se localiza la abrumadora mayoría de comunidades. Pero si no sabemos el número de pobladores de las comunidades, sí tenemos un número aproximado de cuántas son.

Lo interesante no es sólo que actualmente exista un elevado número de comunidades campesinas registradas —aproximadamente cinco mil—, sino que el ritmo de reconocimientos ha aumentado en las décadas recientes, como lo muestra el artículo de Carolina Trivelli en esta edición. Mas aún al amparo de una legislación protectora se han creado nuevas comunidades campesinas, muchas de ellas conformadas por campesinos y pequeños agricultores sin ninguna tradición comunal.

Las comunidades son también importantes porque han cumplido —y cumplen— funciones indispensables para la vida en sociedad y para la economía de sus miembros. Y contra la creencia difundida de que son instituciones rígidas y ahistóricas, las comunidades demuestran una gran capacidad de adaptación. Aquellas de antiguo origen cumplieron durante largos períodos importantes funciones defensivas, tanto de sus identidades culturales como de su territorio.

Muchas de ellas organizan aun hoy de manera colectiva el ciclo agrícola, mejorando el uso de recursos escasos y degradables dentro de las limitaciones en las que se desenvuelven.

Las comunidades han cumplido un papel importante en la modernización de la sierra. Muchos dudarán de esta afirmación, pues estas son también relictos de tradición y conservadurismo. Pero es innegable que, ante la desatención del Estado, las comunidades han realizado en medida importante tareas vitales para la modernización de la economía y la cultura, construyendo vías de comunicación y obras de infraestructura necesarias tanto para las actividades productivas y su vinculación con el mercado, como en lo que atañe a la educación y a la salud. Más recientemente, son muchas las comunidades que han logrado comunicarse con las redes de información mundial a través de la instalación de antenas parabólicas costeadas con sus propios recursos.

Las comunidades también han cumplido —y aún cumplen— un papel importante en la construcción del Estado nacional en las áreas rurales. No otra cosa es su reivindicación, lograda en muchos casos, por convertirse en distritos, tema al que alude el artículo de Víctor Caballero en esta edición. Es así que las comunidades logran aquello que el Estado, desde arriba, no ha podido alcanzar: encontrar modos de relación con sectores sociales marginados y territorialmente dispersos. Muchos grupos de campesinos y de pequeños agricultores constituyen comunidades nuevas precisamente para conseguir formar parte de la red institucional del país y acceder a los beneficios, por magros que fueren, de una relación con el Estado.

Las comunidades ubicadas en las zonas de emergencia militar también están logrando lo que las fuerzas armadas no han podido enfrentar con éxito: a la subversión en las áreas rurales. Y con ello contribuyen de algún modo a sostener a un Estado que, por otro lado, las margina.

Para los defensores de un concepto idealizado y ahistórico de comunidad —que la entienden como un mundo encerrado en sí mismo, igualitario y solidario—, así como para los ultraliberales, para quienes sólo tienen derecho a la existencia aquellos que prueban ser capaces de generar utilidades, sean cuales fueren las condiciones en las que se desenvuelven, es muy difícil aceptar el hecho de que las comunidades son capaces de adaptarse a circunstancias cambiantes y que cumplen un importante papel en la modernización de la sociedad rural y de su economía, en el sentido más sustantivo del término modernización.

Es razonable, finalmente, afirmar como hipótesis que las comunidades cumplen otra función, directamente vinculada a las consecuencias de la desastrosa gestión económica que vive el país desde hace varias décadas: asegurar la sobrevivencia de centenares de miles —si no de algunos millones— de peruanos. Así como el llamado sector informal puede ser considerado como una estrategia de sobrevivencia de un inmenso número de pobladores urbanos —gran parte de ellos migrantes de las áreas rurales—, del mismo modo la institución comunal hace un

uso óptimo de sus escasos recursos para garantizar la reproducción física y social de una buena cantidad de sus miembros, al tiempo que sirve de respaldo social y cultural –quizá más que material– de sus migrantes asentados en las ciudades. Más aún, los lazos comunales «transferidos» a las ciudades sirven a los migrantes –como lo muestran Jürgen Golte y Norma Adams en su libro *Los caballos de Troya de los invasores*– para adaptarse mejor a las hostiles condiciones que deben enfrentar en los grandes centros urbanos.

Así como las comunidades campesinas han cumplido funciones importantes para sus miembros y para la construcción de un Estado nacional, existen una serie de preguntas acerca de su capacidad para seguir adecuándose a nuevas circunstancias. Ya en la actualidad muchas de ellas tienen problemas para continuar existiendo. Un importante número de comunidades de creación antigua carece de la capacidad de reproducir las condiciones de existencia de todos sus miembros. No tienen suficientes recursos para una población creciente, la presión demográfica ha generalizado el minifundio. Continuamente deben expulsar a sus jóvenes hacia las ciudades o hacia la selva alta. A ello se suma el hecho de que los jóvenes tienen aspiraciones económicas y culturales que no pueden ser satisfechas en las comunidades. Sin la válvula de escape de la migración, es probable que muchas no podrían seguir existiendo. Al mismo tiempo, la pérdida de la población más joven y presumiblemente más educada –es decir, de aquella con mayor capacidad innovadora– reduce precisamente las posibilidades de las comunidades de adecuarse a nuevas circunstancias.

Las orientaciones de la economía y de las relaciones sociales, esenciales en el contexto en el que las comunidades se desenvuelven, están cambiando profundamente. Muchos de estos cambios no son coyunturales: se trata de nuevas estructuras, relaciones, normas de comportamiento y actitudes que son el producto de profundos cambios en las ideologías políticas, los procesos económicos, las tecnologías y las relaciones internacionales, a los que se suma la aplicación de una versión criolla del liberalismo.

Algunos de estos cambios incidirán de manera directa en la vida de las comunidades, pues constituyen nuevos parámetros en relación a los cuales tienen que desenvolverse.

– El sector agrario estará más vinculado que antes al sector externo, sobre una base diversificada de productos exportables y con un mayor valor agregado. Esta mayor relación implica no sólo el aprovechamiento de ventajas naturales, sino la necesidad de competir internacionalmente en precios, productividad y calidad.

– El grado de intervención estatal directa –tanto económica como

administrativa— en el sector agrario es y continuará siendo menor al que alcanzó en las ultimas dos décadas. Esto es particularmente cierto para el papel promotor que, con desigual fortuna, se propuso el Estado sea a través de programas de extensión técnica, de comercialización, de diversas formas de subsidio y de distribución de la tierra

— La eliminación o disminucion radical de las restricciones legales para transferir tierras de aptitud agropecuaria y de los límites físicos de propiedad

— La disminucion de la influencia social y política de los gremios campesinos, los que, desde fines de los años 70, lograron reales progresos en la conquista de derechos ciudadanos de los campesinos

Frente a estas nuevas condiciones, una nueva legislación debe ser no protectora —del modo como lo han sido las tres Constituciones a las que ya se ha hecho alusión—, sino promotora del desarrollo de las comunidades. No existe ningún argumento convincente para sostener que la prohibicion a las comunidades de disponer de sus recursos ha sido positiva para su desarrollo en el pasado reciente, o que es favorable para su desarrollo en el futuro próximo. Sería un error centrar en esos terminos la discusión que queremos iniciar con esta edición

Finalmente, la experiencia demuestra que el destino de las comunidades no depende en primer lugar de una legislación específica para ellas. El dinamismo de las economías regionales con las que están articuladas, el reconocimiento por el Estado de las comunidades campesinas como parte de su estructura político-administrativa, convirtiéndolas en distritos con sus respectivos concejos municipales, el mejoramiento sustancial de los servicios educativos y de salud en las áreas rurales, la difusión masiva de tecnologías apropiadas para la actividad agropecuaria, la ejecución de una política de inversiones que densifique las redes de comunicación y recupere la infraestructura deteriorada, la aplicación de una política agraria que estimule el incremento de la productividad, son, entre otras, las condiciones que podran ofrecer a las comunidades las posibilidades de desarrollarse. Cualquier política —por «protectora» que fuere— que no tome en cuenta esas condiciones, sólo garantizará la reproducción de la pobreza

El Consejo Editorial

Jaime Urrutia*

COMUNIDADES CAMPESINAS Y ANTROPOLOGÍA: 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 Jürgen 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 Baudín 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 Huala 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 Mochoza* 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, *Tradición*, 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 «cholificación 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 M I. «¿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 remecen 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 MONTAYA, Rodrigo. *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Ediciones Teoría y Realidad, Lima, 1970.

indios-mistas (*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 25% 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 insinuada 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* ICP 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 «tiran 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 permitirá 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 indigena 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 comuneros, «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.

31 Discurso de Alan García Pérez en el Rimankuy de Puno 1986

Jurgen Golte

LOS PROBLEMAS CON LAS «COMUNIDADES»

Cuando estudiamos las llamadas «comunidades» surgen una serie de problemas. Algunos de ellos se derivan del hecho de que «comunidad» es ante todo un concepto jurídico. Desde sus antecedentes en la legislación colonial, este concepto postula la existencia de una agrupación social de campesinos, con derechos consuetudinarios sobre un territorio determinado, y cuya organización interna sería diferente de la de pueblos de españoles. A estas agrupaciones campesinas se les aplicaría, desde el principio, un tipo de título específico. Si bien el indigenismo de los primeros decenios del siglo construyó una ficción, «comunidad indígena», con derecho a una legislación tutelar y un tratamiento de excepción en cuanto a sus obligaciones fiscales, esta en buena cuenta recogía muchos elementos del «común de indios» de la legislación colonial.

En lo subsiguiente no importaba tanto si la ficción legal correspondía a una realidad, sino si una agrupación de campesinos consideraba conveniente buscar tal régimen de excepción y obtener así la acción tutelar del Estado. El hecho de que a lo largo de los decenios muchos pueblos de campesinos encontrasen múltiples y diversas razones para cobijarse en esta legislación, incluyendo la adaptación de ciertas normas en la organización política y económica, no significa, sin embargo, que estos pueblos realmente hubiesen coincidido en sus características básicas de organización social, política y económica. Este problema es central, pues las ciencias sociales en general no han cuestionado el concepto, por el contrario, han descrito una enorme variedad de pueblos como si estos realmente fueran variantes de una organización básica que correspondiera a todos ellos.

Es relativamente fácil demostrar que muchas de las características que se adscriben jurídica o «científicamente» a las comunidades, incluyendo conceptos tan recorridos como el trabajo común (faena, república, etcétera), la reciprocidad (*ayni*, *echama*, etcétera), el

«control comunal» sobre parte del territorio, entre otros, no se hallan realmente en todos los pueblos

A primera vista, parece que la existencia del concepto «comunidad» nos ha impedido un tratamiento adecuado de la diversidad de los pueblos andinos. Esta diversidad parece ser siempre la desviación localista de un modelo general. En realidad, es probable que a lo largo de los Andes existan unos cuantos tipos de pueblos con características funcional y estructuralmente concatenadas en cada caso. Científicamente sería más provechoso elaborar modelos a partir de estos tipos, especialmente porque las ciencias también pretenden ser la base del manejo de una transformación controlada.

Un segundo problema con las «comunidades» deriva de su delimitación. Se supone que las ciencias crean objetos de estudio y comprensión relativamente aislables. Los describen, los analizan y elaboran teorías sobre su funcionamiento. Una consecuencia de este procedimiento es que las relaciones entre los integrantes del «objeto» y la sociedad que ha quedado fuera de la definición aislante aparecen como «exteriores» al objeto. Esto es aceptable siempre y cuando lo exterior pueda ser descrito, evaluado y cuantificado. En el caso de los pueblos andinos que se han juntado bajo el rótulo de «comunidad», la definición misma ha creado un objeto aislable que no se pone en tela de juicio, y que parece inducir a muchos antropólogos a no considerar seriamente lo «exterior» y las relaciones que se establecen entre «objeto» y «exterior».

Especialmente por razones históricas, la migración de la segunda mitad del siglo XX lleva a que muchas de las relaciones sociales que se consideraban «interiores» del objeto comunidad (relaciones parentales, trabajo común, reciprocidad, etcétera) pasen a ser también «exteriores». La razón es simple: la población peruana es altamente móvil, y se reproduce en conjuntos que tienen el carácter de redes sociales y económicas que abarcan por lo general campo y ciudad. La categoría «comunidad», con todas las limitaciones territoriales que implica, no parece ser el «objeto» que permita englobar las relaciones que aseguran la reproducción de sus partes, y por lo tanto no es muy apta para comprender ni la dinámica particular, ni la del mismo «objeto». Esto quiere decir que para obtener un análisis científico más adecuado sería conveniente definir «objetos» más coherentes y más aislables que las «comunidades».

Ahora bien, estos problemas requieren de una solución. El caudal de conocimientos desarrollados alrededor del tema de la comunidad debería ser utilizado para sistematizar el conocimiento sobre la diversidad histórica y regional de los pueblos andinos. Desde ahí se deberían franquear los límites impuestos por el concepto de «comunidad» para acercarse a conjuntos de personas relativamente aislables y contribuir así a crear un conocimiento científico más cabal y útil.

A manera de ejercicio, voy a desarrollar un modelo más o menos

amplio a partir de las comunidades de la vertiente occidental andina, aproximadamente ubicable entre Cajatambo y Yauyos. Este modelo podría servir de contraste, por ejemplo, con otros de comunidades costeñas, altiplánicas y también de la vertiente oriental.

La primera característica del modelo que propondremos es que se trata de un poblado cuyo espacio económico se sitúa en una vertiente. Tiene tierras aprovechables desde los pastos en las punas, pasando por zonas de cultivo de tubérculos, dependientes de la precipitación pluvial, y finalmente terrenos de irrigación aluvial, cerca de un río o canal. Todas estas tierras son de calidad relativamente baja, en pendientes acentuadas y de difícil acceso.

En todos los terrenos habría derechos de usufructo familiar, que se enmarcarían en un control social de parte de la comunidad organizada. Este control variaría de acuerdo con la naturaleza de los procesos productivos que se lleven a cabo en cada zona ecológica, y según la importancia de cada zona en el esquema de reproducción de los campesinos. Los pastos punales estarían, por lo general, bajo el control directo de la comunidad, si bien los animales serían, en su mayoría, de propiedad privada de las familias comuneras, que pagarían una renta a la institución comunal por el uso de los pastos. Las tierras de temporal también quedarían bajo control comunal cuando son utilizadas para el pastoreo, en un ciclo de varios años, de manera alternativa, cuando están cultivadas son de usufructo familiar o personal, y pueden ser heredadas. La forma de utilización conduciría a una sincronización social de las actividades agrícolas en estas tierras.

Los terrenos irrigados serían aquellos en los que el derecho de usufructo se habría convertido casi en propiedad privada. La comunidad intervendría solamente en el manejo de riego, que podría depender de un sistema mayor de manejo de cuenca, pero también podría estar subdividido en sistemas menores (por ejemplo, juntas de regantes beneficiados por un canal de irrigación).

Si bien, en principio, las unidades domésticas del pueblo podrían tener derechos de usufructo en todas las zonas agroecológicas, el acceso sería por lo general desigual.

La variación en el acceso se daría ante todo en función de la productividad mercantil de cada zona. Cuanto mayor fuera esta, tanto mayor la desigualdad. Sin embargo, el proceso de diferenciación tendría límites tanto en la institución «comunidad» como en las formas de organización social de la producción, de las cuales hablaremos más adelante.

La producción misma se basaría en una gran variedad de especies cultivadas, adaptadas a las diversas zonas agroecológicas, y en varias especies de animales domesticados. Al lado de ellas habría cierto grado de recolección de especies silvestres. En algunos casos se daría un aprovechamiento de recursos minerales u otros, con tendencia hacia formas controladas por la comunidad.

Las herramientas a emplearse serían por lo general simples, utilizables en actividades muy diversas, y muchas de ellas de fabricación casera. Únicamente en los cultivos más comerciales se encontrarían herramientas e insumos de origen urbano. Habría, la mayoría de veces, una infraestructura productiva de canales de irrigación y drenaje, reservorios de agua, andenes de cultivo, carreteras y caminos, cercos y sistemas de generación de energía bajo cierto control comunal, el parque automotor sería de propiedad privada, aunque en algunos casos existirían algunas empresas comunales de transporte.

Si bien constataríamos una división del trabajo por géneros, y una división por tiempo, especialmente en oficios y artesanías, todos los adultos, y también los niños a partir de muy temprana edad, estarían involucrados en los procesos de producción agrícola. Por la naturaleza muy diversificada de estos, razón de la conducción paralela de diferentes ciclos de cultivo en varias zonas agroecológicas, la organización del trabajo —tanto individual como colectivo— ocuparía un lugar preeminente en la comunidad.

La cooperación necesaria entre las diversas unidades domésticas tendría tanto una faz mercantil como una no mercantil. La primera, la mercantil, se daría en trabajo asalariado, especialmente en cultivos o faenas cuyos productos estarían destinados al mercado, y entre personas con acceso desigual a los recursos. Esta forma de relación encontraría su límite en las épocas en las cuales los ciclos de cultivo principales requerirían más mano de obra y en las que, por ende, se produciría una escasez de mano de obra disponible. El otro límite estaría dado por la rentabilidad. En muchos casos la baja productividad, junto con los reducidos precios de los productos agrícolas, impedirían cubrir los costos de asalariamiento de la mano de obra necesaria. Ambos límites son variables, y por lo tanto habría cierta fluctuación con el cambio histórico de las condiciones de la producción, especialmente en lo que se refiere a rentabilidad y productividad.

Vamos a presentar la organización no mercantil del trabajo primero como un modelo ideal, ya que así su funcionamiento resulta más comprensible. Para facilitar el reclutamiento de la mano de obra necesaria en cada tarea específica, se habría establecido una jerarquización de espacios e instituciones sociales. Por ejemplo podría haber los siguientes niveles de jerarquización: valle, comunidad, mitades, barrios, cofradías, unidades domésticas. Cada uno de estos niveles puede estar segmentado. Cada segmento tendría una cabeza, y entre segmentos de un mismo nivel se establecería una secuencia.

La organización de una tarea específica estaría encargada al nivel jerárquico que englobaría a todos los beneficiados por la tarea. La autoridad de este nivel utilizaría a los niveles inferiores como módulos en la organización del cumplimiento de la tarea, los cuales nuevamente encargarían su ejecución a sus segmentos supeditados.

La mayor parte del trabajo productivo, sin embargo, sería organizada por las unidades domésticas. Ellas tendrían reglas sociales fijas para reclutar la mano de obra de otras unidades. Estas reglas estarían por lo general sujetas a obligaciones mutuas entre parientes y parientes espirituales.

Todo ello significaría que cualquier tarea que implicara la movilización de varios individuos o de todo el pueblo se organizaría según reglas de comportamiento prefijadas y por lo tanto previsibles en cuanto a su disponibilidad. Esto a su vez permitiría a los actores campesinos la planificación de un calendario muy complejo de actividades, que tuviera requerimientos muy variados de mano de obra a lo largo de múltiples ciclos de producción. Al mismo tiempo, los trabajos que implicarían la movilización de todo el pueblo, como por ejemplo la limpieza de acequias, no sólo tendrían una forma institucionalizada de reclutarla, sino de organización modular para su cumplimiento. Esta última también serviría para la asignación de tareas sociales unifamiliares o grupales en una secuencia temporal.

El sistema modular secuencial se apoyaría en la homologación entre las secuencias sociales y secuencias cuasi-naturales, por ejemplo, la aparición de los astros o constelaciones en el horizonte, o la configuración geográfica de los terrenos del pueblo.

Las reglas sociales de cooperación también incluirían una pre-determinación de la distribución de beneficios, evitándose una contabilidad compleja al reducir toda la contabilidad a una cuenta interpersonal de obligaciones mutuas no cumplidas a nivel personal, o a prestaciones gratuitas en el cumplimiento de tareas organizadas por niveles jerárquicos superiores.

Este modelo ideal se habría vuelto más complejo con la introducción del trabajo asalariado en las relaciones interpersonales, y también, en algunos casos, en el cumplimiento del trabajo social. Sin embargo, el hecho de que el sistema de organización del trabajo no requiera de moneda lo haría aplicable tanto al proceso de producción de mercancías como al de valores de uso. De esta manera permitiría la planificación y ejecución de las tareas productivas más allá de los vaivenes del mercado e incluso, dada la baja productividad (bastante generalizada), cuando el precio del producto no cubriese la organización del trabajo asalariado.

Este sistema requeriría de la presencia de valores éticos de cumplimiento de obligaciones interpersonales diferentes de los imperantes en la sociedad en general. Tanto este, como el sistema de sanciones materiales y espirituales, sería bastante formalizado e incluso ritualizado, y constituiría la base necesaria de las identidades localistas a nivel de comunidades y también a nivel familiar.

La necesidad del manejo de dos formas de organización del trabajo social surgiría, por un lado, por la baja productividad, y, por el otro,

por la diferenciación que permite la aparición de campesinos «ricos» que no disponen en su unidad doméstica de la mano de obra suficiente para cubrir las necesidades del cultivo múltiple directamente, o indirectamente a través de la reciprocidad

Sin embargo, la cuestión de fondo sería que en la economía campesina se conjugarían dos lógicas de manejo: la de la pequeña producción de mercancías y la de la producción de bienes de uso, de tal forma que el conjunto de interacciones e intercambios permitiría la reproducción de las familias en el contexto de una sociedad que haría incluíble cierta participación de sus miembros en el mercado

Esta participación crearía hoy en día la necesidad, para un comunero promedio, de recibir alrededor de la mitad de sus ingresos en forma monetaria. La generación de estos ingresos sería en muchos casos imposible mediante los recursos de los pueblos mismos, de forma que al lado de la exportación de productos ocurriría una exportación constante de mano de obra. Esta migración temporal buscaría conjugar la disponibilidad de mano de obra en el pueblo con las necesidades del mercado de trabajo, especialmente en la producción de la selva, de las minas y también de los centros urbanos

Por otro lado, habría una migración de las poblaciones tanto hacia la selva alta como a los centros urbanos que reubicaría definitivamente a la población y revertiría hacia la economía local, en primer lugar bajo la forma de remesas de bienes o de dinero en obligaciones parentales, en segundo lugar, por la forma crecientemente autogestionaria e independiente de las actividades económicas de los migrantes de origen campesino en las ciudades, que conduciría a una reorganización de las economías campesinas hacia una articulación más profunda entre ellas y la urbana, de forma que esta última permitiría un crecimiento de ambos polos, a diferencia de la relación rentista del campo hacia la ciudad históricamente predominante en el país

Para finalizar este esbozo, es necesario resaltar que estos sistemas sociales, así como las redes tendidas entre campo y ciudad, son hoy en día los ámbitos sociales en los cuales se elabora la dinámica del país en su conjunto. Tienen en gran medida ingredientes que se originan en las formas sociales de los pueblos campesinos, sus éticas y su capacidad de planificación. A pesar de su origen campesino, el centro dinámico de estas redes se ubica cada vez más en los polos urbanos. La razón es simple: en las ciudades interactúan, y en ellas también hay fuertes incentivos para aumentar la productividad. Esto significa que los objetos «comunidad» están y estarán cada vez más dinamizados por sus miembros migrantes que hace tiempo han dejado de ser campesinos

Carolina Trivelli*

RECONOCIMIENTO LEGAL DE COMUNIDADES CAMPESINAS: UNA REVISIÓN ESTADÍSTICA

¿ Por qué, en buena parte de sectores campesinos, la gestión por lograr su reconocimiento oficial como comunidad ocupa un lugar importante en la estrategia de estos grupos? Esta pregunta básica nos remite a la relación entre el campesinado y el Estado que, a partir del oncenio leguista, ofrece protección legal a los recursos de los comuneros

Es evidente que un trámite administrativo como el del reconocimiento no puede representar, por sí solo, los procesos importantes en la vida de las comunidades campesinas en el presente siglo. Por ello, es a título referencial, en función de los artículos del presente volumen, que analizamos en las siguientes páginas algunos hitos coyunturales básicos que explican por qué existen las comunidades reconocidas en las proporciones regionales que encontramos

Hemos intentado esta cuantificación del reconocimiento oficial de comunidades campesinas teniendo en cuenta tres condicionantes importantes

- 1 El desfase existente entre el proceso de tramitación realizado por los comuneros para el reconocimiento y la fecha en que este se otorga

- 2 La decisión política que implica para los diferentes gobiernos reconocer comunidades más allá de una mera tarea burocrática

- 3 Desde hace algunas décadas, muchas comunidades reconocidas no son otra cosa que partícipes de un proceso de fragmentación de comunidades mayores, comunidades «madre», en las cuales nuevos grupos con intereses diferenciados buscan negociar frente al Estado independientemente

Sin embargo, debemos también tener presente que la búsqueda del reconocimiento oficial como comunidad implica muchas veces el reforzamiento de viejas identidades (ver el artículo de Glave en el

* Con la colaboración de Jaime Urrutia

presente volumen), como lo muestra el discurso de la identidad llevado al extremo en los años 60 por el PCP-«Bandera Roja» en ECCASH, en el Callejón de Huaylas, donde se reinventa y reivindica un espacio e identidad comunales fragmentados ya en el siglo XVIII

La pregunta central es por qué, en la perspectiva de los mismos campesinos, la tramitación del reconocimiento como comunidad se convierte en una decisión consensual importante. Los artículos del presente volumen intentan varias respuestas a esa pregunta desde el caso de los campesinos beneficiarios de reforma agraria en Nepeña, que en plena costa optan por el modelo de comunidad y no por otro, hasta los cooperativistas forzados de Ayacucho convertidos en integrantes de comunidades reconocidas que ellos mismos gestaron

Es obvio que el reconocimiento de comunidades constituye apenas una simple variable cuantitativa, entre otras, y que además esta variable debe filtrarse a través de las condicionantes que mencionamos anteriormente. A pesar de ello, creemos en la pertinencia del análisis de la fecha y cantidad de comunidades reconocidas por departamentos como fuente referencial para una interpretación más global del universo y la problemática comunera

La Constitución de 1920 reuna —como parte de un proyecto de modernización de la sociedad oligárquica peruana— algunas de las propuestas indigenistas, entre las cuales destacan la protección estatal de las tierras de comunidad. Estas medidas inauguran, según Basadre, «una nueva época no sólo en la historia jurídica sino también en la historia social y en la historia económica del Perú». Sobre esta base legal, que reconocía a la comunidad como una institución a proteger, el gobierno de Leguía diseñó su plan de acción hacia el mundo comunero

El reconocimiento de las primeras comunidades se remonta al 29 de enero de 1926, cuando el «Apu Capac» Augusto Bernardino Leguía, «Protector de la raza indígena», rubrica la resolución de reconocimiento de dos comunidades del Cusco, dos de Lima y una de Junín. Con ellas se inaugura el flamante registro de comunidades campesinas y, lo más importante, se readecua el amparo legal de las comunidades ante el Estado, que confirma así parcialmente su intención de proteger los «ayllus», «parcialidades» o «comunidades» en el Perú, amparada ahora en resoluciones supremas emitidas el 25 de agosto y el 11 de setiembre de 1925

Estas cinco comunidades reconocidas en 1926 se han incrementado hasta llegar a 4,792 en 1991, calculándose en más de 5,000 las actualmente existentes. Nos interesa responder a una pregunta central: ¿cuáles son las características que han condicionado, en las seis y media décadas transcurridas, el reconocimiento de comunidades en cada uno de los departamentos del país?

El «Directorio de comunidades campesinas», editado por el Ministerio de Trabajo en 1991, ha sido nuestra principal fuente de informa-

ción Se trata, hasta donde conocemos, del padrón más reciente y completo sobre las comunidades reconocidas legalmente en nuestro país

Para efectos de análisis del padrón de comunidades, hemos optado por la clasificación por años y por departamentos. Las cifras nos sugieren dividir en cuatro categorías las comunidades campesinas reconocidas (en adelante, CCR) en relación con los ámbitos departamentales: en primer lugar, Puno y Cusco, que suman 1,093 y 804 CCR, respectivamente, en un segundo grupo incluimos a Junín (454), Ayacucho (447), Apurímac (338) y Huancavelica (302), el tercer grupo comprende Lima (281), Ancash (266) y Huánuco (149), el cuarto —que no trataremos en el presente análisis— incluye a todos los otros departamentos, que tienen CCR en proporciones menores. Sólo nos referiremos, en este último grupo, a Cajamarca, el departamento con mayor población rural de todo el país y donde la comunidad es totalmente marginal como forma institucional de organización del campesinado.

Si tomamos como referencia el total por años de CCR (ver cuadro 1 y gráfico 1), encontramos que

- 1 El menor número de reconocimientos se efectúa entre 1931 y 1933, bajo el régimen de Sánchez Cerro entre 1948 y 1955, en el ochenio odrista entre 1970 y 1972, en pleno proceso de reforma agraria
- 2 La mayor cantidad de reconocimientos se presenta en 1926-1929, con el gobierno leguista 1940, durante el primer gobierno de Prado 1964-1967, en pleno proceso de movilización campesina acelerado por la reforma agraria prometida por el belaudismo como parte de su campaña electoral 1975-1978, durante el proceso de reforma agraria 1984-1990, último año y medio de Belaúnde, con Alan García y, sobre todo, con el proyecto comunero de Puno que busca reestructurar las SAIS existentes en ese departamento

Expliquemos un poco más estas constataciones numéricas

1 No debe sorprender que dos gobiernos militares autoritarios, bastante ligados a los intereses y proyectos oligárquicos, descarten de sus planes el reconocimiento de comunidades. Bajo Sánchez Cerro se reconocen apenas 69 CC, más del 50% de las cuales están ubicadas en Lima (25) y Ancash (20). En el ochenio odrista sólo se reconocen 138 CC en todo el país, destacando las 20 de Apurímac, 20 de Ayacucho y 17 de Huancavelica.

Es más difícil explicar por qué, en pleno auge de la reforma agraria velasquista, entre 1970 y 1972, la cifra de CCR es mínima (apenas 12), e incluso en 1970 no se reconoce ninguna CC, algo que sólo sucede ese año en todo nuestro registro. Quizá la respuesta se encuentre en las expectativas campesinas hacia la entrega de tierras a través de algun

Cuadro 1
Comunidades reconocidas, por periodos de gobierno*

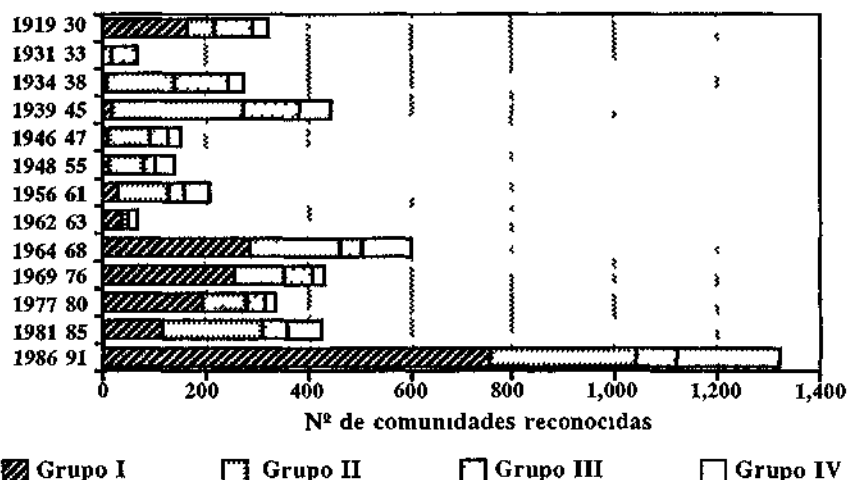
Gobierno	Grupo I	Grupo II	Grupo III	Grupo IV	Total
Leguia (1919-30)**	166	51	76	27	328
Sanchez Cerro (1931-33)	0	19	46	4	69
Benavides (1934-38)	9	129	107	31	276
Prado (1939-45)	19	253	109	65	446
Bustamante (1946-47)	14	78	33	28	153
Odria (1948-55)	15	63	25	35	138
Prado (1956-61)	31	98	32	44	205
Junta Militar (1962-63)	34	13	4	18	69
Belaunde (1964-68)	284	178	44	98	624
Velasco (1969-76)	255	101	53	22	431
Morales Bermudez (1977-80)	196	84	34	21	335
Belaunde (1981-85)	118	192	52	63	425
Garcia (1986-91)***	756	282	81	202	1,321
Total	1,897	1,541	696	658	4,792

* Los periodos gubernamentales no coinciden exactamente con los años calendario pues aquellos se inician en el mes de julio

** El segundo gobierno de Leguia se extendio entre 1919 y 1930 Los primeros registros de comunidades se iniciaron en 1926

*** Incluye el primer año y medio del gobierno de Fujimori

Gráfico 1
Comunidades reconocidas, por periodos de gobierno



Grupo I: Puno y Cusco (mas de 600 CCR) Grupo II: Junin Ayacucho Apurimac y Huancavelica (entre 300 y 600 CCR) Grupo III: Lima Ancash y Huánuco (entre 149 y 300 CCR) Grupo IV: Demas departamentos (menos de 149 CCR)

Fuente: Ministerio de Trabajo y Promocion Social. Direccion General de Estadisticas. «Directorio de comunidades campesinas» 1991

modelo de adjudicación que no otorga prioridad a las comunidades y prefiere, en la sierra, mantener íntegra la gran propiedad, lo cual generará problemas y conflictos como los que ocurren en Puno

2 Los tres momentos de mayor reconocimiento de CC corresponden, de una parte, a los intentos de modernización del país, sobre todo en los gobiernos leguista (320 CCR, de las cuales 156 están en el Cusco) y pradista (97 CCR, que incluyen 32 de Junín), y, de otra parte, a la respuesta del gobierno de Belaúnde (514 CCR, de las cuales 164 en Cusco, 82 en Puno y 59 en Ayacucho) a la presión por la tierra, agravada por el incumplimiento de sus promesas electorales de llevar a cabo una reforma agraria

Casi hacia el final del proceso de adjudicaciones masivas, el gobierno velasquista también reconocerá a numerosas comunidades. Debemos aquí mencionar el trabajo del SINAMOS en las áreas rurales, que incluía—a diferencia de la visión manejada por el Ministerio de Agricultura—el fortalecimiento de la comunidad como institución. Para los campesinos los objetivos serán, como siempre, reconocerse como comunidad a fin de lograr la ampliación de recursos disponibles y la protección legal del territorio comunal

Por último, entre los momentos de mayor reconocimiento de CC sobresale el gobierno de Alan García, fundamentalmente por la aceptación gubernamental de la propuesta comunal puneña que logra, luego de obstinada resistencia oficial y de los grupos gerenciales regionales, rediseñar las SAIS del Altiplano, que no eran otra cosa que una continuación de los latifundios previos bajo control de un nuevo sector administrador que extrajo amplios beneficios a costa de la marginación de las parcialidades. Nunca se reconocieron tantas comunidades como en Puno bajo el gobierno aprista, como analizaremos en detalle luego

Estas líneas introductorias de los períodos de mayor reconocimiento de comunidades nos permiten disponer de un marco general para entender las cifras existentes para cada departamento

Como señalamos anteriormente, hemos agrupado los departamentos, en función del número de CCR, en cuatro grupos (ver gráfico 1)

I El primer grupo incluye Puno y Cusco (ver cuadro 2 y gráficos 2, 2a y 2b). En el contexto nacional, Puno presenta un comportamiento excepcional, sobre todo entre 1986 y 1988, cuando se reconocen más comunidades (502, sobre un total departamental de 1,093 CCR) que todas las existentes en cualquier otro departamento, salvo Cusco. Hasta 1963, el reconocimiento de comunidades en Puno es casi nulo, especialmente entre 1930 y 1939, cuando no se reconoció oficialmente ninguna comunidad. Luego observamos tres momentos especiales: 1966-1969 (93 CCR), 1975-1978 (229), y 1986-1988 (502)

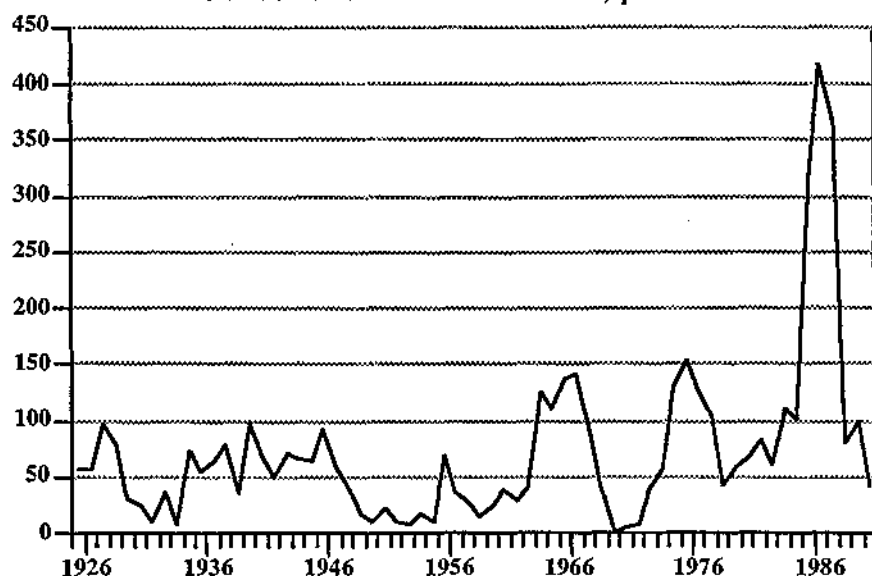
La primera coyuntura corresponde a lo que sucedía a nivel nacional, es decir, el final de una amplia movilización campesina en pos de reconquistar los espacios acaparados por las haciendas

Cuadro 2
Comunidades reconocidas
(Por periodos de gobierno)

Gobierno	Puno	Cusco	Junin	Ayacucho	Apurimac	Huancavelica	Lima	Ancash	Huanuco	Otros	Total
Legua (1919-30)	10	156	32	10	5	4	50	18	8	27	320
Sanchez Cerro (1931-33)	0	0	15	0	0	4	25	20	1	4	69
Benavides (1934-38)	0	9	83	13	1	32	77	18	12	31	276
Prado (1939-45)	7	12	115	62	25	51	56	24	29	65	446
Bustamante (1946-47)	4	10	22	24	14	18	9	12	12	28	153
Odría (1948-55)	5	10	6	20	20	17	4	9	12	35	138
Prado (1956-61)	11	20	8	48	21	21	13	9	10	44	205
Junta Militar (1962-63)	7	27	1	8	2	2	1	2	1	18	69
Belaunde (1964-68)	107	177	10	70	50	48	9	19	16	98	604
Velasco (1969-76)	172	83	28	35	10	20	7	42	4	22	431
Morales Bermudez (1977-80)	129	67	17	26	25	16	11	22	1	21	335
Belaunde (1981-85)	79	39	50	45	55	42	8	26	18	63	425
García (1986-91)	562	194	67	86	102	27	11	45	25	202	1,321
Total	1,093	804	454	447	338	302	281	266	149	658	4,792

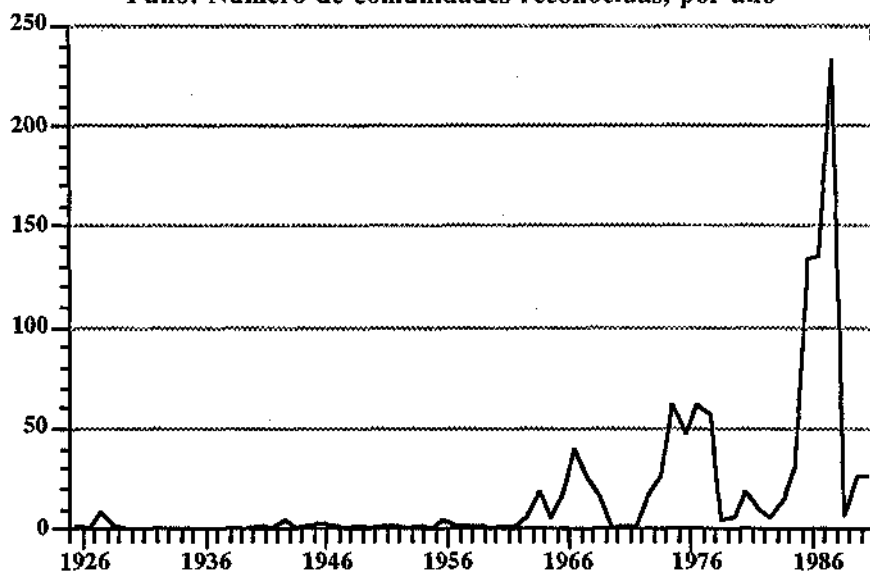
Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas «Directorio de comunidades campesinas» 1991

Gráfico 2
Total de comunidades reconocidas, por año



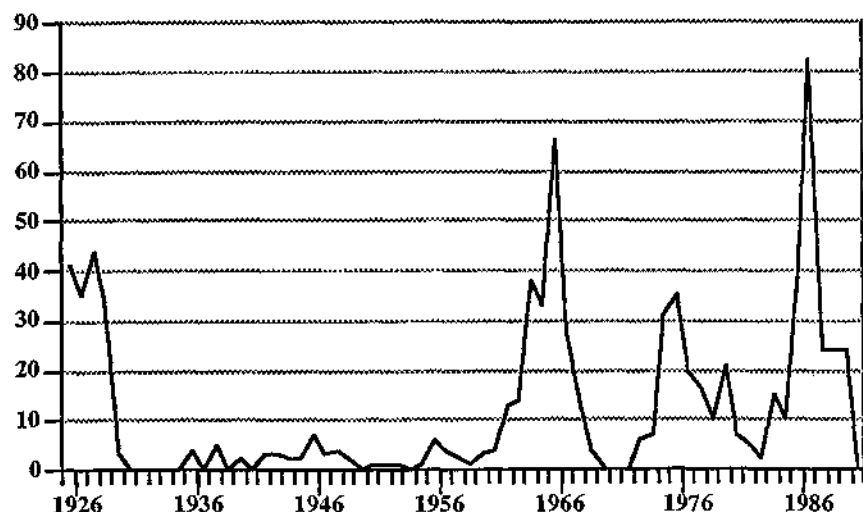
Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2a
Puno: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2b
Cusco: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

El segundo momento, 75-78, implica la reconversión en CCR de grupos campesinos o parcialidades beneficiarias de acciones de reforma agraria, para fortalecer su legitimidad y obtener el estatus de amparo legal de su territorio.

El tercer momento, especialmente el año 1988, obedece al desencadenamiento de la pugna entre parcialidades y el modelo de las SAIS impuesto por reforma agraria, que prolongaba en buena medida la concentración de la gran propiedad. El 50% del millar de comunidades de Puno obtuvo su reconocimiento en este período, como consecuencia de un proyecto comunero impulsado por las organizaciones políticas y diversas instituciones, entre ellas la Iglesia, que exigían solucionar la carencia de tierra de las parcialidades pese a la oposición obstinada de grupos de poder regionales que incluían a sectores del partido aprista, entonces en el gobierno.

Cusco reúne en total 804 CCR, y hasta la década de los 60 era, de lejos, el departamento con mayor cantidad de ellas. Distinguimos en la región cuatro coyunturas: 1926-1929 (153 CCR); 1964-1967 (164); 1975-1977 (86), y 1986-1990 (194).

De estos, el segundo, tercero y cuarto corresponden casi exactamente con lo que vimos en el caso de Puno. La particularidad del Cusco frente a Puno es que mientras en este último departamento prácticamente no existió reconocimiento de comunidades hasta 1960, en el Cusco el oncenio leguista y los ecos del indigenismo en la

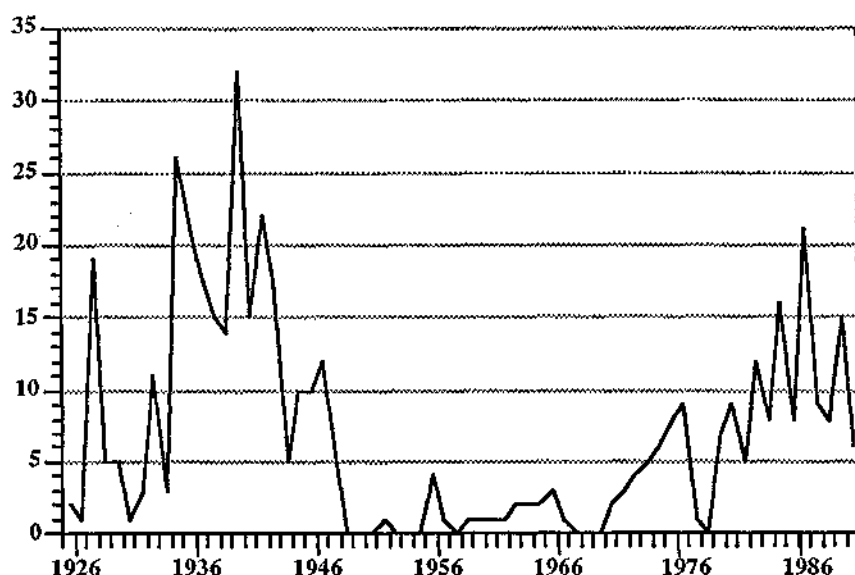
política oficial se reflejan en 153 CCR entre 1926 y 1929, la mayor cantidad en todo el país. El proyecto populista nacional del leguismo implicaba reforzar la imagen de una identidad que era continuidad del imperio incaico, y «ese pasado glorioso» necesitaba ser fortalecido a través del reconocimiento de los *ayllus* como «germen de nuestra peruanidad». Cusco era el centro del indigenismo, oficial o no, y ejemplo permanentemente citado por quienes querían variar las estructuras del gamonalismo imperante en esa parte de la sierra peruana.

II. El segundo grupo que identificamos en función del número de CCR incluye a Junín, Ayacucho, Apurímac y Huancavelica (ver gráficos 2c, 2d, 2e y 2f); es decir, cuatro departamentos que se suceden en el territorio, además de que los tres últimos conforman el bolsón más campesino, más pobre y único en el uso generalizado del quechua en todos sus sectores sociales.

La cercanía a Lima y la interrelación permanente con la capital de la república hicieron que en Junín (454 CCR), sobre todo en el valle del Mantaro, el reconocimiento de la mayor parte de comunidades se hiciera entre 1935 y 1943 (163 CCR).

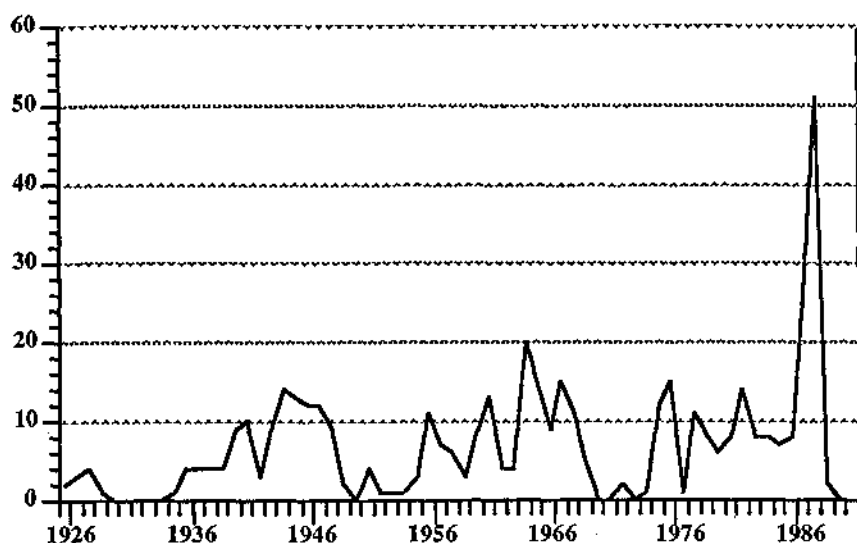
El segundo momento se ubica entre 1985 y 1987 (45 CCR). En la parte baja del valle del Mantaro la hacienda fue casi inexistente, y en la zona periférica tuvo una tardía aparición en relación con otras partes

Gráfico 2c
Junín: Número de comunidades reconocidas, por año



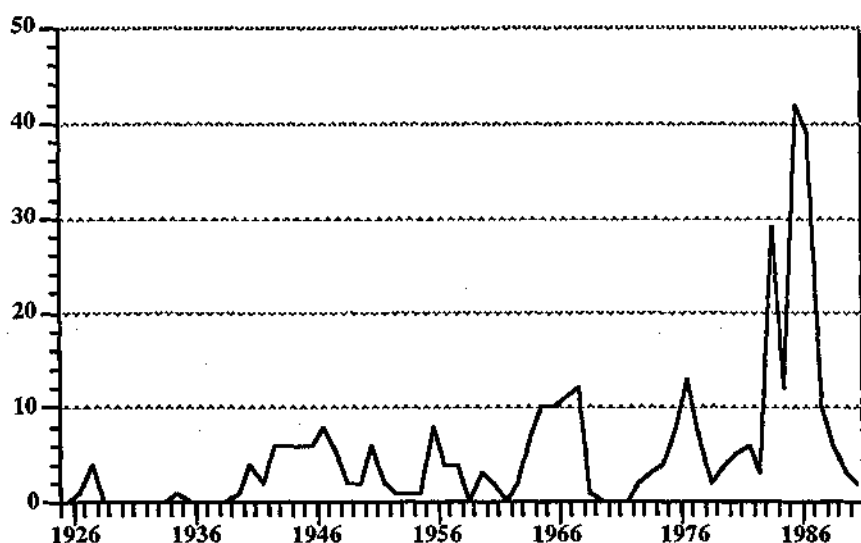
Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2d
Ayacucho: Número de comunidades reconocidas, por año



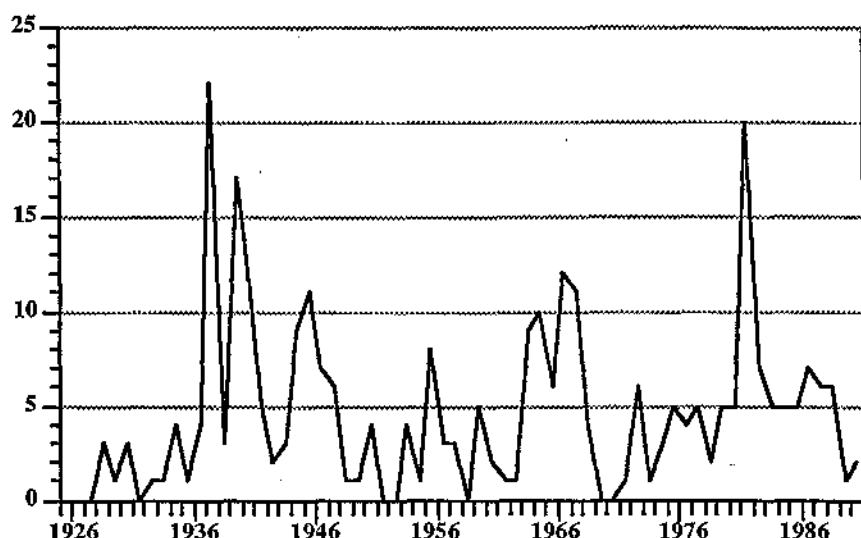
Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2e
Apurímac: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2f
Huancavelica: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

del departamento, como Jauja. Además, los circuitos mercantiles, los niveles de mestizaje y aculturación y la existencia de vías de comunicación propiciaron un impacto más efectivo de los discursos comuneros del indigenismo, del APRA y del PC, sobre todo del primero de estos dos partidos políticos. El período 1985-1987 representa el pico más alto de un proceso de desmembramiento de comunidades madres antiguas, que se cruza con otro proceso importante de «distritalización» de las comunidades más grandes. Ayacucho suma 447 CCR, la mayoría de ellas concentradas en las provincias del sur del departamento, incluyendo Huancasancos, Lucanamarca y Sacsamarca, que han logrado hace pocos años la creación de la provincia de Huancasancos. En la práctica, esta provincia sólo incluye a esas tres comunidades y sus inmensos territorios de pastos. Veamos las coyunturas distinguibles: 1944-1947 (51 CCR); 1964-1968 (70), y 1987-1988 (76).

Creemos que la organización campesina de los años 40 corresponde, en Ayacucho, al impacto, con algunos años de diferencia respecto de Lima, Junín e incluso Huancavelica (1935-1943), de la actividad de partidos políticos en el campesinado de la región; los partidos buscan, a través del cargo de personero o representante legal, movilizar a las comunidades en pos del reconocimiento legal. A los partidos debemos agregarles las comunidades de migrantes, que juegan un rol de importancia en los reconocimientos de las comunidades.

Los otros dos momentos ya los hemos mencionado una amplia movilización campesina, que en el caso de Ayacucho incluye un movimiento de guerrilla en 1965, de impacto directo sobre la provincia de La Mar, e indirecto sobre otras

El tercer momento resume, además de la conversión en comunidad de grupos desmembrados de comunidades mayores, el cambio de cooperativas surgidas con la reforma agraria en CCR, fenómeno común en este período en toda la sierra

Apurímac (338 CCR) presenta dos momentos importantes, exactamente los mismos que encontramos en los departamentos anteriormente analizados 1965-1968 (43 CCR) y 1984-1988 (132)

Apurímac, más que ningún otro departamento, ha sido percibido –al igual que Cusco– como aquel donde la expresión del orden gamonal fue más brutal. Los importantes movimientos campesinos de los años 70 en Andahuaylas demuestran hasta qué punto la élite regional se resistió obstinadamente a la modificación del régimen de tenencia de tierra, gran parte de las CCR inscritas en los años 80 han sido, precisamente, partícipes en esta lucha por la tierra que hizo desaparecer todas las haciendas en la zona. Cabe anotar que, a diferencia del Cusco, y a pesar de su dependencia de él, el discurso indigenista no tuvo ningún impacto en el reconocimiento de comunidades en Apurímac. Entre 1926 y 1942 este último departamento apenas contaba con 13 CCR, casi lo mismo que Puno, que tenía entonces 12 CCR, diferencia abismal con las 170 CCR de Cusco para el mismo período.

Para Huancavelica (302 CCR), teniendo presente que hablamos de cantidades más reducidas que en los departamentos anteriores, dos son los momentos relevantes 1938-1941 (54 CCR) y 1965-1968 (39)

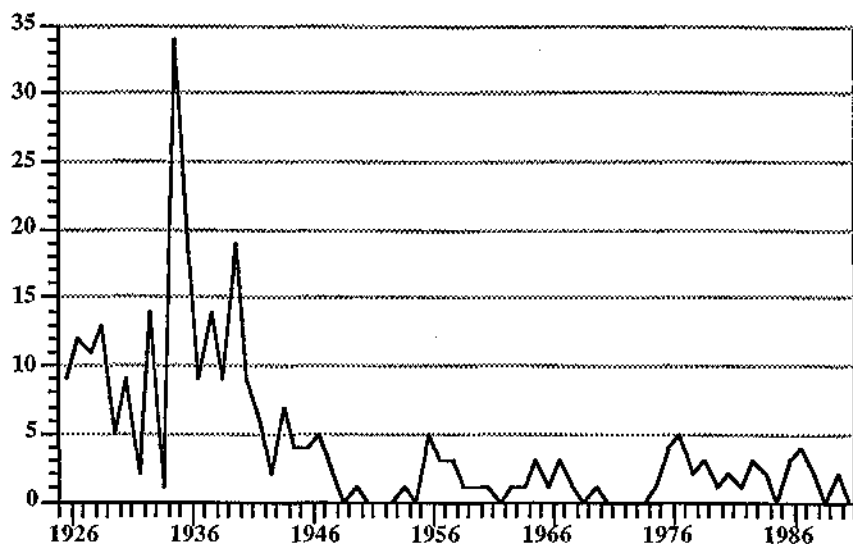
La cercanía relativa, tanto a Lima como a Junín, explica en Huancavelica la primera coyuntura, relacionada, como ya vimos, con el trabajo de peñoneros y partidos políticos activos en las áreas rurales.

El segundo momento –a diferencia de Lima y Junín– se explica, como también ya vimos para Ayacucho, Cusco, Puno y Apurímac, por la reacción comunera ante el consenso creciente de necesidad de reforma agraria, ofrecida incluso por el candidato Belaunde en su campaña electoral.

III El tercer grupo incorpora a Lima, Ancash y Huánuco (ver gráficos 2g, 2h y 2i)

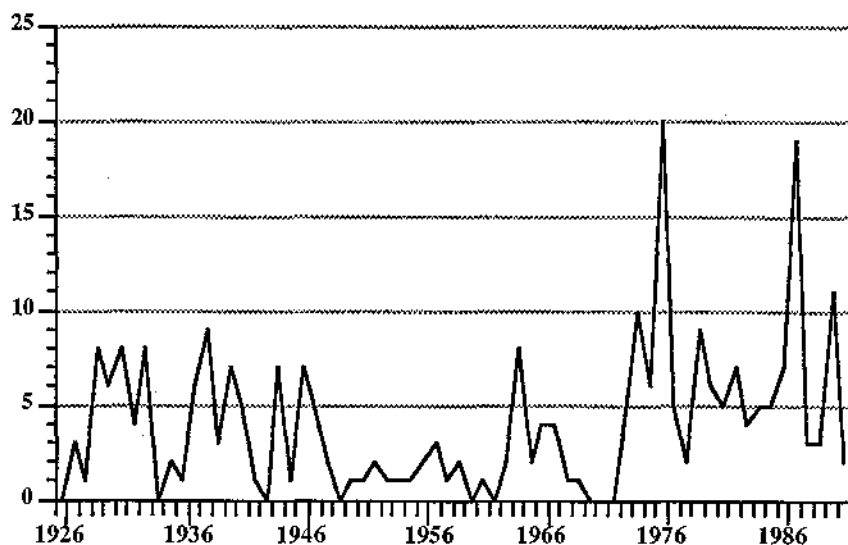
Lima muestra oscilaciones similares a Junín entre 1926 y 1945, período durante el cual se reconocen 208 CC de las 281 que tiene ese departamento. Durante el gobierno de Leguía, Lima ocupa el segundo lugar después del Cusco en cantidad de CCR (50). La lista de las primeras CCR, del 29 de enero de 1926, incluye a La Lomera de Huaral y es el inicio de un proceso que, sobre todo en el valle del Chancay y en la provincia de Huarochiri, despertará el temprano interés de los grupos campesinos por la búsqueda de reconocimiento

Gráfico 2g
Lima: Número de comunidades reconocidas, por año



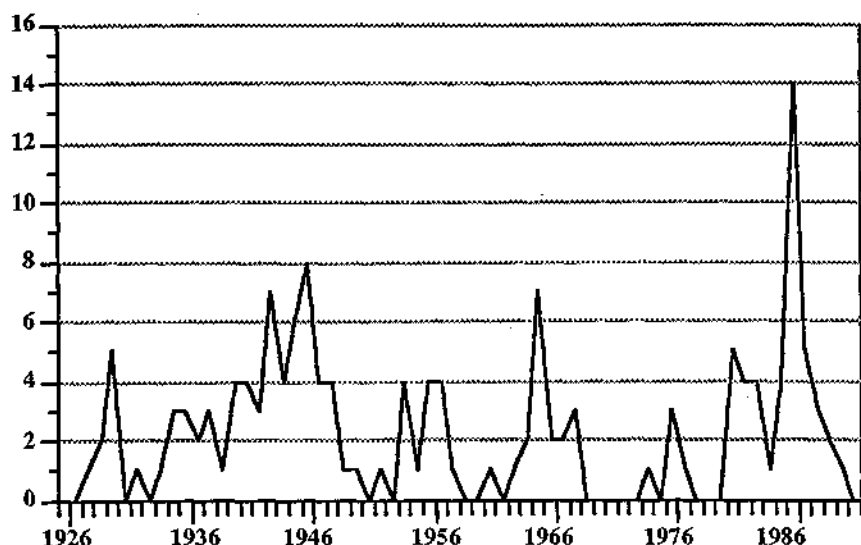
Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2h
Ancash: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Gráfico 2i
Huánuco: Número de comunidades reconocidas, por año



Fuente: Ministerio de Trabajo y Promoción Social. Dirección General de Estadísticas: «Directorio de comunidades campesinas», 1991.

Luego destaca el período 1935-1941, durante el cual se reconocen 113 CC en el departamento. La cercanía a la capital tiene, evidentemente, una influencia decisiva en la sociedad rural del departamento de Lima y en el proceso de reconocimiento de CC.

Desde los años 20 hasta por lo menos inicios de los 70, Ancash es el departamento de mayor expulsión de migrantes hacia Lima, y una de las regiones serranas donde la hacienda tradicional y las divisiones étnicas, bastante marcadas, cobran crucial importancia; basta recordar, como ejemplo de ello, las características serviles existentes en la hacienda Vicos, en pleno Callejón de Huaylas, donde en los años 60 la Universidad de Cornell puso en práctica un proyecto de antropología aplicada.

Si bien las cifras de CCR en Ancash son menores, cabe resaltar la clara incidencia de la reforma agraria en la zona; entre 1974 y 1976 se reconocen 36 de las 266 CCR que tiene el departamento.

El otro pico de reconocimientos —como ya vimos para otros departamentos— es 1987, año en el cual el gobierno de García reconoce 19 comunidades. En resumen, Ancash reúne dos de los momentos que señalamos entre los de mayor dinamismo de reconocimientos: la reforma agraria velasquista y el gobierno aprista.

Huánuco concentra su mayor cantidad de CCR (29) en el primer gobierno de Prado y varias décadas después, con Alan García (25, de

las cuales 14 lo son en 1986). La dinámica relación de buena parte de la sierra huanuqueña con la selva alta es de vieja data, y es posible que influya en el escaso número de comunidades existente en este departamento.

IV. El grupo IV reúne a todos los otros departamentos del país, con cifras bastante reducidas de CCR en todos ellos.

Los departamentos norteños de Piura, Lambayeque y La Libertad también presentan, bajo el gobierno de Alan García, la mayor cantidad (aunque pequeña) de CCR. Pero este grupo no sólo reúne a departamentos costeros y amazónicos cuya propia composición rural casi no incluye a las CCR; vale la pena destacar, también, la particularidad de Cajamarca, el departamento con mayor población rural en todo el país, y sin embargo ejemplo de un espacio donde la estrategia campesina no utilizó de manera significativa la legalidad del reconocimiento de comunidades.

Las explicaciones para esa configuración pueden ser múltiples, pero podemos destacar las identidades sedimentadas de distinta manera que en las regiones donde las CC tienen mucho mayor importancia. Es decir, Cajamarca refleja una identidad más clasista que étnica, generada en gran medida por la dinámica articulación económica del espacio cajamarquino a la costa norteña colindante. No olvidemos que el quechua también fue desapareciendo del espacio cajamarquino por esta dinámica regional, donde las economías parcelarias, la compra-venta de tierras entre campesinos, la venta de fuerza de trabajo en haciendas, etcétera configuran una sociedad rural de características muy diferentes a las del sur del país.

Laureano del Castillo

¿TIENEN FUTURO LAS COMUNIDADES CAMPESINAS?

Las comunidades campesinas del Perú se encuentran en un momento importante de su evolución histórica. A setenta y dos años de la vigencia de un régimen de protección constitucional y a cinco de la dación de leyes especiales para ellas (Ley General de Comunidades Campesinas, N° 24656, y de Deslinde y Titulación, N° 24657), el contexto liberal de nuestra economía parece estar logrando lo que el libertador Bolívar se propuso en 1824 hacer del Perú un país de propietarios, eliminando a las comunidades por considerarlas un freno al desarrollo de sus integrantes¹

UNA RÁPIDA SÍNTESIS HISTÓRICO-LEGAL

Desde 1920, año en que se promulga una nueva Constitución en nuestro país, se encuentra vigente un régimen de protección legal a las comunidades campesinas, antes llamadas comunidades de indígenas. Entre los años 1824 y 1920 ellas tuvieron una existencia silenciosa, es decir, existían de hecho aunque no fueron reconocidas por el naciente Estado peruano.

De esta forma, a partir de 1920 se reconoció en el Perú la existencia legal de las comunidades campesinas (artículo 58 de la Constitución de ese año), y además se dotó a sus tierras de un régimen especial de protección, que incluía la imprescriptibilidad y limitaciones a su transferencia. La razón para el establecimiento de dicho régimen de protección se encuentra en el despojo de las tierras de las comunidades por parte de los hacendados, que hicieron crecer sus tierras precisamente a expensas de estas tierras comunales.

Con algunas variaciones, más bien ampliándolo con la inembargabilidad

1 Nos referimos al decreto firmado en Trujillo el 8 de abril de 1824 complementado posteriormente por el decreto del 4 de julio de 1825.

de sus tierras, la Constitución de 1936 reprodujo este régimen. Modificando normas reglamentarias, el gobierno militar de Velasco promulgó el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, D. S. N° 37-70-A, imponiendo la organización interna de las cooperativas a las comunidades. A su turno, la carta constitucional de 1979 prácticamente repitió la redacción de la Constitución de 1936, aunque con una variación importante que veremos más adelante. Por último, la Ley General de Comunidades Campesinas, promulgada en 1987 por el presidente García, repitió virtualmente los artículos pertinentes de la Constitución².

En la actual legislación agraria, de corte neoliberal, parecería no tocarse, por lo menos formalmente, a las comunidades campesinas. En las líneas que siguen intentaremos revisar si esto es en verdad así.

DESARROLLO Y PROTECCIONISMO

No hay unanimidad sobre el origen de las comunidades, a pesar de lo cual la mayoría de investigadores lo ubican en las «reducciones de indios» del virrey Toledo, iniciadas hacia 1570, con la intención de servir al Estado colonial, aunque buscando la protección y «civilización» de los indios. Para ello recogía elementos de la tradición andina, concretamente el *ayllu* y la *marka* preincaicos.

Al iniciarse la república, en medio de un debate entre liberales y conservadores, se discutió sobre si dichas comunidades de indígenas (conocidas por ese nombre hasta 1969) debían disolverse o no. En la argumentación liberal de Simón Bolívar las comunidades eran una institución colonial, corporativa, que debía suprimirse para lograr que los indios pudieran relacionarse de manera libre y directa y se constituyeran, de este modo, en ciudadanos de la nueva nación.

Por ello debemos destacar el acierto de este régimen de protección al reconocer a las comunidades. En efecto, aunque por casi cien años las comunidades de indígenas no existían «oficialmente», la experiencia histórica demostró, a pesar de ese vacío jurídico, su capacidad de adaptación y finalmente su pervivencia en un medio adverso. Pese a que hasta 1920 tampoco estaban prohibidas, estas comunidades carecían de reconocimiento oficial aunque existían realmente no contaban como tales con respaldo oficial, siendo su situación la de simples colectivos de indios. Por eso creemos que hizo bien el constituyente de 1920 en reconocer la existencia de las comunidades, las cuales habían existido antes que la propia república.

No obstante, el problema del reconocimiento distó mucho de ser

2 El artículo 7 de la ley 24656 con algunas variaciones repite el artículo 163 de la Constitución de 1979. Debe considerarse además de estas leyes la existencia de otros decretos que regulaban la vida de las comunidades entre 1920 y 1987.

resuelto con las declaraciones constitucionales que hemos mencionado. La burocracia, siempre dispuesta a poner trabas allí donde todo parece sencillo (motivada eventualmente por un impulso proteccionista), estableció que para gozar de ese reconocimiento constitucional había que contar con un reconocimiento administrativo, a través de la inscripción en un registro especial. Aquí tenemos un ejemplo de cómo a la hora de aplicar el derecho priman más los criterios prácticos que el llamado «espíritu de la norma», pudiendo más un simple decreto que una norma de rango constitucional³.

¿Cuál era el sentido de establecer un régimen de protección para las comunidades? A todas luces, el sentido principal del régimen aludido era la defensa de las comunidades y de sus tierras. Es tal vez en el período republicano, luego del despojo practicado por los conquistadores y posteriormente por encomenderos y hacendados peninsulares, cuando las comunidades perdieron mayores tierras, viéndose empujadas a las tierras más altas y más pobres. Los mecanismos, legales algunos, no tan legales los otros y el abuso directo fueron los medios que posibilitaron el crecimiento de las haciendas a costa de las comunidades. Esa es la razón principal para encontrar las tres características de las tierras comunales: la inembargabilidad (para evitar el embargo y posterior remate de tierras comunales), la imprescriptibilidad (a fin de impedir que el paso del tiempo legitime la propiedad de ocupantes precarios o de usurpadores) y la inalienabilidad (para evitar compras fraudulentas o la figura jurídica de la lesión). En este objetivo tuvieron coincidieron con éxito en la coyuntura de 1920 las corrientes indigenistas y la presión directa de campesinos y comunidades de distintas partes del país (tal vez el caso más conocido sea el de Rumí Maqui, en Puno, en los años previos).

Pero la experiencia histórica demostró que no basta un régimen de protección, aun de nivel constitucional, como lo había constatado también la experiencia de la legislación tutelar de Indias⁴. A pesar de no haber mayor despojo, tampoco hubo mayor desarrollo de estas organizaciones sociales durante el período 1920-1987 (año en que se promulgan las leyes especiales), pese al reconocimiento constitucional de su existencia.

3 Habría que añadir que el problema aun sigue sin resolverse: pues el Código Civil y el Reglamento de la Ley General de Comunidades Campesinas D. S. N° 008 91 TR. exigen a las comunidades que para gozar del reconocimiento que la Constitución consagra es necesario primero inscribirse en un registro administrativo y solo luego en los registros públicos.

4 El doctor Guillermo Figallo afirma que «desgraciadamente el Derecho Indiano es un caso típico del divorcio entre la norma y la realidad que ha dado lugar a dos posiciones extremas sobre la época colonial. Es indudable que la buena intención de los legisladores no encontró eco en la voluntad de los encomenderos que acataban las leyes pero no las cumplían, lo que se convirtió en una tradición que de buena gana respetaron los criollos...» (Curso de Derecho Agrario. Materiales de enseñanza Pontificia Universidad Católica Lima 1988 p. 24).

Tras algunos vaivenes de la legislación sobre comunidades, es tal vez en el período del general Velasco Alvarado (1968-1975) cuando estas recibieron mayor protección, por lo menos en el plano del derecho positivo. Pero es también el momento en el cual las comunidades se vieron inmersas dentro de un proyecto que buscaba su «modernización», para lo cual se intentó promover empresas y cooperativas comunales, se las asoció a SAIS e incluso su tradicional organización interna fue sustituida por otra, tomada de las cooperativas (con un Consejo de Administración y un Consejo de Vigilancia). Por ello, en este periodo de nuestra historia podemos apreciar cómo se combinan protección a estas organizaciones tradicionales con un intento de sustitución, al introducirse elementos extraños a sus tradiciones, no sólo de manera directa, a través de SINAMOS, sino desde la propia legislación⁵.

El gobierno del general Morales Bermúdez, aunque inició el desmontaje de la reforma agraria, no afectó mayormente la legislación de comunidades campesinas (mas sí la relativa a comunidades nativas). Por su parte, el presidente Belaunde, en su segundo gobierno, prefirió no tocarlas.

Las leyes de comunidades dictadas durante la primera parte del gobierno de Alan García fueron evaluadas en su momento como muy importantes. Nos referimos a la Ley General de Comunidades Campesinas y a la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio Comunal. Es más, en aquellos momentos se discutió insistentemente sobre la pertinencia de mantener algunos mecanismos de protección para las comunidades, en especial sobre si las tierras eriazas debían permanecer bajo control de las comunidades o no y sobre la conveniencia de mantener la inalienabilidad de las tierras comunales⁶. Finalmente, en la ley las tierras eriazas quedaron dentro del territorio comunal y el régimen de inalienabilidad recogió las excepciones que menciona la Constitución, esto es, los casos en que la comunidad decida vender, en función de su propio interés, cumpliendo exigentes requisitos, y el caso de la expropiación por causa de necesidad y utilidad públicas.

Sabiendo García que el problema principal de la gran mayoría de comunidades era el relativo al saneamiento de su titulación y a la precisión o rectificación de sus linderos, junto con el Anteproyecto de la Ley General de Comunidades Campesinas presentó el de la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio Comunal, complementaria de la primera. De esta forma se garantizaría no sólo la existencia y debida

5 Según algunos autores lo que se buscaba con el D. S. 37 70 A (Estatuto Especial de Comunidades Campesinas) era la sustitución de las comunidades por cooperativas.

6 Parte de este debate puede verse en el artículo de Fernando Liguren «La legislación de comunidades campesinas. Temas de una polémica» en *Comunidades campesinas y nativas. Normatividad y desarrollo*. SER/Fundación Naumann. Lima 1989.

organización del territorio comunal, sino, sobre todo, se haría factible el pleno respeto de sus tierras⁷

Sin embargo, el discurso oficial hablaba de la necesidad de fomentar el desarrollo de las comunidades campesinas, entendidas como «la célula básica de nuestra nacionalidad». Para ello, se incorporó en la Ley General de Comunidades una serie de incentivos (básicamente tributarios, aunque para ser eficaces debían ser recogidos por otra ley especial en materia tributaria), y en otro lugar se consagró la existencia de las empresas comunales y multicomunales.

Para muchos resultaba claro, ya entonces, que estos procedimientos, por sí mismos, eran insuficientes para sacar de su postergación a las comunidades. Lejos de crear mecanismos concretos de apoyo comunal, García recurrió a la práctica populista de hacer donaciones a las comunidades y repartir cheques a sus presidentes.

Suponiendo ciertos y honestos los afanes presidenciales de García de promover el desarrollo de las comunidades campesinas, cabe preguntarse, al cabo de cinco años de promulgada esta legislación especial, que buscaba darle concreción a un régimen constitucional tuitivo ¿cuánto han servido para el desarrollo de estas organizaciones?

Si se pudiera visitar la gran mayoría de las comunidades campesinas, la respuesta a ojos vista de cualquier observador imparcial sería que es poco lo que ha servido esta legislación especial. En concreto, el mecanismo más franco para propender al desarrollo comunal, las empresas comunales, de acuerdo con información oficial, sólo se habían constituido como tales en dos casos (aunque informalmente habrían unas quinientas funcionando), mientras que como empresas multicomunales sólo se conocía una, actuando en Ayacucho. Siendo más exigentes aún, ¿cuántas de las 4,976 comunidades oficialmente reconocidas hasta el 31 de marzo de 1992 lo fueron al amparo de la nueva legislación, si a enero de 1987 se registraban ya 3,672 reconocidas oficialmente y habían muchas otras con su trámite iniciado?

La pregunta más trascendente tiene que formularse en términos de cuánto ha servido la legislación protectora o tuitiva para el desarrollo de las comunidades. A la luz de los resultados objetivos, y descontando los factores estructurales que afectan al conjunto de la población del país, parecería que muy poco.

7 Cabría sin embargo hacer una serie de críticas a la Ley de Deslinde y Titulación por presentar algunos vacíos y por abusos manifiestos como por ejemplo la práctica confiscación de las tierras donde se ubican restos arqueológicos o de tierras cedidas en uso por la comunidad a dependencias del Estado para beneficio de la propia comunidad (como es el caso de la construcción de una escuela en tierras comunales), o la prestación de servicios públicos contenidas ambas en el artículo 2 de la mencionada ley.

CUESTIONANDO LA TUTELA

Buscando dar coherencia a la propuesta económica neoliberal antes que cumplir con las promesas de hacer un gobierno agrarista, el presidente Fujimori promulgó, en julio de 1991, el decreto legislativo N° 653, conocido también como Ley de Promoción de las Inversiones en el Sector Agrario. Es de destacar que este decreto legislativo no fue objetado en el disuelto Parlamento, no obstante formar parte del aluvión de los 120 decretos legislativos promulgados entre junio y noviembre de ese año, al amparo de la delegación de facultades legislativas.

Este decreto legislativo introdujo un régimen liberal no sólo en lo relativo al tratamiento de las tierras agrarias (compra-venta, alquiler, hipoteca, etcétera), sino también en lo relativo al crédito, la comercialización y las formas empresariales de actuar en el campo, derogando de manera expresa la Ley de Reforma Agraria, D L 17716. Pero aunque estableció la libertad de los agricultores de garantizar con la hipoteca los créditos, fueran agrarios o no, consideró un par de excepciones. Aparentemente con la intención de proteger a los pequeños propietarios (con menos de 5 Ha de tierras) y a las comunidades campesinas (protegidas ya por la Constitución), se dispuso que estos no podrían hipotecar sus tierras⁸. A un año de la vigencia de este decreto legislativo, podemos preguntarnos si sus efectos han resultado beneficiosos para la agricultura nacional o no, aunque tal vez sea necesario esperar un poco más.

La mayoría de estudiosos de la problemática agraria coincide en resaltar que las supuestas «bondades» de esta ley de promoción estaban pensadas básicamente para la agricultura costeña y en especial para la agricultura comercial y de exportación. No nos interesa en este artículo referirnos a ese tema, sino más bien seguir analizando sus implicaciones para las comunidades, expresadas en este caso por una nueva exclusión.

Resultaría muy importante conocer la opinión de los mismos campesinos, los supuestamente protegidos por estas normas, acerca de una ley como esta. Para ello nos vamos a valer de algunas experiencias.

En un seminario realizado en la ciudad del Cusco a fines de 1991, con la finalidad de discutir los efectos de la nueva legislación agraria en la sierra del país, algunos participantes expresaron el reclamo que habían recogido en numerosas comunidades de dicha región. Mientras la mayoría de los promotores de ONG, profesionales y dirigentes gremiales rechazaban de plano el mencionado dispositivo legal, algunas personas intentaban recoger la voz de los mismos comuneros. El

8 No obstante, el reglamento de este decreto legislativo, D S N° 048 91 AG, publicado el 11 de noviembre de 1991, modificó esta limitación, excluyendo únicamente a las comunidades de este mecanismo de garantía.

reclamo se condensaba en la pregunta de por qué se excluía a las comunidades campesinas del beneficio de la hipoteca de las tierras. Dicho de otra forma ¿por qué se impedía a los comuneros acceder al mercado del crédito formal, a diferencia de lo que ocurría con los agricultores individuales? La pregunta evidentemente suscita numerosas reflexiones. Podría argumentarse en el sentido de que los comuneros que hacían este tipo de reclamo no sabían exactamente cómo opera la hipoteca, en tanto mecanismo de garantía que, en caso de incumplimiento de la obligación de devolver el crédito recibido, puede llevar al eventual remate (y por tanto a la pérdida) del predio hipotecado, pero, ¿no estaremos adoptando, prejuiciosamente, una actitud proteccionista que niega la libertad de los comuneros de correr sus propios riesgos? Con una protección de este tipo, evitando que los comuneros hipotequen sus tierras, estamos reforzando el sentimiento de exclusión de las comunidades frente al Estado y a la sociedad. Este último sentimiento parecía ser el que animaba a los comuneros, a juzgar por los comentarios.

Una segunda experiencia es tal vez más cuestionadora. Ocurrió en una comunidad de la sierra central de Perú⁹, aunque pudo haber sucedido en cualquier lugar. A propósito de un intento de redistribución de tierras al interior de la comunidad (mecanismo que hasta hace algún tiempo era una práctica tradicional en las comunidades) fue necesaria la explicación del régimen constitucional de protección de tierras comunales. Interrumpiendo la asamblea, un comunero explicaba que él tenía un título de propiedad que amparaba su propiedad, la que había adquirido poco tiempo antes de otro comunero y venía explotando personalmente. Determinado el origen comunal de la tierra y que la supuesta venta era de fecha reciente, se explicó al comunero que esos títulos no tenían valor legal, pues violaban el régimen de protección. El comunero no aceptó dicha explicación, pues meses después, al volver a la misma comunidad, intervino en la asamblea argumentando que sus títulos sí tenían pleno valor legal, pues así se lo había dicho el mismo juez de tierras de la provincia. Obviando el rol jugado por el juez (supuestamente especializado en materia de tierras agrícolas) al dar dicha respuesta, lo que interesa destacar es la actitud del comunero. Insistimos pudo haber ocurrido en cualquier comunidad del Perú, pues el sentimiento de propiedad privada sobre la parcela que el comunero conduce está generalizado y se va profundizando. A pesar de que los comuneros aceptan la vigencia de este régimen de protección (para defenderse frente a otras comunidades y terceros), en su comunidad reconocen y practican actos negados por dicho régimen, como ocurre con la herencia de las tierras, la compra-venta, el arrendamiento y el trabajo al partir, entre otros.

9 Nos referimos a la comunidad de Misquipata, en el valle del Conas en Junín.

¿Cuál es la realidad actual de las comunidades? La visión romántica de la comunidad como un reducto donde se conservarían intactos los valores de solidaridad y una democracia tradicional, organizados alrededor del trabajo colectivo de la tierra, viene siendo cuestionada hace tiempo. En efecto, Epifanio Baca, citando estudios de Bruno Kervyn, menciona la práctica generalizada de la apropiación privada de las tierras comunales¹⁰. En el contexto, entonces, de una creciente parcelación de la propiedad comunal, resulta lógica y legítima la preocupación de los comuneros parcelarios por beneficiarse de mecanismos que le permitan su acceso al mercado¹¹.

Quienes ignoran estos hechos pretenden negar algo que en otros planos aceptan. Nos referimos a la creciente diferenciación al interior de las comunidades. Aquellos que forzaban una oposición entre comuneros ricos y comuneros pobres pretenden ahora mantener la ilusión de la existencia de «la comunidad» como un todo homogéneo y sin tensiones. Numerosos estudios han comprobado la existencia de dicha diferenciación, lo que el artículo 163 de la Constitución peruana intenta proscribir al establecer que «Queda prohibido el acaparamiento de tierras dentro de la Comunidad» y el artículo 14 de la Ley General de Comunidades Campesinas quiere corregir al disponer que la comunidad puede declarar la extinción de la posesión familiar (con el voto favorable de dos tercios de los miembros calificados de la Asamblea General) y tomar la posesión de la parcela. Añade el citado artículo de la ley que la comunidad «recupera la posesión de las parcelas abandonadas o no explotadas en forma directa por los comuneros, así como las que exceden a la extensión fijada por la Asamblea General, previo pago de las mejoras necesarias hechas en ella».

En cuanto al manejo de sus recursos hay pues, evidentemente, una distancia entre la realidad y la norma legal. No podemos confundir la ley con la realidad, que nos muestra la existencia de prácticas diferentes a las reguladas: hay venta de tierras, arrendamiento, trabajo al partir, incumplimiento de tareas comunales y hasta inasistencia a las asambleas comunales. Los sociólogos nos hablan de las comunidades como una estrategia de sobrevivencia, lo que resulta acertado. Pero, ¿cuánto más podrán conservar su identidad si se relajan tanto lo que hasta hace unos años se consideraban sus características esenciales?

DESARROLLO VERSUS EXTINCION

Volviendo al año 1992, en medio de una legislación liberal, ¿no estaremos asistiendo a la plasmación de la república de propietarios

10 «Las tierras más cercanas y de mejor calidad están completamente privatizadas incluso cercadas» afirma Epifanio Baca («La nueva ley agraria vista desde las alturas», en *La nueva ley agraria en debate*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco 1992).

11 Véase, al respecto, el artículo de María Isabel Remy «Arguedas y López Albujar. Rasgos de un nuevo perfil de la sociedad serrana» en *Debate Agrario* N° 13 CEPES Lima enero mayo de 1992.

que quería Bolívar, con su abortado intento liberal de 1824? A través de una política oficial de «dejar hacer, dejar pasar» las comunidades siguen viviendo, actuando y cambiando, al margen incluso de la ley.

No cabe discutir un objetivo liberal de ese tipo, que busca el desarrollo de los integrantes de las comunidades, lo que es aceptado por la mayoría de personas con un mínimo de sentido común y con ánimo de ver desarrollarse al país. Pero no olvidemos que estamos hablando de comunidades campesinas, con una historia y una tradición.

Resultaría un contrasentido hablar de desarrollo comunal si pretendemos que ellas permanezcan iguales. Las aparentemente superadas posturas indigenistas que vieron a las comunidades como «relictos culturales» o «guardianes de la tradición» cobran vigor si tratamos de defender a estas organizaciones de la «contaminación» del mercado, encerrándolas en sí mismas y evitando que participen de mecanismos económicos imperantes en la sociedad. Ellas se desenvuelven en el mercado y en él deben encontrar los mecanismos para superar sus duras condiciones de vida, sin perder su identidad.

Por el otro lado, los defensores a ultranza del mercado afirmarán, hoy como ayer, que lo mejor que puede pasarle a las comunidades es que desaparezcan y se integren (disolviéndose) en la sociedad, afirmando que la mejor forma de eliminar su pobreza es precisamente deshaciéndose de la protección que las asfixia.

Lo que parece observarse es el triunfo de esta última posición, donde se estaría procesando más bien una paulatina desarticulación de la instancia comunal y donde los mismos comuneros parecen querer salir de una «burbuja» que los aísla antes que beneficiarlos. Tres fenómenos pueden permitírnos sustentar la afirmación anterior.

El primero es el proceso de independización de anexos comunales, suspendido ahora porque la Ley General de Comunidades Campesinas se refiere a los anexos como asentamientos poblacionales. ¿Cuál es la razón que impulsaba a los anexos comunales a separarse de la «comunidad madre»? No se tienen datos oficiales al respecto, pero sería interesante saber cuántas de las comunidades actualmente reconocidas fueron desmembraciones de otras comunidades. Sin duda el interés de manejar con autonomía sus tierras fue el motor principal para seguir trámites engorrosos e iniciar una experiencia la mayoría de las veces plagada de dificultades y en conflicto con la comunidad de origen.

El segundo fenómeno, sobre el cual se carece también de cifras, es el relativo a la conversión de grupos campesinos en comunidades. Cuántos de estos grupos, modalidad transitoria de adjudicación creada por la reforma agraria, devinieron en comunidades campesinas, es una cifra difícil de obtener. Pero más difícil aún es saber cuántas de estas nuevas comunidades terminaron posteriormente parcelándose, haciendo caso finalmente a sus propios intereses familiares antes que a las

consignas gremiales que las llevaron a conseguir la tierra como comunidades¹²

Finalmente, un tercer fenómeno debería ser estudiado ¿cuántas de las actuales comunidades campesinas son simultáneamente distritos?, ¿cuántas tienen sus trámites iniciados para constituirse en tales y cuántas más quisieran ser distrito? José Portugal estimaba, en 1989, que 30% de las comunidades eran capitales de distrito¹³. Contreras incluso considera la fragmentación o independización de anexos comunales dentro del proceso de convertirse en capitales distritales «accediendo a una articulación más prometedora frente al aparato estatal y a una mayor autonomía económica»¹⁴.

Detrás de estos tres fenómenos encontramos lo que han señalado numerosos científicos sociales, es decir la pugna del poblador andino por mayores espacios, por tener mayor participación en la sociedad, pero tampoco nos engañemos también el poder sentirse más dueños de sus parcelas.

El decreto legislativo 653 parece haberse ubicado en la cresta de la ola de ese sentimiento campesino. Por eso decíamos en el seminario mencionado que este decreto legislativo podría tener la misma naturaleza que las normas sobre parcelaciones de cooperativas promulgadas por el presidente Belaunde en su segundo gobierno, esto es, ser una suerte de «globo de ensayo» para ver la reacción, en este caso, de las comunidades campesinas frente a las normas de liberalización.

Dichas medidas caerían en suelo fértil para una mayor desarticulación comunal. En ese sentido habría pues una presión de los mismos comuneros por salirse (o por lo menos suavizar) del régimen de protección Mathews, sin aceptar del todo la tendencia, apunta algunos elementos de este desorden.

«Se ha producido un relajamiento de los vínculos de solidaridad y en algunas comunidades se nota incluso una cierta resistencia hacia el trabajo para obras de carácter comunal. Pero no debemos confundir este hecho con el de considerarlas en proceso de extinción, lo cual sí dista mucho de la realidad. La comunidad andina ha logrado mantener su cohesión a pesar de los desatinos de la legislación y/o el poder de las haciendas y latifundios serranos»¹⁵.

12 En el artículo citado de Mana Isabel Remy (pp. 126-127) se menciona también este proceso para el caso de CAP y SAIS creadas por reforma agraria pero también para empresas comunales.

13 PORTUGAL José «La organización interna de las comunidades campesinas y la Ley General de Comunidades Campesinas» en *Comunidades campesinas y nativas. Normatividad y desarrollo* SER/Fundación Naumann Lima 1989 p. 60.

14 CONTRERAS Carlos «La comunidad indígena en la historia peruana» en *Comunidades campesinas y nativas. Normatividad y desarrollo* SER/Fundación Naumann Lima 1989 p. 23.

15 MATHEWS Delia Patricia «Comunidades campesinas. Problemas y posibilidades en torno a la tenencia de la tierra» Tesis para optar el grado de bachiller en la Facultad de Derecho Pontificia Universidad Católica Lima 1984 p. 118.

Hay sin embargo otros elementos a considerar. El decreto legislativo 653, en su artículo 23, ha derogado virtualmente una norma de la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio Comunal, al establecer que todas las tierras eriazas «sin excepción» pertenecen al Estado. Casi nadie ha reparado en este hecho, y muchos menos han objetado esta modificación, al parecer destinada a aprovechar las tierras eriazas de las comunidades ubicadas en la costa, con fines de agro-exportación. ¿Sucederá lo mismo en la sierra en un futuro cercano? No olvidemos que el 25% de las tierras comunales son eriazas, la mayoría de las cuales se ubican en la costa.

Por otro lado, no puede dejar de mencionarse el tremendo efecto que está teniendo el clima de violencia, que afecta sobre todo a zonas rurales y que está llevando a que la migración rural (y el despoblamiento de algunas comunidades) se acelere. Por si fuera poco, en la estrategia de Sendero Luminoso se exige a los comuneros agudizar su pobreza, no produciendo para el mercado sino sólo para su autoconsumo.

Lo que está en juego en el conjunto de factores que hemos revisado son las posibilidades de subsistencia de estas tradicionales comunidades. Aun cuando su contribución al PBI nacional, junto con su peso demográfico, han ido disminuyendo en estas décadas, es innegable la importancia que estas comunidades tienen para la economía nacional, proveyendo en lo fundamental de alimentos baratos a las ciudades. Su capacidad de expulsar pobladores, mayoritariamente a la selva y ceja de selva en los últimos años, y, más recientemente, el encontrarse en medio de dos fuegos (por la violencia política), hacen necesario que se les preste mayor atención.

BUSCANDO SALIDAS

Si nos mantenemos fieles a los principios constitucionales, el Estado peruano debería promover «el desarrollo integral de las Comunidades Campesinas y Nativas» (artículo 162), respetando y protegiendo sus tradiciones (artículo 161). Sin embargo, es fácil que estas formulaciones queden sólo en buenas intenciones. Tal vez más claro ha sido el Convenio N° 169 de la OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (aprobado en 1989), que en su artículo 2 expresa lo siguiente:

«1 Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2 Esta acción deberá incluir medidas

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población,

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones,

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socio-económicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional »

En ese sentido, la mejor garantía para lograr el desarrollo comunal es terminar con actitudes tutelares, que no hacen sino limitar (cual si fueran menores de edad que necesitan de «tutores») el accionar de las comunidades. Corresponde entonces exigir que se cumpla la primera parte del artículo 161 de la Constitución no sólo en lo que respecta a la existencia legal y personería jurídica (sin condición alguna), sino, sobre todo, en lo relativo a su autonomía «en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo » Parte esencial de ese reconocimiento de la autonomía de las comunidades es permitir que se doten de su propio estatuto, sin imponerles un modelo y permitiendo que eventualmente se aparten en determinados aspectos de lo regulado en la ley general (que precisamente por ser general no recoge la variedad tan amplia de experiencias comunales)

Definido este primer aspecto debe abordarse el relativo a las posibilidades de desarrollo de estas entidades. No siendo expertos en esta temática nos atrevemos, sin embargo, a apuntar algunas ideas

1 El Estado debe brindar mecanismos que permitan superar la estrechez de recursos de las comunidades, pero no sólo atendiendo al aspecto productivo sino también el relativo a la comercialización y transformación agrícola¹⁶. Aquí necesariamente se tienen que considerar, por lo menos temporalmente, criterios distintos a la mera eficacia económica, para lo cual se requiere de medidas promocionales, como créditos subsidiados

2 Debe promoverse la generación de empresas comunales y multicomunales, mecanismos contenidos en la Ley General de Comunidades. Las posibilidades de modificar la reglamentación de los artículos respectivos en la ley no deben descartarse, pues el reglamento busca reglamentar antes que promover, posibilitar o estimular su creación y funcionamiento

3 Deben igualmente incentivarse las posibilidades de las comunidades de asociarse con terceros, sean empresas privadas o públicas, para la explotación de los recursos naturales existentes en el territorio comunal. En ese sentido, mecanismos como el contenido en el artículo 61 del decreto legislativo 653 deberían ser aprovechados por las comunidades,

16 Sucede en algunos lugares del país que el incremento de la productividad redonda en un paradójico perjuicio de los comuneros al aumentar la oferta y por tanto caer los precios de sus productos

antes que dejar la iniciativa en el campo privado¹⁷. No es descabellado tampoco seguir exigiendo que se «voltee» el artículo 15 de la ley general, restituyendo la idea original de que las comunidades tengan preferencia para el otorgamiento de concesiones mineras y otras.

4 Las posibilidades de venta de tierras comunales, recogidas por la Constitución y la ley general, deben ser reguladas, de modo de canalizarlas pero no limitarlas aún más de lo que están (acuerdo de asamblea, con votación calificada, motivada en el interés comunal, con pago por adelantado y en efectivo y, por último, con una ley autoritativa especial). Es preferible un proceso de venta ordenada y regulada que fomentar una mayor informalidad en el campo (por tanto, mayor inseguridad y, a la larga, mayor conflicto).

5 Es necesario atender la generación de mecanismos de autofinanciamiento. En ese sentido, es indispensable estudiar más y mejorar los actuales medios como las cajas de crédito comunal.

6 Por último, no está tampoco demás insistir en las posibilidades de dotar a las comunidades de atribuciones municipales (algo que el anteproyecto de la ley general planteó pero fue rechazado). Ello sin embargo lo reiteramos recogiendo la sana crítica de evitar la multiplicación de instancias y cargos dentro de la misma comunidad, de modo de evitar la dispersión de las autoridades y el debilitamiento de la organización comunal.

Dos reflexiones finales son pertinentes. La primera es la consideración de que las comunidades son entes vivos, y, por tanto, que es necesario dejarles libertad para que hagan su propio camino. Por ello no puede negarse la realidad de la diferenciación al interior de las comunidades. En ese sentido, adherimos a lo planteado por Eguren y Urioste, al postular que se debería «contribuir a que los espacios comunales sean propicios para la acumulación interna de ventajas», refiriéndose a ventajas económicas, sociales, culturales y políticas¹⁸. Si algunos deben mejorar más para que la comunidad avance no puede frenarse esa tendencia por conservar un igualitarismo que probablemente sólo existió en nuestras cabezas.

La segunda es una necesaria ruptura con aquellos que consideran la ley como base de todo cambio. Aunque es cierto que en algunos casos las leyes preceden o moldean una determinada realidad, lo común, en perspectiva histórica, es que el Derecho regula u ordena tendencias presentes en la propia realidad o sociedad. En ese supuesto, entonces,

17 El artículo 61 del D. L. 653 señala que «las comunidades campesinas y nativas así como las empresas campesinas asociativas titulares de dominio de tierras de aptitud forestal podrán celebrar contratos de arrendamiento de estas hasta por treinta (30) años renovables con la finalidad de que sean destinadas a la instalación y/o manejo de plantaciones forestales».

18 EGUREN, F. y URIOSTE, M. «Las instituciones de desarrollo y las comunidades campesinas» en *Debate Agrario* N° 12 CEPES Lima agosto-noviembre de 1991.

no «congelemos» la realidad con leyes que tienen vigencia (formal) pero no rigen, ni tampoco caigamos en la tentación de querer cambiar la realidad con leyes o reglamentos

Por su parte, la actitud de este gobierno, como ya dijimos, es la de «dejar hacer, dejar pasar». En ese sentido parecería continuar la característica de la legislación de inicios de la república, señalada por Contreras: «El Estado republicano —marchas y contramarchas de por medio— afrontó lo que parecía ser la única solución viable. Mantener a las comunidades en lo que era necesario, y debilitarlas en lo que era posible. Una estrategia de corrosión en el largo plazo.»¹⁹

Un ejemplo de este aparente desinterés es el caso del INDEC, creado por la Ley General de Comunidades Campesinas dentro del Ministerio de la Presidencia, derivado luego al de Trabajo, y ahora encargado a la Dirección de Agricultura del Ministerio de Agricultura. En ese contexto, la mayoría de las propuestas hechas en este artículo pueden caer en saco roto.

Pero puede ocurrir también que en cualquier momento los planteamientos neoliberales «desempolven» los decretos del libertador y se «decrete» la desaparición de las comunidades, generándose entonces un tremendo desorden. Una vez más, la falta de alternativas podría llevar a todos a aceptar una realidad no deseada.

Por ello, creemos oportuno abrir este debate, haciendo participar de él a los propios representantes comuneros, para ventilar estos temas sin prejuicios ni ambages.

Por último, no debe pasarse por alto lo ocurrido en México, donde el gobierno cambió el tratamiento constitucional a los ejidos e importantes leyes vinculadas a estas organizaciones tradicionales. Al decir de Carton de Grammont, «estamos frente a una decisión política de Salinas de Gortari para crear un nuevo Estado de corte neoliberal»²⁰

CONCLUSIONES

Revisando nuestra historia republicana, aparece como inútil mantener un régimen de protección que protege pero al mismo tiempo limita o condena a las comunidades a sobrevivir en condiciones de tremenda pobreza.

El temor de muchos funcionarios públicos de que eventuales advenedizos se beneficien con el régimen de protección de las tierras comunales parece exagerado. Esa actitud sobreprotectora es más bien lo que ha llevado a que los «protegidos» se mantengan al margen de cualquier beneficio. Por ello resultan inexplicables los intentos por reglamentar

19 CONTRERAS Carlos. «La comunidad indígena en la historia peruana» ob. cit., p. 23.

20 Documento del Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México 1992.

la Ley General de Comunidades Campesinas, que consta de 44 artículos con un Reglamento de más de 400 artículos, algo que ni los propios burócratas podrían manejar

Pero, ¿basta con reconocer la autonomía comunal sin dotarlas de recursos? Creemos que no, y por eso resultan atendibles los reclamos de las comunidades por contar con los recursos y facultades que les permitan realizar obras en beneficio común y a sentirse parte de un Estado que por protegerlas las excluye²¹. Proteger sin dar oportunidades para desarrollarse es, así, perjudicar, desproteger

Pero también deben atenderse sus reclamos por lograr la plena ciudadanía, esto es, gozar de los mismos derechos y obligaciones que los demás peruanos, participando de las oportunidades económicas legalmente posibles

Convendría recordar quizá, antes de terminar, las palabras de Hildebrando Castro Pozo en el debate de la Asamblea Constituyente de 1931

«No somos fetichistas para las comunidades de indígenas, de ninguna manera. La comunidad estática tal como esta organizada, desapareciera al fin y al cabo. La comunidad debe evolucionar, debe transformarse para que signifique, dentro de la República, un gran factor económico. Ya se han dado múltiples ejemplos de como muchas comunidades de indios han ido transformándose () el problema no es solo evitar el despojo de las tierras, sino trazar, además, los lineamientos generales de la política económica que deben seguirse para transformar la comunidad»²²

En momentos como el actual, cuando se empezará a discutir una nueva Constitución, eliminar el capítulo VIII del título III de la actual, dedicado a las comunidades campesinas y nativas sin dar mecanismos alternativos para esta importante porción de peruanos, puede ser una tentación. ¿Se atreverá a tanto el gobierno del ingeniero Fujimori?

21 La experiencia de los indígenas norteamericanos viviendo en «Reservas» es tal vez demostrativa de una forma de conservar pero limitando posibilidades de desarrollo autónomo y portanto finalmente «matando» a una comunidad

22 Citado por N. Lynch en *El pensamiento social sobre la comunidad indígena a principios del siglo XX*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco 1979 pp. 96-97

Luis Miguel Glave

PERSONERO O CABECILLA

La figura histórica del jefe indio, el curaca quechua y el *mallku* aymara es tan compleja como la de los *ayllus* y los señoríos étnicos. De cualquier manera, bautizados como caciques por los españoles, fueron los más importantes y polémicos personajes de la etnohistoria —y de la historia a secas— andina.

Los señores naturales andinos, que colaboraron con la conquista o que se mantuvieron a la cabeza de grandes o medianas poblaciones, agrupadas en distintos niveles segmentados de formaciones sociales y políticas, lograron mantener algunos privilegios y sirvieron a sus pueblos en la defensa de su reproducción. Caciques gobernadores de los repartimientos, alcaldes mayores de varios pueblos, capitanes de la *mita* de provincias enteras, alguaciles mayores de los indios de las parroquias de las ciudades, maeses de campo de provincias y ciudades en las movilizaciones armadas, fueron distintos cargos que desempeñaron ante el Estado colonial, manejando a las personas y los recursos de sus señoríos naturales. Hacia adentro, hacia sus pueblos, fueron señores, curacas o *mallkus*, con distintos grados de hegemonía y poder. Algunos fueron representantes étnicos legítimos, otros legitimados por su influencia en el mundo exterior, muchos advenedizos y oportunistas, otros exitosos empresarios que garantizaban la mediación en su poder económico. Hasta principios del siglo XVIII mantuvieron la cara étnica de la historia andina, articulada por filiaciones propias o reinventadas, que reprodujo formas económicas y culturales de tipo nativo.

La evolución del conjunto social colonial determinó que la población nativa deviniera en un gran campesinado, dividido en indios de hacienda y miembros de pueblos de indios. Todos eran tributarios del Estado colonial, divididos en clases de acuerdo con su acceso a la tierra: se abría paso una diferenciación campesina de tipo económico. El cumplimiento de determinadas obligaciones a la manera de escalas

permitía acceder a los recursos y al poder, mientras en la base se mantenía el principio de reciprocidad y las filiaciones culturales regidas por el parentesco y las pequeñas tradiciones. Fue el surgimiento de las comunidades andinas. Como grupos fragmentarios, aislados, fueron las células sociales en las que se reprodujo la población andina, con la familia campesina en la base, en un renovado ritmo demográfico que dejó atrás la crisis poblacional. A nivel global, sin embargo, surgió una indianidad generalizada: los *runas*, los indios más allá de su horizonte étnico cultural, con un imaginario colectivo que anclaba en un pasado idealizado y un sueño del futuro para ellos. Apoyados en ese imaginario colectivo, los últimos curacas andinos del siglo XVIII, que se mantuvieron en la medida de su capacidad económica más que en su legitimidad política hacia afuera, propusieron un proyecto de reformas con una mayor participación india en el Estado. Su derrota militar determinó su exclusión política.

Después de la derrota militar de fines del siglo XVIII, la exclusión política de los curacas y la desaparición del funcionario colonial que representaba al Estado en la localidad —el corregidor— significaron la aparición de un estamento mestizo intermediario entre los fragmentados grupos indios y el Estado colonial. La intermediación se cobraba con parte de los excedentes campesinos apropiados a nivel local. Desde entonces los poderes locales llevaron la colonia a la localidad, mientras el Estado colonial se derrumbaba. Frente a los poderes locales, los indios se articularon en sus *ayllus* y parcialidades dentro de comunidades cuyos representantes fueron los alcaldes *vara*, los *varayoc*, mandones, segundas, autoridades tipo cabildo cuya función era parlamentar con los poderes locales. El poder, en las comunidades, se redujo a la proporción en que ellas mismas se reproducían.

En un contexto de cambios, las comunidades se crearon, se fusionaron y también se fraccionaron. Pero hacia fines del siglo XIX, cuando ya en el imaginario rural el Estado peruano, el Estado criollo y sus símbolos se extendían en reemplazo del antiguo orden colonial, los campesinos se vieron precisados a buscar representaciones más amplias y legítimas, que lograran arrancar del Estado algunas normas de protección o que renovaran los viejos pactos entre los indios y los «otros», que conocían como *wiracochas*. Esos representantes de los campesinos indígenas se llamaron *personeros*. Los gamonales, los poderes locales, los denominaron *cabecillas*. Fueron como una renovada figura de los antiguos curacas, pero esta vez avalados en un imaginario indígena campesino —los ideólogos urbanos fueron las corrientes indigenistas— dentro del Estado criollo, dejando atrás las representaciones mentales de la sociedad étnica.

Veamos un caso de representación campesina en una sociedad rural convulsionada, en las punas del sur andino, en un pequeño poblado que surgió con el desarrollo de un nuevo mercado. El pueblo era Tocroyoc,

el personero, Domingo Huarca¹ La idea central que se postula es que en un momento histórico determinado se produjo un encuentro fundamental para la vida de los actuales hombres y mujeres de estas localidades Fue la intersección entre el devenir histórico real de sus vidas y una forma ideológica o imagen de esa historia y del mundo que ellos se habían hecho para enfrentar los cambios en sus existencias

Ese encuentro fue parte de un proceso violento Viejas contradicciones, renacidas en un nuevo momento de desarrollo de las relaciones sociales y de poder, se recrearon y reavivaron Pero también se recrearon complejas redes de solidaridades internas en el grupo indio homogeneizado en el crisol de la explotación, acompañadas de un imaginario colectivo que les daba sustento Esa imagen de su historia y del mundo sustentó un fenómeno muy importante para el futuro de estas personas lo que se ha llamado el reconocimiento de las comunidades indígenas Fueron estas instituciones, que se habían ido cristalizando en el proceso de homogeneización étnica y fragmentación social, las que asumieron el papel de depositarias de la ideología y de las rescatadas formas de reproducción cultural y económica de los campesinos Desde entonces les correspondería un papel central en la formación de una nueva cultura nacional y en la rearticulación de los campesinos como sector social y económico dentro de la formación social conjunta Los que comandaron a los campesinos en todo este proceso, que va desde fines del siglo XIX hasta 1930, fueron sus representantes, personeros que obtenían el título de tales ante las autoridades locales y algunas veces de los propios ministerios nacionales

La historia de los pobladores *canas* hacia fines del siglo XIX fue la del crecimiento de una estrategia campesina de enfrentamiento del mercado y de reproducción biológica y social Ese crecimiento general de los campesinos debía chocar con el hambre de recursos que el sector mestizo o *misti* venía desarrollando desde mediados del siglo XIX Los abusos por expropiación de tierras se daban desde hacía un largo tiempo², pero se agudizaron a fines del siglo XIX, al amparo de una ley que de alguna manera retrotraía la legislación hasta las normas liberales de inicios de la república Se trataba de la ley de 1893 referente a los terrenos indígenas Alguna vez se consideró que esa ley reconoció implícitamente la existencia de las llamadas comunidades indígenas, amparando sus propiedades colectivas en una reedición del apoyo estatal que desde la colonia se dio a los indios para garantizar la reserva colonial de mano de obra En esa oportunidad fueron otros los intereses que la originaron Los campesinos pudieron ver en este

1 GLAVE Luis Miguel *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena siglos XVI-XX* (en prensa)

2 Ver sobre todo MANRIQUE, Nelson *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas 1879-1910* DESCO Lima 1988

tipo de legislación alguna garantía a sus posesiones, pero lo que ocurrió fue que dentro de las colectividades campesinas, al desarrollarse una de las formas de posesión y usufructo, de carácter individual, se abrió paso a la posibilidad de mayores enajenaciones, como realmente ocurrió³

El esquema de exacciones era muy simple al diferenciarse el acceso a los recursos internos dentro de las colectividades campesinas y primar algunas veces el uso individualizado por familias, los conflictos por linderos y por herencia dieron lugar a ventas tras las que se ocultaban los intereses de los *mistis*. Amparados en un poderoso local, algunos linajes lograban defender sus tierras o ganar las de otras familias, terminando el control de las mejores tierras o pastos en poder de los llamados gamonales. Ello fue más dramático en la época que trataremos que cuando la cuestión fue planteada, todavía en el siglo XIX. Cuando se suscitaban problemas, los *mistis* presentaban verdaderos o fraguados contratos escritos, frente a la sola tradición verbal de los linajes campesinos, de ahí que las autoridades, vinculadas a los *mistis* por supuesto, ampararan a estos y acusaran de «fabuladores y viles» a los indios por su natural «idiosincrasia».

Los abusos por servicios personales y la agitación campesina en su contra, particularmente en Chucuito y el actual departamento de Puno, fueron otro detonador de conflictos y nueva conciencia campesina. Los abusos denunciados por los campesinos tienen características de exacciones directas y violentas. Implicaban compromisos serviles de trabajo y el uso directo del poder y la violencia. Tenemos casos de pastores que debían pagar ovejas supuestamente perdidas por ellos y eran expropiados, o expropiaciones por falta de pago de arrendamientos de las propias tierras campesinas que eran anexadas en los fundos de los *mistis*. También, el incumplimiento del pago de tributos que eran cobrados coactivamente en especies. Todas estas cobranzas y embargos implicaban el uso de la violencia y la fuerza local, de carácter étnico, con mestizos reclutados en bandas y apoyados por una pequeña y dispersa gendarmería cuando era menester. Ello condujo a un necesario afloramiento de la violencia más primitiva y a los robos y depredaciones propias de una guerra interna a propósito del control de los recursos.

La situación general que todo esto implicaba era la de una subordinación india que se mantenía en ese dominio interno a cambio de una supuesta protección paternalista y de un sistema de alianzas clientelistas con sus vecinos *mistis*. La protección que los campesinos recibían de sus señores implicaba resguardo a la rapiña tributaria y estatal, pero también a la de los otros *mistis*. Ese clientelismo terminó invirtiendo las fuerzas y convirtiendo lo que pudo ser un acuerdo de los indios con

3 Ver BASADRE Jorge *Historia de la República del Perú* 6ª edición tomo III Editorial Universitaria Lima 1986

los *mistis* en un enfrentamiento cuando estos se apropiaron de los recursos y pretendieron monopolizarlos⁴

Hay que señalar que estos pastores no eran pobres, pues tenían el control de los recursos más estimados para el desarrollo de la ganadería en las punas y manejaban el mercado para satisfacer sus necesidades de moneda y acceder a otros recursos. La situación de las economías campesinas había cambiado radicalmente del estado de penuria por el que atravesaron al promediar la mitad del siglo XIX, habían ampliado sus fronteras de pastos e integrado en un hábil manejo de la zonificación las altas estepas, sus productos habían mejorado en sus términos de intercambio con el mercado exterior al que se vinculaban, y la tributación de tipo colonial, que se mantenía con otros nombres, había descendido en su impacto interno sobre los recursos campesinos⁵. Pero sus intereses estaban enfrentados con los de los *mistis*. En el contrapunto y en la disputa por recursos, el enfrentamiento de ambas partes se agudizaba, tenía que explotar. Ello ocurrió en la década de 1920-1930, cuando la rebelión se mantuvo latente y la ideología y la lucha legal estuvieron en la vida cotidiana.

La coyuntura de 1920 se abrió en el marco de la aparición de nuevas corrientes políticas que se manifestaban también a nivel local, así como con los cambios sociales y económicos que el desarrollo del mercado y de la nueva sociedad nacional habían introducido. Las protestas por abusos serviles y por la tierra se hicieron entonces más frecuentes, más ideológicas y más irritantes para el sector *misti*, ahora convertido en un aletargado conjunto de comerciantes y terratenientes rurales, enfrentados al campesinado de una manera violenta y muy cargada ideológicamente⁶. Los documentos utilizan incesantemente términos como «gamonal», «crimen abominable», «raza miserable» y, por supuesto, «*misti*» e «indígena», comunmente aceptados y manejados por los actores como identificatorios de los grupos. El desarrollo de una ideología campesina del «nosotros», atada a una historia recreada en el mito, en el ritual y, como veremos, en la protesta legal, fue el factor más saltante de esta coyuntura. Las referencias a las denuncias legales pueden ser cansadoras en Coporaque, particularmente en Pichigua, en Yauri, por supuesto, y en toda la zona baja de Langui y Layo⁷.

4 Ver GONZALES Michael «Neo Colonialism and Indian unrest in Southern Peru 1867-1898» en *Bulletin of Latin American Research* 6/1 pp 1-26

5 Ver respecto a la situación de estas economías en 1846, el informe del apoderado fiscal de Canchis Marcos Villafuerte un excelente diagnóstico de la vida rural de entonces antes de la peste de mediados de siglo (AGN H 4 1877 R 0318). Sobre la zonificación y el recurso de los bofedales ORLOVE Benjamin «Mollochagua 1931. Un levantamiento campesino en el sur del Perú» en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras* Centro de Estudios Andinos Cusco, 1980

6 Ver al respecto el libro documental de Gutiérrez (GUTIÉRREZ Julio *Así nació el Cuzco rojo* Cusco 1986)

7 Archivo Histórico del Cusco (en adelante AHC) Prefectura documentos sueltos

Ello por cierto ocurrió en un marco generalizado de violencia y enfrentamiento, paralelo a una reformulación de la presencia del Estado que implicó el final «reconocimiento» de las comunidades de indígenas, instituciones que terminarían siendo depositarias del contenido de esta ideología y de esta historia recreada, reductos finales de la defensa del «nosotros» y de la reproducción económica del campesino indio frente a la arremetida mestiza y la subordinación neocolonial.

No bien iniciado el período leguista, se desataron las tensiones. Fue el año 1921 el más violento y representativo de la nueva situación. En una aldea campesina, estratégicamente ubicada en las punas de la flamante provincia de Espinar, se iniciaron las hostilidades. Un jefe o «cabecilla» campesino fue el personaje central. Su nombre: Domingo Huarca Cruz.

Conviene ubicar mejor el proceso económico seguido por el poblado desde fines del siglo XIX y, en él, la posición de la familia del famoso personero comunal. Tenemos para ello los materiales fiscales a nuestra disposición.

Entre fines del siglo XIX y 1917 se produjo, en Yauri, un aumento del número de propiedades ganaderas y de propietarios de esas estancias y ganados. En 1895 se registraron 216 propiedades, mientras en 1917 fueron 266, en términos de propietarios individuales, en 1895 fueron 203 frente a 250 en 1917. La mayor parte eran propiedades del mínimo de renta imponible, al que estaban sujetos la mayoría de los linajes campesinos. El crecimiento del número de estancias y de propietarios revela el aumento de los pastos y de los espacios en actividad ganadera entre ambas fechas. Pocos fueron los que tenían más de una propiedad, normalmente las familias *mustus* de poder local. La economía pastoril creció. Entre estos pastores algunas familias son más representativas: tienen ganado en distintas parcialidades o *ayllus* de la comunidad de Antaycama y se relacionan entre ellos por parentesco, aumentando su importancia interna dentro del grupo.

Los Huarca pertenecían a este grupo. En 1895 tenían ocho estancias, todas en la parcialidad de Chorrillo, donde, a instancias de Huarca, que movilizó a la población, se fundaría Tocroyoc, sólo Mariano Huarca registró dos estancias de su propiedad, convirtiéndose en uno de los pocos dobles propietarios de todo el distrito. Mientras, en 1917 sólo se registraron cuatro estancias de la familia, aunque una era avaluada en algo más del mínimo impositivo. Los Saico, que, como veremos, tenían relación política con ellos, poseían ocho estancias, y los Samata una. Es decir, aunque el apellido no figura en la misma proporción que en 1895, es de suponer que no perdieron sus tierras sino que las difuminaron entre la parentela con otros apellidos.

No era esta, sin embargo, la única familia campesina con recursos apreciables. Otros casos son todavía más llamativos, pero los Huarca sin duda, tenían una ascendencia y un poder internos muy apreciables.

En este grupo es que creció Domingo Huarca, pensando en formar un pueblo con capitalidad política y liberando su tráfico comercial de la tutela de pueblos languidecientes de *mustis* como Ocoruro. La rivalidad con Ocoruro y el deseo de profundizar su mercado y de ser capital de distrito fue una bandera de lucha de Huarca. La pugna por esta reivindicación de carácter político, administrativo y comercial estuvo entonces atada al crecimiento de nuevos poblados que rearticulaban el espacio campesino, lo que arrojó como resultado una nueva fuente de diferenciaciones y conflictos, como este de Tocroyoc y otros en Acocunca y, posteriormente, en Sillacunca o El Descanso⁸.

Huarca, nombrado «cabecilla», presenta reivindicaciones. Se suscita un gran miedo entre los vecinos, que consideran a los indios en rebelión. Aparentemente los indios toman o intentan tomar el pueblo de Ocoruro. El texto reseñado señala como antecedente de la final represión al movimiento de Tocroyoc lo que ocurrió en Alcasana y Chañi de Pichigua en 1914, cuando mucha gente reclutada por los mestizos atacó las estancias indias robando ganado y enseres y quemando luego las viviendas. Finalmente, la narración de Piel⁹ termina cuando Huarca es asesinado por los *mustis*.

Otros estudios nos dan alguna referencia adicional sobre los sucesos de Tocroyoc. Burga¹⁰ vincula la agitación del año 1921 con los mensajeros del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Como veremos, esta es una realidad muy importante para comprender las agitaciones campesinas. Sabemos también, gracias a este estudio, que los desórdenes de Yauri se produjeron en mayo de ese año. El dato más importante proporcionado por Burga es la transcripción del informe del subprefecto de Espinar, Gregorio Álvarez Valer, del 12 de mayo. Burga señala que fue en Yauri la manifestación campesina del 2 de mayo que estremeció a las autoridades y mestizos de la zona, pero ella ocurrió realmente en Tocroyoc y el día del mercado. Fue encabezada por Huarca, de «la parcialidad grande» de este pueblo, con 4,000 indios a los que se les leyó un comunicado con acuerdos del Comité Central Tahuantinsuyo. Esta fue la única acción documentada del movimiento de Tocroyoc, por lo demás, la toma de Ocoruro que mencionaran las fuentes orales de Piel puede ser el mismo intento de copar la hacienda de Héctor Tejada, del que nos informa otro testimo-

8 Ver RUIZ BRAVO, Patricia. *Sicuan: la ciudad en el problema regional*. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco 1986 y ALENCASTRE, Andrés. *Kunturkanki: un pueblo del Ande*. Editorial Garcilaso. Cusco 1961. En el caso de Tocroyoc desde 1912 se hacían reclamaciones por poner una plaza en la parcialidad de Chorrillo (ver RÉNIQUE, José Luis. *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*. CEPES. Lima 1991).

9 PIEL, Jean. «A propósito de una sublevación rural peruana en los inicios del siglo XX. Tocroyoc 1921» en *Dependencia* 1/3 pp. 3-28.

10 BURGA, Manuel. «Los profetas de la rebelión 1920-1923» en J. P. Deler e Y. Saint-Geours. *Estado y naciones en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima 1986.

mio local¹¹ Sin duda, los campesinos estuvieron agitados, pero no hay más evidencias de actos de rebeldía que estas y el recuerdo oral que Piel recogió y que se conserva hasta hoy

Por su parte, el trabajo de Kapsoli¹² nos ofrece además la evidencia de la prensa gremial del Comité Central Tahuantinsuyo, que refiere la mitológica inmolación de Huarca, con la extracción de sus ojos y la exhibición del cadáver en Ocoruro o Yauri, al estilo de los escarmientos punitivos coloniales. La imagen fue muy difundida entonces en varios escritos políticos. Fue el «mensaje» de forma mítica en que se convirtió el asesinato del líder, transformado en un mártir de connotaciones simbólicas. Por ello la reiteración de figuras violentas propias de las imágenes andinas de sacrificios en pos de redención futura. Kapsoli aporta, además, nuevas evidencias de la ramificada conexión de Huarca con el Comité Central Tahuantinsuyo, gracias a varios memoriales previos que desde Yauri se llevaron a la Asociación Pro-Indígena y a un texto de José Gardella publicado en Buenos Aires en 1923. En ese texto se refiere un memorial de los campesinos de Yauri, Ocoruro y Condorama (obviamente los que conformarían la comunidad Antay-cama), donde afirman que las treinta y nueve parcialidades de estos pueblos habían dado sus poderes a los obreros de Lima para que los representen en la realización del primer Congreso Indígena. Ello ocurría en el centenario de la independencia del Perú, cuando se fundaba la organización indigenista más importante de la historia moderna andina.

Sabemos algo más de las acciones que condujo Domingo Huarca gracias al material que se conserva en la propia localidad de Tocroyoc¹³. El Ministerio de Fomento emitió un oficio que informa que veintitrés delegados indígenas, jefaturados por Huarca, habían estado en Lima haciendo gestiones de defensa campesina. Ellos fueron a los que en las localidades se les identificó como «cabecillas». Los delegados campesinos decían llevar el mensaje de los indígenas a la capital, en ese año simbólico del centenario de la independencia. En medio de una más violenta exacción de recursos y de tierras por parte de los mestizos en los pueblos, los indios se presentaron ante el Estado en demanda

11 ALENCASTRE Andrés «Sublevaciones indígenas» Monografía presentada al curso de Sociología Nacional. Universidad Nacional del Cusco. Cusco. 1942.

12 KAPSOLI Wilfredo *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco. 1980.

13 Los documentos fueron conservados por el cuñado de Domingo Huarca Benito Samata (Zamata), y por la familia descendiente Samata Huarca. Constan de diez testimonios desde el oficio del Ministerio de Gobierno a la Prefectura de Cusco de 1888 hasta los preparativos de las primeras fiestas en homenaje a Domingo Huarca el 28 y 29 de junio de cada año con los gastos y el programa de actuaciones y bailes por anexos. Los citaremos en adelante como *Documentos Huarca*. Agradezco a Antonio Lovon entonces miembro del equipo de promotores del Centro de Formación Campesina de Tocroyoc quien me facilitó la documentación y me ayudó en el conocimiento de la zona de esta investigación.

de «protección», de la misma manera que lo hicieron los señores étnicos de la época colonial temprana. En grupo, desde las provincias altas y sureñas de Cusco, demandaron garantías y arrancaron un nombramiento oficial del Ministerio de Fomento como delegados de las Comisiones de Indígenas. Ellos debieron sentirse como funcionarios oficiales, pues tenían el amparo estatal a su liderazgo campesino local.

Con ese amparo estatal, Huarca y sus compañeros regresaron a Cusco. A los pocos días, la comunicación se extendía por las punas. El 2 de mayo, un jueves de mercado en Yauri, con su grupo, Domingo Huarca llevó esta noticia y la de las organizaciones indígenas que se centralizaban en la capital de la república. Esa resolución ministerial fue realmente como su condena a muerte. Las actividades que desde entonces realizó, en medio de un temor generalizado de los mestizos, fueron consideradas como una sublevación india y como tal fue enfrentada por las bandas armadas que se formaron en los pueblos, apoyadas por las gendarmerías nacionales de las capitales de provincia. Su final no podía ser otro que el asesinato del líder, un personaje de indudable carisma y ascendencia en la masa campesina.

La defensa legal ante el Estado como protector, en la época de la fraseología indigenista y la organización dispersa de un partido de los indios, con sus fraternidades secretas de apoyo llamadas «la Rama», se mantuvo aun luego de la violenta respuesta mestiza de 1921. De Tocroyoc, fue Nazario Saico quien volvió a Lima con varios memoriales de protesta, continuando con el papel de personero o cabecilla. Recordemos que los campesinos de lo que sería pronto la comunidad de Antaycama habían presentado repetidos memoriales ante el Comité Pro-Indígena entre 1910 y 1920.¹⁴ En 1922 Saico juntó diversas acusaciones contra gamonales por abusos y expropiación ilícita de tierras.¹⁵

Las acusaciones indias son exactamente iguales a las que el gobernador pampamarquino de 1922, expresando el pensamiento *misti* frente a la situación de agitación, señalara como calumnias y mentiras: robo de ganado, apropiación ilícita de tierras, incendios de chozas, obligación de pagos por servicios no cumplidos o ganado perdido, etcétera. El carácter eminentemente servil de la dependencia personal entre los indios y los señores mestizos era lo que se ponía en tela de juicio. Por eso, los delegados de las Comisiones Indígenas, como lo hicieran sus antecesores, *mallkus* y curacas andinos del siglo XVII, adjuntaron

14 KAPSOLI Wilfredo. *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. Tarea. Lima 1984 pp. 48-49.

15 *Documentos Huarca*. Son ocho extensos memoriales de distintas parcialidades de Antaycama como Mollocahua Marquín, Coto Collana, Huancane Anta, Marquín Collana y particularmente Ichulahuá Anta, de donde aparentemente fueron un grueso de los caídos por la represión de los poderes locales de Yauri. Sobre el papel de apoyo de la Asociación Pro-Indígena con la que los campesinos de Yauri estuvieron vinculados, ver KAPSOLI Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. ob. cit.

leyes a su favor que los protegían de los servicios personales. El propósito era hacer ver ante el Estado benefactor y protector que no se cumplían sus prevenciones a favor de la raza. Por eso todavía en 1922 podemos ver que un personero campesino lleva una resolución suprema de 1888 por la que los antecesores campesinos de la robusta colectividad de los antiguos *antas* de Yauri habían conseguido la protección del Ministerio de Gobierno y Policía contra los servicios personales gratuitos que los «naturales, por error o abuso» seguían cumpliendo en las punas sureñas. Junto con un memorial de creación y defensa de las «escuelas indígenas» en seis parcialidades, esta antigua resolución fue acompañada de la demostración de la continuidad de la opresión que representaban los memoriales que los campesinos de Yauri presentaron. Así, el accionar de los personeros se remonta en esta localidad por lo menos a 1888, y ello quedó marcado en la conciencia de los líderes posteriores.

De manera paralela a la presentación de los documentos que comentamos, los familiares de Domingo Huarca y de los campesinos de Ichulahuá seguían juicio contra los masacradores (no parece haber otro nombre para ellos) del 29 de junio, fecha de la cruenta ejecución de Huarca y de otros campesinos. La hermana de Huarca, ya viuda, fue en ese tiempo depositaria de los documentos que Huarca había presentado y que Samata llevó como su sucesor personero de Espinar a Lima. La continuidad y la memoria se mantenían en constante recreación, hasta su posterior plasmación colectiva y ritual. Todavía en 1927, poco antes de que los juicios por los enfrentamientos de 1921 fueran sobrecidos, Samata estaba protestando por las penas ridículas que los *mistas* locales habían recibido por las muertes que causaron.

Como hemos visto, la familia de Huarca era acomodada, pero no estuvo exenta de las contradicciones propias de la sociedad campesina diferenciada. La posesión de tierras y de solares, cuando Tocroyoc fue por fin declarada capital de un nuevo distrito y sede de una feria comercial de importancia, fue objeto de disputa entre sectores de la familia¹⁶. Esas contradicciones entre sectores de los anexos de lo que ya era la comunidad indígena de Antaycama no fueron impedimento para que el mito de Domingo Huarca se extendiera y arraigara entre los campesinos. Cada 28 de junio, la víspera de la fecha de su inmolación, desde cada anexo comunal se concentran en la plaza del pueblo, «danzando por sus ayillos» diría un informe colonial, en representación teatral de la muerte de Huarca, inmolado por la colectividad india y en crecimiento constante hacia el mañana, como la muerte de Atahualpa comenzó a ser representada en el ritual del siglo XVII.

16 El desarrollo de nuevos poblados por el efecto de su ubicación en las nuevas rutas comerciales de integración campesina fue un moderno factor de conflictos.

Como veremos de inmediato, los campesinos actuaron, además, con un comportamiento regido por el simbolismo y el mesianismo, expresados en una forma más ritual que militar o política. Por el lado de los mestizos enfrentados en cuanto que sector de clase con los campesinos, lo que se manifestó fue un miedo generalizado a un ataque violento contra ellos. Ello ocurrió en el contexto de una agitación que ha sido llamada por Burga¹⁷ la «Gran Sublevación», un proceso que duró hasta 1923 y que fue una conjunción entre temores y estallidos dentro del accionar nuevo de los «profetas de la rebelión»¹⁸, esos mensajeros indígenas que se llamaron personeros o cabecillas, que terminaron vinculados con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las acciones más concretas y dramáticas, sin embargo, fueron las de los hacendados que mataron probablemente a decenas de campesinos, en medio de un hambre generalizado por apoderarse de sus tierras y un gran temor a la defensa desesperada y prepolítica de los indios.

Casi en el mismo momento que los sucesos de Tocroyoc, en Layo y toda la comarca del lago de Langui y Layo se suscitaron otros violentos enfrentamientos. Es importante para nosotros notar que en esta nueva coyuntura de la historia de los antiguos *canas*, en un mismo momento se produjo un estado de agitación y violencia, cargado de expresiones rituales y de un mensaje mesiánico en toda la comarca, entonces dividida en dos provincias: Canas y Espinar. Lo curioso es que nuevamente las explosiones y la organización interna expresaron los antiguos segmentos en que se dividían las poblaciones: los *canas* de Urco, asociados a las punas y cuya cabecera estaba entonces no en Pichigua sino en el territorio de los *antas*, los de *uma*, asociados a la humedad, al lago de Langui, cuyo centro estuvo en un cerro sagrado en las orillas del lago. Los sucesos de Layo y la zona del lago fueron contemporáneos a los de Tocroyoc (se diría, incluso, casi coordinados). Fueron también claras las influencias de los mensajeros indios vinculados al Comité Central Tahuantinsuyo y la de los líderes de los levantamientos de Huancané y Azángaro, violentamente reprimidos un tiempo antes.

El testimonio más sugerente de este suceso violento es el que dejara don Andrés Alencastre, testigo de los acontecimientos y vinculado a ellos por la muerte de su padre, jefe de los mestizos del pueblo¹⁹. Seguiremos su relato para presentar los hechos. Según Alencastre, había sido nombrado gobernador del distrito el mestizo Luis Condori, lo que soliviantó a los vecinos que estaban acostumbrados sólo a la autoridad de los «caballeros». Condori fue atemorizado con violencia por unos

17 BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Ediciones Rickchay Perú. Lima 1980. pp. 45-48.

18 BURGA, Manuel. «Los profetas de la rebelión», ob. cit.

19 ALENCASTRE, Andrés. «Sublevaciones indígenas», ob. cit.

mozos del vecindario Con dos gendarmes que le dio el subprefecto, quiso hacer justicia sin lograrlo, lo que lo motivó a pasarse al bando indio, que ya estaba en efervescencia por los conflictos por la tierra y la influencia de los líderes de Puno Se hizo cabecilla como entonces lo era Huarca en Yauri

El cerro o *apu* de *Rumi Taque* (Rumitaque), un morro al sur oeste del lago desde donde se domina toda la hoyada del lago, fue el lugar donde se reunió la muchedumbre para atacar la población Los campesinos hicieron largas reuniones donde se consumió alcohol y coca Algunos quisieron acabar sólo con los abusivos y nombrar nuevas autoridades, otros pretendían exterminar a los blancos y restaurar el Tahuantinsuyo «hasta los perros y gallinas blancas deben ser muertos», decía el mensaje de los rebeldes mesiánicos Las quejas que se destacaban en el sentir campesino eran por los renovados servicios personales por los que eran expropiados de sus bienes Su juntaron los indios con los licenciados del ejército y se prepararon para atacar

Mientras, los *mustis* se habían agrupado y llamado a Leopoldo Alencastre, que estaba en su hacienda Lupinayra (Chihuínayra), a 50 leguas de Layo Alencastre tenía ascendencia en los *mustis* y en la masa por ser hombre de trabajo (había sido arriero y conducía vinos y licores al Cusco) Con el dinero compró tierras Según nuestro testimonio, sin embargo, no dejaba de tener serios conflictos con los campesinos Los mismos indios lo habrían hecho latifundista, pues en pleito con familiares dentro de un *ayllu* o en una estancia, los que reclamaban derechos hicieron que Alencastre fuera su apoderado, recuperando los terrenos y quedándose ellos de pastores allegados De esa manera acaparó tierras y tenía aliados —así como enemigos— entre los indios

Eran las primeras horas del 1º de julio Ya en la mañana del día siguiente, junto con vecinos de Langui y gendarmaría enviada por el subprefecto, los de Layo fueron a rescatarlo, pero se encontraron con la muchedumbre que ascendió al morro de Rumitaque y desde ahí atacó con piedras que las mujeres les alcanzaban a los hombres, danzando y levantando las polleras en mofa de sus adversarios Con fuego de fusiles lograron los atacantes derrotar la resistencia india y pusieron en fuga a los alzados, dejando treinta y cuatro muertos en la meseta

El proceso judicial fue típico Las acusaciones fueron falsas por ambos lados No avanzaban las diligencias por años, hasta que el representante parlamentario de Canas logró suspender las acciones por lo que se llamaba la «Masacre de Rumitaque»

Un trabajo reciente²⁰ ha seguido los testimonios de Alencastre y

20 VALENCIA Abraham «Las batallas de Rumitaque movimientos campesinos de 1921 en Canas» en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras* Centro de Estudios Andinos Cusco 1980

añadido referencias que provienen de la tradición oral en el pueblo. Señala un antecedente en Hampatura en 1914, en protesta por la expropiación de terrenos. Eso habría sido un síntoma de protestas incubadas desde antes del momento de la sublevación. Señala también la influencia muy marcada de los movimientos puneños. Junto con la influencia de los líderes puneños, confirma la presencia de delegados del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, desde 1919, antes de su instalación en 1920. Esto parece claro por todos los otros testimonios. Entre el Comité Central Tahuantinsuyo y los líderes de Puno se introdujeron los llamados *ramalistas*. Con esa logia secreta de ayuda, la práctica de los mensajeros mesiánicos se hacía todavía más eficaz en medio de las dificultades de comunicación en estos espacios abiertos de pastores. Además del encuentro en Rumitague, Valencia sigue a Jaime Alencastre sobre otras batallas que se habrían producido (la de Checa Pucará es a la que debe haber aludido Chaparro, el juez cuyo testimonio seguiremos más adelante). El encuentro de Checa fue el 17 de junio. Dice que hubo cincuenta muertos.

Tomaremos una pieza de antología para ilustrar lo que ocurría en el pensamiento mestizo: el oficio de Francisco Guevara, subprefecto de Canas, al prefecto de Cusco, del 21 de octubre de 1922²¹.

Se trataba de un documento probatorio de la situación angustiosa que pasaba el vecindario *misti* de las localidades de Pampamarca y Tungasuca. Guevara señalaba que hacía más de un año que en Canas y toda la región «han sentido una conmoción de querer restaurar el antiguo Imperio del Tahuantinsuyo». Esto demuestra que efectivamente 1921 fue un año de agitación ideológica, confabulaciones y temores, que terminaron en sangrientas acciones punitivas contra los campesinos. El documento es interesante en la medida que confirma la continuidad de los temores, pero también da algunas evidencias más de la forma de pensar de las autoridades locales de entonces.

Dice Guevara que la idea de la restauración nació con el Comité Pro-Derecho Indígena, institución que actuó con buenas intenciones, pero que fueron desviadas una vez que lograron levantar en algo el estado de postración de la raza indígena. Esa desviación se habría manifestado en el «reparto» que con aspiraciones a la «comunidad de las tierras» habrían hecho los delegados. Vincula esta actitud, sin duda alguna, con la prédica del «comunismo», primera aparición en nuestra historia de este movimiento e ideología. Esto puede relacionarse con los postulados que en el proyecto de legislación indígena de Manuel Quiroga (1920) se presentaron ante el Congreso Regional del Sur, los cuales fueron apoyados por «la Rama», como se desprende del informe del juez Chaparro luego de los sucesos de Layo.

21 AHC Prefectura Comunicaciones L 2 1920 1922

En esa legislación se planteaba un empadronamiento general de los indios con un posterior reparto de tierras comunalmente. Fue la época en que se debatieron sin aplicación alguna hasta cuatro proyectos de legislación indígena²², lo cual antecedió a la agitación india de 1921. Según el subprefecto canchí, esta era la «utopía mayor» en que los indígenas buscaban la «igualdad absoluta», social, económica e intelectual y así «creerse iguales a los blancos o mistes como ellos nos califican». Esto surgiría del «odio eterno» que el indio tiene al *misti*.

Como corolario de esto, los indios recurrieron a las calumnias, ya que en la «psicología del indio se contemplan todos los vicios, inclusive el de la calumnia». Señala una serie de supuestas calumnias, del mismo tenor de todos los memoriales que hemos visto presentados en el contexto de la agitación, todos falsos según este pintoresco personaje local.

Aunque el debate sobre el destino de las posesiones de tipo colectivo y de la existencia de los agrupamientos campesinos corporados que se denominaron comunidades había empezado desde el inicio de la república, sólo en la época del segundo leguismo fue que se llegó a un definitivo reconocimiento y amparo oficial a sus posesiones y derechos. Luego de largos e inútiles debates, y cuando en distintas corrientes políticas se ventilaba lo que se llamaba la cuestión indígena, se inició el proceso de «reconocimientos».

La Constitución de 1920 amparó esta idea, pero sólo se ejecutó cabalmente desde 1925, cuando se mandó hacer el padrón de comunidades con sus límites, población y bienes. En 1926 se reconocieron 59 comunidades, en 1927 fueron 54, en 1928 el número fue más elevado, llegando a 98, y en 1930 se tenían inscritas 321 comunidades.

En algunos lugares, donde los *ayllus* y parcialidades eran la forma fundamental de organización social de los campesinos (Puno, por ejemplo), durante este tiempo no se reconoció sino el 2-3% de las comunidades que actualmente existen, mientras que desde 1963 se inscribieron el 92%. En cambio, en la zona de los antiguos *canas*, particularmente en la parte alta que ahora es el escenario de nuestro análisis, la mayoría de las organizaciones, de distintas maneras, se presentaron con sus documentos y sus datos para ser oficialmente reconocidas. En Espinar, flamante provincia creada en medio del crecimiento de la arremetida mestiza por los recursos, fueron el grueso de las comunidades las que lograron reconocerse. En otras zonas de la antigua provincia de Canas, en cambio, ello no ocurrió. En Yanaoca, por ejemplo, y en los pueblos de origen *canchi*, enclavados en medio de las pequeñas propiedades agrícolas, los reconocimientos de comunidades datan de épocas posteriores.

Cabe pensar que la agitación campesina, la ideología comunalista en crecimiento y la lucha por la tierra fueron las causas de esta diferenciación de actitudes. Esto es probable, pues en agitaciones y conflictos posteriores, en Yanaoca o San Pedro por ejemplo, en medio de los conflictos los campesinos recurrían a esta herramienta legal para su defensa.

Sin embargo, la lucha por la tierra no debe ser la única razón. Ese factor, junto con la prédica ideológica y los acuerdos internos entre los grupos segmentados de una sociedad dividida por intereses externos, fueron el impulso definitivo. Como quiera que sea, las organizaciones sociales y económicas campesinas de la zona agitada por los conflictos y las alteraciones que ahora estudiamos, acudieron masivamente ante la nueva puerta abierta para ellos en su integración y defensa.

En los expedientes de reconocimiento, muchas veces los delegados campesinos, junto con sus datos básicos, reclamados por los funcionarios para empadronarlos, indicaban los nombres de los «usurpadores» de sus tierras, los odiados «gamonales» de la prédica proindígena. Tenemos casos en Coporaque, Langui y Layo, Pichigua y, por supuesto, Yauri. Algunos son más evidentes, como los casos de Langui, cuyas comunidades estaban enclavadas en terrenos fértiles y apreciados donde los particulares habían desarrollado la conducción privada y se formaron verdaderas haciendas. Ello corrobora la importancia que los conflictos previamente expuestos tuvieron para la coyuntura del reconocimiento.

En los trámites se puede ver, además, que las contradicciones continuaban. Como los gobernadores y subprefectos tenían que informar respecto a la exactitud de los datos dados por los delegados campesinos, se puede apreciar la posición que los mestizos tenían en este nuevo comparendo o medición de fuerzas.

Por ejemplo, el informe del gobernador de Langui fue muy extenso, justificando la legalidad de las compras de los mestizos a los campesinos propietarios por herencia de parcelas comunales. Para terminar ese informe afirmaba que habiendo exigido a los indios que residían en diferentes puntos «de lo que ellos han llamado comunidad» sus títulos, se había convencido «de que en realidad no existe comunidad según unos papeles que han presentado en la que consta que muchos indios abitan desde la región de Yanacucho hasta Quecra [y] ocupan sus estancias que les pertenecen a cada uno de estos 1 con sus límites conosidos».

Así, la agrupación de pequeños propietarios, en la que primaba la conducción individual, no podía ser comunidad, ni siquiera por «unos papeles» que como títulos presentaron los delegados campesinos. Esos títulos provenían de transcripciones de viejos documentos coloniales que las autoridades campesinas, depositarias de la tradición, habían guardado o que en distintas búsquedas por conflictos habían logrado conseguir de sus vecinos o propietarios privados, manteniendo la

generalidad del contenido pero también alterándolo muchas veces o «interpretándolo» de acuerdo con los intereses de las partes. Por eso, abundaba el gobernador Epifanio Miranda, lo que los indios llamaban comunidad se llamaba «parcialidad, que quiere decir una agrupación de individuos que antes obedecía a un solo envarado que hacía de autoridad entre ellos i servía de intermediario ante las autoridades del pueblo». De manera que eso no podía ser comunidad, y los acusados de usurpadores eran mestizos que sólo habían comprado algunos fundos de los indios que se los vendieron por distintos motivos. La Prefectura del Cusco respondió al subprefecto de Canas que el gobernador debía constreñirse a responder por la exactitud de los informes y evitar «apreciaciones de otro género».

Los indígenas campesinos tenían de alguna manera un apoyo en las autoridades departamentales, que bloquearon estos intentos de evitar reconocimientos. Pero con todo, en otros informes, en los que ya no aparecían las consideraciones acerca de la existencia o no de comunidades, las autoridades locales, luego de señalar la población y los bienes de los «comunitarios de las parcialidades», informaban que la mayoría de los territorios habían sido «comprados» por distintos mestizos. Alguna vez, incluso, señalaron que «dentro de los límites i mojones señalados en el presente informe aparecen vendidas casi la totalidad del Ayllu».

Los indios, que así se denomina generalmente a los campesinos en los informes de las autoridades mestizas, vivían «libremente» en esas tierras, «gozando de la libertad en sus casas» (pero que no eran suyas⁽¹⁾, según los informes de los funcionarios civiles locales). Por ejemplo, en Pichigua, cuando se reconoció la comunidad de Mamanoca, se evidenció que casi la totalidad de la parcialidad estaba ocupada por el fundo «Boston» de Héctor Tejada, el patrocinador de la nueva provincia de Espinar. Sin embargo, algunos gobernadores mestizos dejaron escrita la realidad de la vida campesina, señalando que los indios eran «explotados» y las comunidades «completamente despojadas», como lo hizo el gobernador de Pichigua, Eulogio Álvarez.

Luego de los reconocimientos, los conflictos continuaron incluso con mayor violencia en algunas partes. Por ejemplo en Langui, los mismos denunciados en el expediente de reconocimiento de varias comunidades figuraron en 1929 usurpando tierras y enfrentados con los indígenas, cometiendo, en el lenguaje indigenista de la época, «abusos incalificables». Cuando estos abusos fueron evidentes, como en este caso, los mestizos terminaron purgando prisión, pero ello no obstante, no perdían sus posiciones de fuerza y sus «secuaces», administradores y otros campesinos allegados seguían agrediendo a los comunitarios²³.

23 AHC Prefectura documentos sueltos

Tanto como los conflictos con agentes externos a los indígenas, identificados como *mistas* o mestizos, los problemas que se presentaron para el futuro de las comunidades tenían que ver con los conflictos internos. Como hemos visto, estos enfrentamientos eran normales en el desarrollo de la sociedad campesina en su proceso de conversión en campesinado nacional. En el momento de los reconocimientos no sólo ocurrieron fenómenos de reintegración e ideologización comunitaria, sino que también se manifestaron las tensiones cotidianas entre los componentes de estas agrupaciones.

El reconocimiento de comunidades implicó pues el encuentro entre la historia larga de estos campesinos y las ideas que de su historia y del mundo se hicieron frente a las demandas de su integración a nuevas formas estatales y de poder que se manifestaban en la década de 1920. En medio del violento enfrentamiento de castas en la lucha económica por los recursos, el acceso al reconocimiento, ganado en el debate político y en la práctica social y política de los campesinos, fue un punto de recuperación de posiciones campesinas. Pero esa recuperación no evitó que la lucha se mantuviera, al punto que luego se volvieron a manifestar cruentas batallas entre indios y mestizos y la lucha política continuó.

Lo cierto es que la fracción de clase dominada y diferenciada económica y étnicamente respondía en distintos planos a su dominación. Uno fue este de los reconocimientos, otro, la creación de un imaginario colectivo que se manifestó en el ritual y la expresión artística y en una «invención de tradiciones» o lectura campesina de la historia.

La comunidad campesina de Antaycama fue la expresión más importante de una federación de *ayllus* y parcialidades que mantuvieron una antigua integridad para su reconocimiento oficial durante la época leguista. Ellos lograron su inscripción en el registro oficial de comunidades en 1928. Es interesante notar que mientras otras comunidades presentaron títulos antiguos, coloniales normalmente, de las distintas visitas de tierras y particularmente de la de mediados del siglo XVII hecha por Domingo de Cabrera Lartaun, los campesinos de Antaycama tienen en su expediente de la dependencia estatal correspondiente y en sus papeles colectivos, como en la memoria oral, una extensa historia absolutamente original, que escapa a los patrones comunes de títulos coloniales que se pueden ubicar.

Las supuestas titulaciones coloniales que los campesinos presentaban no eran exactas ni mucho menos auténticas. Algunas eran verdaderas invenciones sobre un patrón conocido: en algunos casos, de un título auténtico se obtenía otro, de acuerdo con las tradiciones, en otros, de tantas transcripciones y en pleitos continuos, se alteraban los títulos originales. El caso de Antaycama fue la más clara expresión de estas alteraciones. No fue sólo una necesaria identificación colectiva, donde se pusiera en los documentos el nombre que la entidad tenía para ser

presentada ante el Estado, ello fue así al punto que su título no menciona una sola vez el nombre de la comunidad. El documento fue presentado en conjunto por las comunidades que se hicieron reconocer en el distrito de Pichigua, aunque Antaycama pertenecía a Yauri. Este escrito es una interpretación sincrética de la historia en el que se justificaba la posesión comunal de las tierras y se identificaba a todo el pueblo de los antiguos *canas* en su proceso de constitución como comunidades a través del tiempo. El documento guarda algunas de las formas de los expedientes coloniales, pero carece de sintaxis y es algunas veces incomprensible. Pareciera alguna vez una traducción de una narración quechua al castellano en la forma documental colonial. Adolece de tantas imperfecciones en sus posibles sucesivas transcripciones, que muchas veces pierde también la lógica.

El momento del reconocimiento fue un punto en el que los campesinos lograron efectivo apoyo en su lucha por la reproducción cultural y económica.

Pero eso no era suficiente, y el poder mestizo reaccionaría nuevamente con violencia. Ello ocurrió en otro de los anexos de nuestra comunidad de Antaycama. En 1921 fue Tocroyoc, una década después fue en Mollocagua, el morro donde los *canas* podían divisar toda su comarca, lugar sagrado donde volvió a derramarse la sangre campesina.

Desde entonces, el nivel de la lucha entre los bandos adquirió otras connotaciones. Los representantes indígenas estaban acreditados por el Patronato de la Raza y eran perseguidos para encarcelarlos, acusados ya como «comunistas». Eran los continuadores de las Comisiones que ante el Ministerio de Fomento logró reconocer Domingo Huarca, vinculados todos con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las escuelas particulares indígenas eran también objeto de la violencia del bando *misti*. Finalmente, en uso de la prédica ideológica con la que se desarrollaba el movimiento campesino, Gavino Condori y los personeros aducen ser «*descendientes del poderoso Tahuantinsuyo*» y no deben morir «*en la tierra que sus ancestros hicieron*»²⁴.

El hecho está registrado en la prensa política regional. En el primer número del periódico de la célula comunista cusqueña, *El Ayllu*, de febrero de 1932, figura la denuncia de incendios en Yauri y Pichigua, como venganza por los sucesos de Mollocagua. Los incendios eran seguidos de robos de ganado y enseres domésticos. La misma práctica de arrasamiento que hoy se utiliza para reprimir movimientos sediciosos en el campo era empleada por estas bandas armadas apoyadas por la Guardia Civil. Producto de los arrasamientos, se detenía a decenas de varones, pastores supuestamente implicados en la resistencia de Mollocagua, movilizados luego de la ejecución de uno de sus cabecillas.

24 AHC Prefectura, sueltos 13 de noviembre de 1931 «Denuncian crímenes abominables e impetran garantías y libertad de sus representados indígenas de Yauri»

Para liberarlos, las autoridades, también *mustis* locales, cobraban en dinero a los detenidos, convirtiéndose el momento violento de la política en la vieja prebenda del uso privado del poder público.

Luego del intento de resistencia campesina, los cuadros políticos del bando *musti* asediaron las posiciones campesinas con violencia y recuperaron la iniciativa. Era el momento de mayor fuerza económica y política de un personaje de quien ha tomado el nombre el distrito donde ocurrieron estos hechos, Héctor Tejada, que hizo de una parcialidad del viejo territorio Hatuncana una de las más grandes haciendas de la región. En 1917, como parlamentario, había logrado la formación de la provincia de Espinar. Los campesinos demandan con justicia que el distrito lleve el nombre de quien lo impulsó y personifica. Domingo Huarca.

Bruno Revesz

CATACAOS: UNA COMUNIDAD EN LA MODERNIDAD*

Para el gran profesor, quien —en la cumbre de su carrera— se da como objeto de trabajo la construcción de una gramática de las civilizaciones, como para el joven estudiante de Indiana o de Illinois que, a fin de cumplir con sus obligaciones de la semana consultará mañana en la *library* de su campus los artículos *ad-hoc* de una revista especializada en debates agrarios, podemos apostar sin mayor riesgo que las «comunidades campesinas del Perú» son un objeto frío, aséptico, a-problemático. Algunos rasgos empíricos bastan para justificar la existencia y dar la razón de ser de dichas instituciones («¿qué hay aquí y por qué?») un estatuto jurídico, raíces étnico-culturales precolombinas, un determinado territorio, actividades productivas ubicadas principalmente en el sector agrario, una población mayormente campesina, una organización social que combina sin mayor división del trabajo política acción colectiva y usufructo individual, etcétera

Pero en el Perú ilustrado, lector y heredero de López Albújar, de Castro Pozo, de Arguedas, de Basadre, de Macera y de Alberto Flores Galindo, donde la fuerza y la finura de las relaciones entre historiografía, política y literatura tejieron las telas de la significación, las «comunidades indígenas/campesinas» aparecen reiteradamente como uno de los grandes mitos del imaginario de los científicos sociales y de la movilización política. Como todo mito, es obviamente sometido a interpretaciones divergentes, que compiten entre ellas.

Conceptos en apariencia tan simples y articulados entre sí, como comunidad (en tanto que representación de intereses clasificables y variables en el tiempo), comuneros (en tanto que estatuto personal y colectivo) y participación comunal (en tanto que actividad medible),

* Agradecemos a Jose Aguedo del CIPCA que con gran gentileza preparo el esquema el mapa y el croquis que acompañan al presente texto

plantean serios problemas semánticos que traducen u opacan importantes desacuerdos epistemológicos e ideológicos

Algunos de ellos se originan en la especificidad de los enfoques y en la pluralidad de las herramientas de análisis vinculadas a la especialización disciplinaria y el desarrollo de las ciencias sociales. Privilegio dado a determinados tópicos económicos, sociales y culturales y también naturaleza de la caracterización de la relación de las comunidades con su entorno. Es legítimo y estimulante afirmar, como lo hacía Alberto Flores Galindo, que la comunidad campesina es «la institución más importante de la sociedad civil» y que, más allá de los espacios rurales, se prolonga a «las ciudades a través de las asociaciones de migrantes»¹. Resulta apasionante renovar nuestra imagen del orden andino a partir de la utilización del aparato conceptual introducido por Karl Polanyi: reciprocidad, economía redistributiva, ideal autárquico. Pero unas y otras temáticas no pertenecen automática o necesariamente a un mismo debate, lo que puede generar malos entendidos y evitar llegar a juicios comunes.

Sin embargo, y de manera más general, es justo reconocer que muchas de las polémicas y de los desencuentros derivan de la dimensión normativa (explícita o implícita) inherente a cierta manera de formular la cuestión comunal («¿estos mecanismos y reglas son buenas, para quiénes y por qué?»). Esta problemática es menos promisorio de lo que parece, porque su solución es muy fácil o porque no tiene solución.

De solución demasiado fácil, cuando se trata de establecer una ley general a partir de una relación entre forma comunal y un determinado efecto (eficiencia o racionalidad en la asignación y utilización de los recursos, explotación de la fuerza de trabajo, etcétera), por ejemplo, a partir de una teoría de la diferenciación (las sociedades son asimétricas y jerarquizadas) se puede afirmar de antemano que la comunidad como organización no opera en forma igualitaria y en beneficio del conjunto y de cada uno de los comuneros, sino en provecho particular de una elite campesina (caciques de hoy y de ayer, familias pudientes, productores con mayor dotación de recursos), mientras que la ideología comunitaria oculta las relaciones internas de explotación y de opresión. De la misma manera, se inducirá que las comunidades son subordinadas políticamente a elites regionales y económicamente a circuitos de acumulación que no controlan y de los cuales no se benefician.

No solucionable, cuando las calificaciones de las formas y de las prácticas de la vida comunal como «buenas» o «malas» no son enraizadas en el sentido que les dan los comuneros, sino decretadas a partir de las concepciones metafísicas del observador y del analista. El caso más

1 FLORES GALINDO, Alberto. *Tiempo de plagas*. Ediciones El Caballo Rojo. Lima 1988. p. 27

patético es el frente a frente de los que optan por la comunidad depositaria de una tradición sin la cual el Perú no podría constituirse como nación y de los que la denuncian como obstáculo al progreso. Para los primeros, estos ámbitos de resistencias campesinas, memorias colectivas, formas de autogobierno y de cooperación son expresión de lo andino y germen de un futuro diferente, reservas que hay que preservar y proteger de la agresión externa. Para los otros, la comunidad es una curiosidad de antiguo régimen, una anomalía que hay que eliminar a fin de convertir a los comuneros en individuos (libres de hipotecar sus tierras a fin de poder conseguir créditos de capitalización) cuya lealtad primordial sea dirigida hacia la sociedad mayor.

Poole ha insistido, recientemente, en el interés para un programa de investigación de tomar como eje la dimensión personal o flexible de la identidad comunal². Por supuesto, las nociones de táctica y de estrategia que propone, inspirándose en los trabajos de Michel de Certeau, no van a arreglar todos los problemas que hemos evocado. Sin embargo, una perspectiva que define las fronteras y la composición del grupo social «comunidad» a partir de las necesidades y deseos de las personas (del individuo) que lo componen es sin duda un punto de partida decisivo para superar los *impasses* a donde lleva la concepción de «una frontera, composición o constitución fija» prestada a la comunidad por una perspectiva exterior.

Aunque las reflexiones que siguen, orientadas a ubicar la nueva institucionalidad política de la Comunidad San Juan Bautista de Catacaos en Piura frente al mosaico cataquense, no se harán «desde la posición del individuo», me siento ampliamente de acuerdo con tal perspectiva de investigación que rechaza «fetichizar» un determinado «ideal empírico» en torno del cual habría progresión, regresión o transgresión.

Después de recordar cómo en este siglo y antes de la reforma agraria el comunero de Catacaos era percibido básicamente como un «pequeño agricultor no progresista», presentaré en una primera parte algunas referencias históricas y características ecológicas y ceremoniales transversales al territorio de Catacaos hasta este siglo. En segundo lugar, mostraré cómo la modernización agraria impuesta desde afuera fragmentó el espacio comunal. Por último, analizaré algunas de las decisiones estratégicas del nuevo gobierno comunal en las dos últimas décadas.

Los puntos destacados y que afectaron en determinado momento de una secuencia histórica las formas, la intensidad y la legitimidad de la identidad comunal confluyen en el presente de hoy. Sin embargo, ninguno de ellos da cuenta de la permanencia del hecho comunal.

2 POOLE, Deborah «Qorilazos abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cuzco)» en Alberto Flores Galindo editor *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias* 2ª edición Centro de Estudios Sociales Solidaridad/CONCYTEC Chiclayo 1988 p. 284.

cataquense a través de la transformación drástica de sus condiciones de existencia. Más bien, a lo largo de sus mutaciones y continuidades la comunidad de Catacaos se manifiesta como una capacidad de respuesta frente a la inestabilidad ambiental ecológica y política y como una forma de representar a sí misma y frente al exterior un *demos* dividido.

LA COMUNIDAD INVISIBLE

En 1935, siendo presidente de la Sociedad Nacional Agraria (SNA) Antenor Rizo Patrón, un comisionado suyo realizó un viaje de estudios sobre la pequeña agricultura en todos los valles productores de algodón de la costa peruana, que dio pie a una larga serie de artículos en el diario *La Prensa*. Se trataba de presionar al Supremo Gobierno para eliminar el impuesto fijo sobre la semilla y la fibra. El principal argumento del gremio de los hacendados exportadores al rechazar dicho gravamen era que la situación de desigualdad e injusticia, así creada, afectaba principalmente a los pequeños productores:

« tanto mas intensamente cuanto mas modesta es su condicion economica, aun cuando por esta misma razón de su modesta capacidad economica y cultural, no puedan darse cuenta por ejemplo de que por el quintal de algodón que producen recibieran mas de lo que reciben si el algodón y la semilla de algodón no estuviera tan excesivamente gravados »³

El recurso que presenta el presidente de la SNA al señor ministro de Hacienda en torno de sus reclamos contra las disposiciones tributarias que perjudican a la gran agricultura (cuya enorme capacidad económica y cultural le permitía darse cuenta de sus derechos), es fundamentado técnicamente sobre una base legal y cuantitativa. Pero cuando la SNA levanta en su defensa y frente a la opinión pública el estandarte de la masa de las pequeñas explotaciones agrícolas y del «pequeño labrador autónomo», son más bien privilegiados los recursos de la retórica.

«Son ellos que constituyen el lastre del barco del país, que mantiene serena y segura la nave de la nación, la que le permite soportar los vientos contrarios y las borrascas de la política y de las agitaciones sociales, manteniendo su curso fijo hacia el puerto de la felicidad y del engrandecimiento nacional »⁴

Se entiende que dentro de una visión de este tipo no hay mucho

3 SOCIEDAD NACIONAL AGRARIA «Como se produce el algodón en el Perú» en *La Prensa*, Lima 1936 XI

4 *Ibidem* XXIII

espacio para otra institución que no sea la «Sociedad» (Nacional Agraria) y su acción tutelar

De hecho, en su viaje a Piura el comisionado no comprobará la existencia de comunidades indígenas propiamente dichas y lo mencionará explícitamente. Las «comunidades» a las cuales se refiere, en Catacaos como en otros lugares de la costa, son comunidades de regantes, o sea juntas que toman su nombre del canal de construcción reciente por el cual riegan sus miembros. Sin embargo, si bien el estatuto de comunero (sus derechos) no es tomado directamente en consideración y si la comunidad como tal es literalmente invisible a los ojos de los lectores de *La Prensa*, son sus miembros quienes serán visitados, entrevistados y estudiados. Al lado de agricultores que producen «la mejor impresión» por la forma en que trabajan sus tierras, «por su esmero y limpieza, sobre todo en aquellos de mayores proporciones» se encuentra una pequeña agricultura «bastante atrasada», lo que se debe a que «los naturales son demasiado conservadores (), pues siembran mezclados todo género de plantas, viéndose la papaya al lado del algodón, el tamarindo con la caña brava, la yuca al lado del árbol frutal y el maíz con el algarrobo»

Los primeros abonan sus tierras con guano de islas, los segundos, con el «puño» del algarrobo constituido a partir de sus hojas desprendidas y caídas. La diferencia entre los dos sistemas de cultivos, el progresista y el conservador, tiene un parámetro étnico y parcialmente sexual

«Por regla general, las pequeñas propiedades de los indígenas están trabajadas bastante mal, encontrándose casi siempre al cuidado de las mujeres a las que se llaman “chinas”. En todo ello hay ranchitos muy rusticos y se tiene una variedad de sembríos, incluyendo árboles frutales y plantas de algodón en regular cantidad. Este algodón sigue siendo el “Pais”, y se puede ver plantas que tienen 8 o más años de edad. Con el producto obtenido, lo primero que hacen las “chinas” es tejer sus alforjas y otros tejidos necesarios para su uso personal, después, van al pueblo de Catacaos y cambian el sobrante por paja “toquilla” para tejer sombreros, habiendo una serie de negociantes que se dedican a este tráfico. Si queda algún remanente de algodón, lo venden a los compradores del pueblo»⁵

De la «china catacada» con sus collares, sortijas, aretes y un «cantar» pronunciado al hablar se señalará también que «todas visten faldas negras, según la tradición del lugar, el luto que aún guardan por la muerte del último inca». Por otra parte, la visita al vecino Sechura dará oportunidad para interesarse en la forma «curiosa» de organización de los fieles: las cofradías⁶

5 Ibidem p 203

6 Ibidem p 210

Tradicción, rasgos étnicos, propiedad inmemorial, dependencia del río, intercambios con otros sectores sociales, modos propios y en parte autónomos de organizar la reproducción de la vida cotidiana (producción material, hábitat, vestuario, ceremoniales religiosos) muchos elementos de la práctica comunal surgen y desbordan el hilo tenue del gravamen que integra en este momento el pueblo cataquense en las preocupaciones gremiales de los grandes productores y exportadores de fibra algodónera

Regresaremos más adelante sobre un fenómeno claramente percibido por el comisionado, pero indicado solamente en forma indirecta a sus lectores de *La Prensa*, por la atención y reconocimiento dado al destacado papel productivo de las «chinas» la dificultad o imposibilidad, en este período de expansión, del monocultivo comercial y de nuevos sistemas de riego, de asegurar la subsistencia familiar sobre la base de parcelas comunales exiguas y la articulación entre grande y pequeña agricultura por el alquiler de los braceros varones a las empresas capitalistas agrarias que desplazaron otra vez en el presente siglo a la propiedad y a la población comunal. Antes de reflexionar sobre esta época reciente, es necesario poner en relieve componentes de la existencia comunal. En primer lugar, la relación entre población, territorio y centralidad del río Piura, en segundo lugar, la organización ceremonial de la población cataquense en torno de sus cofradías juradas

EL VALLE COMUNAL

Hoy en día, la administración de aguas del Ministerio de Agricultura y los planes de desarrollo denominan «Bajo Piura» a la parte de la provincia de Piura conformada por once distritos que se extiende a lo largo del río desde la capital provincial, departamental y regional hacia el litoral pacífico. Sin embargo, nuestro comisionado de la SNA, al igual que los políticos y los antropólogos de hoy, distingue con cuidado el «valle de Catacaos» del «valle de Sechura», cada uno será el objeto de un estudio separado con su respectivo mapa. Reencontrará así en el terreno productivo y poblacional una de las huellas divisorias de las cuatro secciones de tierra delimitadas por una resolución toledana de 1578 en respuesta a solicitudes de los indios y de los pueblos de Colán, Catacaos, Sechura y Olmos presentadas ya en 1544 al virrey Blasco Núñez de Vela.

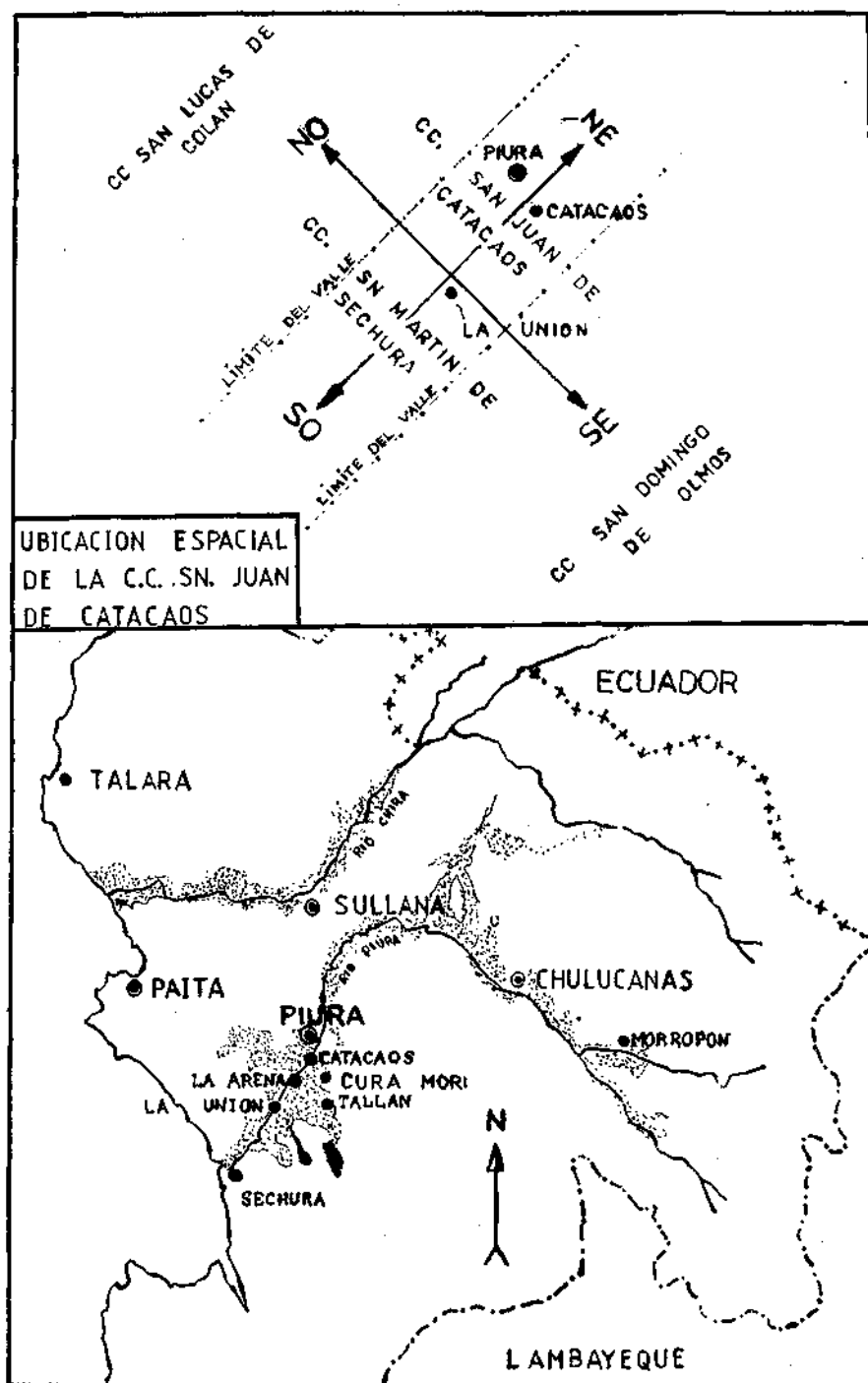
El reconocimiento virreinal de la «autonomía absoluta» con nombre propio de las comunidades de San Juan de Catacaos, San Martín de Sechura, San Lucas de Colán y Santo Domingo de Olmos no establecía linderos entre la propiedad española (haciendas y minas) y la propiedad indígena en estos territorios: se contenta con ordenar a los caciques, encomenderos y corregidores «oir a los indios antes de acceder a ninguna solicitud de tierras», a fin de no perjudicar sus derechos, los

de las encomiendas y los de la Corona. Por el contrario, dividía con gran precisión, mediante líneas rectas trazadas a lo largo de centenares de kilómetros a través del desierto y hasta las playas entre puntos y señales geográficas, los macroterritorios de las reducciones al interior de las cuales son asignados a residencia y al tributo, pudiendo hacer velar sus derechos, los respectivos indios. Catacaos al noreste y Sechura al suroeste conforman dos unidades contiguas con acceso al río Piura, ubicadas ambas entre Colán, al noroeste en dirección al Bajo Chira y Olmos, al sureste en dirección a Lambayeque (ver, en la página siguiente, mapa y esquemas de ubicación).

A diferencia de hoy, en que el principal eje de circulación para las poblaciones cataquense y sechurana es la pista asfaltada Piura-Sechura, muchos de los intercambios indígenas se hacían atravesando los desiertos hacia Colán y hacia Olmos. Todavía no estaba en la cercanía la ciudad de Piura, potencial fuente de asedio externo. Su cuarta y definitiva fundación se realizará en 1588 a proximidad de la represa India de Tacalá (destruida en el siglo XVIII), precisándose en el acta de fundación que la ciudad se establezca a dos leguas de distancia del pueblo de los indios (Catacaos), a fin de que no reciban molestias ni vejaciones.

Si bien las resoluciones virreinales de 1544 y 1578 indican el Tacalá o el Tajamar (hoy día Castilla), lugar donde se ensancha el cauce del río Piura permitiendo riegos y cultivos a orillas bajas, como límite noreste de Catacaos, ninguna precisión topográfica es mencionada en torno del cruce del río por la imaginaria línea limítrofe de Sechura y Catacaos. Tal hecho no tiene nada de asombroso: las orillas del río no eran lugar de tránsito, de litigios y de asentamientos, en particular, porque con las enormes avenidas de agua ocasionadas por el Fenómeno del Niño, el cauce del río se desplazaba con frecuencia, el río Piura es el río *lengash*, el río «loco» todo, salvo una referencia topográfica estable. Será un siglo más tarde, durante la composición de tierra en 1645 por Juan Dávalos de la Cuba Maldonado, que figurará en un acta administrativa la zona del actual lindero y frontera viva entre Catacaos y Sechura en tierras irrigadas y pobladas. Al mencionar las tierras sobiantes después de los repartimientos y compradas, a fin de satisfacer a los indios, por el bachiller Juan de Mori Alvarado, cura y vicario del pueblo de San Juan de Catacaos y comisionado del Tribunal del Santo Oficio, se precisa que se extienden «desde la boca de Tajamar y acequia principal de dicho Pueblo de Catacaos hasta el sitio y el paraje de «La Muñuela»». Hoy, La Muñuela es el sitio de una floreciente pequeña ciudad comercial llamada en forma voluntarista «La Unión», capital del distrito del mismo nombre, creado en 1927 cuya área norte es cataquense y sur la sechurana.

Con esta última acta se cierra el magro *corpus* de referencias coloniales que tres siglos más tarde serán invocadas y reivindicadas para



refundar la jurisdicción comunal sobre un territorio considerable (alrededor de 300,000 hectáreas), que no fue nunca poblado en toda su extensión, cuya mayor parte en la actualidad está eriaza y en el cual siempre hubo posesión de tierra y presencia de poblaciones no indígenas ni comuneras.

Independientemente de la permanencia del inmóvil mapeo de los escribanos en la pequeña red de memorias militantes, los aportes acumulados de la penetración del capital, de los avances técnicos y de grandes inversiones públicas, movilizadas en obras en torno del río que cruza el antiguo territorio, alteraron profundamente en el presente siglo las relaciones físicas, simbólicas y sociales del pueblo cataquense con la tierra y el agua del espacio comunal.

Hoy día el cauce del río está ostensiblemente separado de sus riberas por dos masivas y herméticas líneas de defensas empedradas destinadas a aislarlo, a domarlo y a proteger las tierras vecinas en los períodos de grandes avenidas de aguas, no obstante que en años excepcionales, como en 1983, su fuerza le permite romper y destruir diques, puentes, defensas y otras obras humanas en la búsqueda de su propio camino. En tiempo ordinario no tiene ahora relevancia para la agricultura que su lecho esté seco o no. La totalidad de riego se ejecuta por gravedad a partir de un sistema de canales encementados. Desde una pequeña represa de regulación ubicada a una legua del antiguo Tajamar se canalizan aguas que provienen de diferentes fuentes del propio río Piura cuando no escasean en la parte alta del valle, del río Quiroz utilizando desde 1955 obras construidas por el gobierno de Odría para alimentar el reservorio de la Colonización de San Lorenzo en otra zona del departamento, y más que todo de la represa de Poechos en el río Chira gracias a la interconexión de las dos cuencas realizada al final de los años 70.

En contraste con esta posibilidad de una agricultura estable y permanente a lo largo del año y a lo largo de los años, la economía indígena antes de la conquista, en el período colonial y en el primer siglo de la historia republicana era estrechamente condicionada por el carácter cíclico y estacional del acceso al agua. Tanto y más que las disposiciones de la Corona para limitar las extensiones de los conquistadores y proteger la propiedad indígena, la escasa e irregular disponibilidad de agua no sólo pluvial, sino también fluvial, fue un factor limitante a una mayor penetración española. A diferencia de otras zonas de la región, no se habría desarrollado o consolidado en Catacaos al final del período colonial un sistema de haciendas⁷.

Las grandes e irregulares variaciones climáticas que condicionaron durante siglos el acceso del agua y el desarrollo de las actividades agropecuarias en el ámbito cataquense son determinadas directamente

7 HELGUERO Joaquín de *Informe económico de Piura 1802*. Transcripción y presentación de Nadia Comero CIPCA/UNMSM Piura 1984.

por la amplitud del Fenómeno del Niño. Su principal ciclo tiene una duración variable, pero que gira, en promedio, alrededor de siete años. El calentamiento de las aguas del mar producido por la avanzada hacia el sur de la contracorriente del Niño que desplaza a las aguas frías de la corriente de Humboldt genera fuertes lluvias en la costa semidesértica, las que, por sí mismas, aseguran la reproducción de la vegetación del gran despoblado cataquense que se extiende en dirección de Olmos. Si bien pastos y otras plantas menores que reverdecen casi al instante desaparecerán progresivamente en los años siguientes, los bosques y en particular los de algarrobo presentes en todas partes crecerán y se mantendrán gracias a raíces profundas que aprovechan las aguas del subsuelo. Al mismo tiempo, lluvias más intensas que de costumbre en la sierra piurana desencadenan enormes avenidas de aguas que inundan las márgenes del río, favoreciendo la formación de pequeñas lagunas y dejando tierras húmedas en las cuales se sembraba algodón del País, árbol perenne que producirá hasta que el Niño siguiente permita su renovación. En los años sin Niño, sin lluvias en la costa, alternan en función de la pluviosidad en la sierra años secos y años con agua en el río será aprovechado por pequeñas acequias y permitirá la instalación de cultivos (frijoles, zapallos, maíz) en el cauce mismo.

Por fin, rompiendo toda armonía y toda capacidad de control, surgen a intervalos muchos más largos Niños extraordinarios, destructores, devastadores. En 1871, en 1925, en 1983 no es solamente la magnitud del caudal del río y la posibilidad de su desborde lo que está en juego, sino la violencia acumulativa de lluvias torrenciales que meses tras meses trastornan el relieve, develan en aparentes planicies quebradas olvidadas, derrumban paredes y casas de adobe, borran caminos, interrumpen actividades, mientras que las plagas abundan y la incertidumbre se instala.

La diferencia triádica entre años secos con el Niño débil o moderado, años lluviosos con el Niño fuerte y años excepcionalmente lluviosos con el Niño extraordinario, con su aparente gradación, es un recurso que el espíritu se da para conjurar amenazas y establecer regularidades en las cuales enmarcar observaciones o interpretaciones⁸. Pero en la existencia cotidiana del poblador y agricultor indígena son el exceso y la irregularidad lo que predomina: escasea o sobreabunda el agua. Esta irregularidad del exceso tuvo varias implicaciones y corolarios.

1. Existían estrategias diferenciadas de acceso a la tierra. Las tierras de pastos en el boscoso plano fluvial y en el «despoblado» adyacente eran de uso común, las tierras de humedad y de regadío eran usufrutuadas en forma individual (familiar). Lo usual era disponer de varias parcelas

8. EGUIGUREN Víctor «Las lluvias en Piura» en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* tomo 4 N° 7 8 y 9 Lima 1894.

que según las circunstancias climáticas se complementaban u ofrecían alternativas parcela en el río utilizable en los años en que tenía un caudal débil, potencialmente sumergible durante las grandes avenidas. Parcela a proximidad del cauce regable por pequeñas acequias cuando lo permitía el nivel de agua. El cambio de cauce del río podía inhabilitar dichas posesiones e implicar reubicaciones (ver, en la página siguiente, croquis de Catacaos).

2 La presencia recurrente de ciclos de baja producción ganadera y agraria obligaba a buscar los valores de uso requeridos (particularmente, en materia alimenticia, pescado, maíz para la chicha) con base en una división social del trabajo más allá del territorio cataquense. El intercambio mercantil simple se realizaba sea a través del intercambio directo del producto (oferta de fibra de algodón, producto no perecible, y de productos artesanales), sea con el dinero como intermediario.

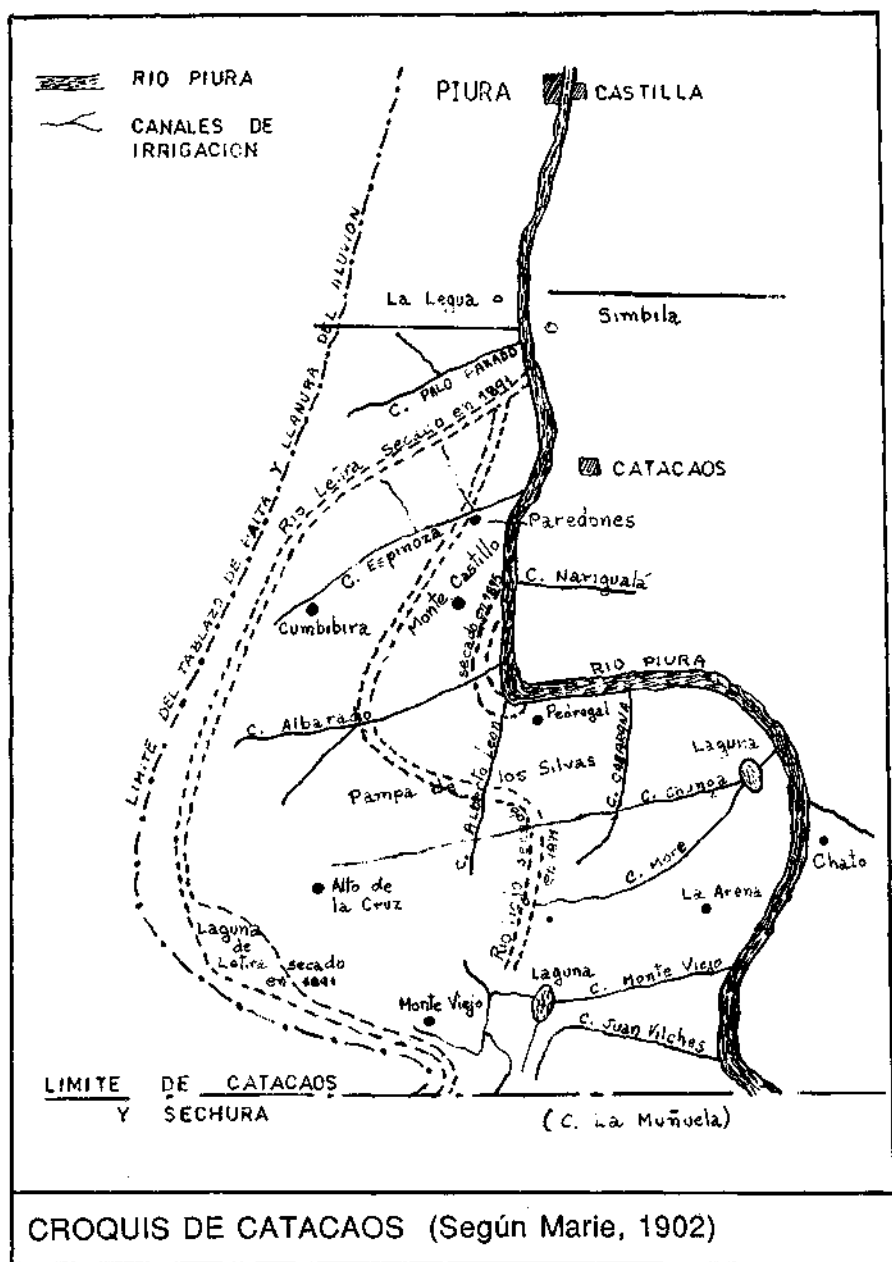
3 El desarrollo de las industrias artesanales, alfarería, tejidos, madera, curtiembres caprinas, paralelas o complementarias a las actividades agiopecuarias favoreció la aparición en la población cataquense de intermediarios comerciantes, pero no implicaba necesariamente la constitución de un cuerpo de artesanos especializados, distinto del comunero campesino. Más bien, como lo atestiguan tanto los libros de bautizo como los datos censales de 1876, era el campesino que frente al exterior aparecía como un artesano. Uno de los casos más documentados es el del tejido de sombreros de paja toquilla, cuya producción al final del siglo pasado se exportaba en su mayor parte vía Paíta hacia EE UU, Gran Bretaña, Alemania y Cuba.

«Hombres y mujeres, niños y ancianos, cuando no están ocupados en la agricultura, todos tejen sombreros por todas partes.

No hay en Catacaos centros industriales, como en Eten y otros lugares, donde los indios trabajen a jornal para un empresario, allí el operario es libre teje en su casa, por lo general durante la noche, que pasa en vela, no solo para aprovechar esas horas mas de trabajo, sino principalmente, porque la paja tiene flexibilidad y suavidad nocturnas de que carece bajo la pesada temperatura del día»⁹

4 Otra articulación fuerte con el exterior han sido los procesos de migración temporal en período seco, ya presentes al final del siglo XVIII, pero posiblemente muy anteriores. Hoy día todavía una parte significativa de los comuneros de más de cuarenta años han tenido reiteradas experiencias de «golondrinos» en el norte, a lo largo de la costa o en los países vecinos. Por supuesto, los desastres de los Niños extraordinarios impulsan también migraciones, tendencialmente de

9 LEGUÍA Y MARTÍNEZ Germán *Diccionario geográfico histórico estadístico del Departamento de Piura* volumen 1. Tipografía El Lucero Lima, 1914



Fuente: Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú, Nº 27 (Plancha 2).

carácter más definitivo, manteniéndose, sin embargo, relaciones con el medio de origen.

Diversidad cambiante de las actividades, movilidad espacial, relaciones con el exterior, diferenciación social y económica son el fruto de tácticas individuales. Por cierto, la comunidad como colectividad es la referencia ineludible cuando la defensa de las tierras étnicas usufructuadas por los individuos impone recurrir a la antigüedad y permanencia de los derechos comunes. Naturalmente, es también en su nombre que las autoridades arreglan sin publicidad y aparentemente sin gran dificultad los pequeños litigios entre indios¹⁰. Pero no es con base en una organización comunal de la producción y de su territorio que se integran sus miembros. Otra institución y vertiente de la identidad comunal parece haber sido el principal regulador de la reproducción étnica de los Catacaos y exponente de la afirmación de su unidad más allá de su diseminación y diferenciación: el complejo sistema de las cofradías juradas.

LA «DIÓCESIS» DE CATACAOS

Dirigiéndose en 1979 al arzobispo de Piura y Tumbes, Santiago Ancajima Coveñas, procurador del Santísimo; Baltazar Rivas Zapata, procurador del Santo Cristo; Eliseo Pacherre, procurador de San Juan Bautista de Catacaos y Jesús Fernández Ancajima, procurador de Las Ánimas, consideran necesario informarle sobre las actividades, costumbres y referencias históricas de las cofradías. Lo hacen con el debido respeto, pero también con la autoridad tranquila de los que cumplen un deber sagrado y gozan del reconocimiento social:

«Las cofradías juradas del Santísimo Sacramento del Santo Cristo, de San Lucas Bautista y la de Ánimas, que son los principales de la Diócesis de Catacaos, con nuestro acostumbrado respeto, nos permitimos dirigirnos a usted para informarle respecto de nuestras actividades religiosas que venimos observando desde tiempo inmemorial, que se remontan a los primeros días de la conquista, hasta nuestros días, recayendo en el elemento denominado indio, todo el peso de los trabajos, aportes de dinero y sacrificios, para atender los menesteres sagrados de nuestra iglesia, manteniendo la fe y doctrina cristiana con nuestras costumbres y mística heredada de nuestros antepasados...»

Tiempos nuevos en que los Catacaos han de preocuparse en capacitar a un pastor aparentemente poco instruido del grado y de la forma de organización de sus feligreses, de sus responsabilidades y obligaciones. De su lado, para defenderse del pecado de ignorancia el poblado podría replicar armado del derecho canónico que el templo de

10. DIEZ HURTADO, Alejandro: *Las comunidades indígenas del Bajo Piura: Catacaos y Sechura, siglo XIX*. CIPCA, Piura, 1992.

Catacaos no es una «Catedral» y que no hay ni hubo otra «Diócesis» que la de Trujillo en un primer tiempo y la de Piura ahora

Las funciones eclesiales de las doce cofradías de la parroquia de Catacaos son simples: celebrar la fiesta anual rindiendo culto a sus imágenes, custodiar al templo y dejar obra para mantenerlo o mejorarlo. Pero su composición y organización social —agrupación de linajes patrilineales que viven dispersos a lo largo y ancho de los distintos distritos de su territorio— son complejas, y las reglas de distribución de los cargos entre todos, muy estrictas¹¹

Las cofradías son conformadas cada una por catorce miembros: dos mayores y el procurador asistido de un secretario, quienes la dirigen, y diez mayordomos pertenecientes cada uno a una parcialidad distinta. Tanto en la procesión que acompaña a la imagen y en los «castillos» o banquetes que realizan, como en la disposición de sus asientos frente al altar, las cofradías son distribuidas en dos filas. La primera fila (o fila de la derecha, vista desde el altar) está integrada por los representantes de las parcialidades Menón, Mechato, Mécamo, Amotape y Pariñas. La segunda fila (la de la izquierda) agrupa las parcialidades de Narigualá, Muñuela, Mécache, Melón y Marcavel. El procurador y el secretario son sentados (o caminan) juntos a la cabeza de las dos filas. El primer mayor conduce la primera fila y el segundo mayor la otra. La tradición afirma que las cinco parcialidades de la primera fila son descendientes de la dinastía Tallán de Mec Non, y las cinco de la segunda fila de la dinastía Ñari Walác¹²

La rígida disposición física de los mayordomos en el espacio ceremonial remite a una distribución simbólica del territorio entre las parcialidades. Varios de los nombres de estas se refieren a localizaciones geográficas. Algunas, en Catacaos mismo, como Narigualá, antiguo santuario Tallán, otras, fuera del territorio comunal, tales como Marcavelica y Pariñas, ubicadas en la margen derecha del valle del Chira y de donde viene parte de la población cataquense. Sin embargo, hoy la pertenencia a una determinada parcialidad no corresponde a la ubicación geográfica de posesión de tierras o a una zona de hábitat específica. Como lo hemos señalado, la parcialidad cataquense es una agrupación de linajes patrilineales dispersos en los anexos y caseríos de la comunidad.

La totalidad de la población nativa está distribuida en función a sus apellidos paternos en las diez parcialidades. Los apellidos foráneos que no están empadronados en las parcialidades de Catacaos pueden «servir» en la parcialidad de los Marcaveles (o Marcavelicas). Cada año son renovados en su conjunto los 168 servidores del templo y cada uno de los mayordomos ha de «buscar su lugar», o sea, su reemplazo.

11 MARZAL, Manuel. *Estudios sobre religión campesina*. PUCP Lima 1977 p. 268.

12 CRUZ VILLEGAS, Jacobo. *Catacaos: Origen y evolución histórica de Catacaos*. CIPCA Piura 1982, pp. 49 y 487.

zante en el cargo dentro de su propia parcialidad. Para sufragar los gastos de la fiesta y la realización de los «castillos» y agasajos que están a su cargo, cada mayordomo también solicita contribución a los integrantes de su parcialidad.

Es importante resaltar que no se trata solamente de la solidaridad y obligación de los vecinos inmediatos. Los domingos, una comisión de mayordomos (la primera o la segunda fila, según su turno, y con su respectivo mayor) sale con su caballería a visitar los caseríos del campo con su imagen. El Olimpo de Catacaos es poblado de muchos santos, y son santos ambulantes.

Recapitulamos: si bien los nombres de las parcialidades tienen referencias topográficas adentro y afuera del territorio que aluden a *ayllus* prechimus, la pertenencia a una determinada parcialidad no corresponde ahora (y desde la colonia) a ninguna ubicación geográfica concreta. La centralidad de la cofradía en la cual todos pueden «servir» en forma rotativa y ritualizada representa, y organizó durante siglos, un espacio social y étnico en el cual cada uno tiene su lugar cualquiera que sea su origen, su estatuto, su riqueza o su profesión.

A pesar de la reproducción precaria del sistema de cofradías y de la publicidad creciente y turística de la Semana Santa de Catacaos, en la cual participan todas las cofradías, lo principal de la integración de la vida y de la expresión religiosa se hace más ahora a nivel de los anexos de la comunidad distribuidos a lo largo del valle y sobre la base de otra forma de organización «las sociedades». Organizan fiestas, procesiones y banquetes en forma similar a las cofradías y veneran en parte las mismas imágenes, aunque otras como la del Señor de los Milagros vayan adquiriendo cada vez mayor relevancia. Sin embargo, son asociaciones de otra naturaleza. Incluyen a varones y mujeres y tienen un número ilimitado de miembros. Integran a sectores de la población y no al conjunto.

No obstante, sea a nivel de anexo o a nivel del conjunto la identidad comunal incluye una dimensión religiosa. Significativas, en este sentido, son las declaraciones del vicepresidente de la muy clasista Confederación Campesina del Perú, originario del anexo Cucungará en el distrito de Cura Mori:

«En varias zonas se han defendido de las agresiones en base a los pueblos de la Comunidad, en base a sus anexos que son ahora cincuenta y tres. «Anexo de Cucungara de la Patrona de la Virgen Santísima del Carmen». El campesino no sólo defendía su tierra sino defendía la de su Comunidad, la de su patrona, porque en Cucungara la Patrona es la Virgen. Estas vinculaciones con la Iglesia se dan en toda la Comunidad cuando se implanta la religión católica: los cataquenses asumen esta religión, pero defendiendo su parcialidad. Porque, acá hay parcialidades en el interior de la Comunidad que obedecen a la creación de Catacaos: yo por ejemplo, soy de la parcialidad

Narihuala Cuando a mi tenga que sustituirme un mayordomo tengo que buscarme a uno que sea de mi propia parcialidad () cuando la Cofradia salia a recolectar fondos o alimentos para celebrar la fiesta, la gente le daba, de acuerdo a su parcialidad Decian "Yo como soy Menon le voy a dar a mi Mayordomo Menon, aquí estan estas gallinitas" »¹³

No hay que subestimar el papel de los rituales religiosos de Catacaos como escuela de disciplina, de participación comunitaria y comunal, de solidaridad y de reciprocidad Son pocos, a suponer que existen, los domingos en los que circulando por los caminos del Bajo Piura uno no tropezará con una procesión, su imagen, su banda de músicos y una multitud de jóvenes Todo eso significa gastos importantes sufragados por el alférez, el devoto o el obligante, a fin de costear la banda, el arco, el alumbrado, los cohetes y la comida en que todos son invitados Estos banquetes rituales no son reservados a las cofradías y a las sociedades Acompañan la celebración de todos los eventos de la vida bautismo, matrimonio, sepelio Para esta multitud de fiestas se cria a los animales, se reserva el arroz, se prepara la chicha La «religión» de Catacaos, vivida por los herederos de las parcialidades como una intimidad propia en la cual se compenctran deseos y compromisos sagrados, es al mismo tiempo un formidable sistema de seguro y de redistribución alimenticia entre miembros de un mismo caserío

Es cierto, por lo tanto, como sugiere el texto de Quintana que acabamos de citar, que la religión de Catacaos, afirmación autóctona y autónoma, es parte del espíritu comunero Sin embargo, no es menos cierto que el sistema de cofradías, a pesar de su prestigio, de su autoridad moral y de su poder de integración social, no tenía la menor capacidad de respuesta frente a la fulminante apropiación de las tierras étnicas por las haciendas capitalistas en la primera mitad del presente siglo

DESPOJO DE TIERRAS Y REFORMA AGRARIA

Hasta la segunda parte del siglo XIX el algodón País era un componente, entre otros, de una economía campesina La apertura de un mercado dinámico en Inglaterra y Europa y la instalación subsecuente en Piura de casas comerciales, de fuentes de financiación y la introducción de maquinaria para el bombo y el desmote (separación mecánica de la pepa y de la fibra de algodón) impulsaron rapidamente un proceso de agrarización, o sea, la explotación de fundos en torno del monocultivo algodnero Este proceso de formación de la nueva mediana y gran agricultura se realizará en dos fases En un primer tiempo, la

13 QUINTANA LITANO Marcial «Fundamentar una perspectiva historica» en Bruno Revesz editor *Educacion asesoria y organizaciones populares* CIPCA/DESCO Lima Piura 1985 p 94

apropiación de tierras puestas en uso a partir de una extensión de la capacidad de riego. Posteriormente, la tecnificación del método de cultivo que condujo a partir de los años 30 a eliminar el algodón Pais, cultivo permanente que ponía trabas al control de plagas exigido por las nuevas variedades híbridas importadas de periodo vegetativo corto y de siembra anual¹⁴.

Para disponer de algodón sobre una base regular y no depender de las lluvias o de las inundaciones de los Niños fuertes era necesario cambiar las condiciones materiales de producción y regar tierras menos vulnerables y menos dispersas que las cultivadas en las orillas o en el cauce del río. En pocos años se abrieron —principalmente en la margen derecha— una decena de canales perpendiculares al río. Dos tipos de inversiones eran requeridas. En primer lugar, la construcción del canal propiamente dicho, cuya toma de agua en el río había de ser defendida de las crecientes por altas y sólidas compuertas. En segundo lugar, potentes bombas Diesel en el fundo mismo para elevar el agua, puesto que el nivel del canal era de dos o más metros debajo del nivel del suelo. Quien controlaba la compuerta y quien poseía el motor controlaba el uso del agua y la valorización de la tierra.

Las tierras concentradas eran adquiridas de varias formas: algunas de ellas (eriazas) eran consideradas de nadie, otras, usufrutuadas en forma individual (familiar), eran compradas a bajos precios —generalmente a través de intermediarios— a sus pequeños poseedores indígenas, otras eran obtenidas por el sistema de «permutas»: se intercambiaba tierras con el poseedor reubicándolo en los linderos de la hacienda, método que propició muchos despojos.

«Engañaron a nuestros padres sabiendo decir prestatarios de un compromiso de llevar de un sitio a otro sitio la tierra, y con un dicho de darnos agua y maquinaria para regar nuestras tierras que quedaban de nosotros. La permuta vino así: permutaron nuestros padres bajo el engaño de que los iban a dar una dotación más de lo que permutaban. Les prometían tres cuadras, pase de agua y les hacían firmar las escrituras. Pero no cumplieron sus palabras los patrones, y así quedamos con estas tierras pequeñas, en potreros. Cuando pensaron, nuestros padres, en regresar a sus tierras, ya no pudieron, los anularon, porque el papel ya está hecho ante el patrón.»¹⁵

Ironía cruel de la historia. Durante siglos, la escasa e irregular disponibilidad del agua para sostener una agricultura permanente había limitado la penetración española y la formación de una gran propiedad terrateniente. Fracturando el paisaje físico y el denso tejido de las prácticas cotidianas, nuevos tiempos se inician. Esta vez, la escasez de agua (su control monopolizado por manos y capitales privados) será

14. Revész Bruno. *Agro y campesinado*. CIPCA Piura 1989 pp. 33-57.

15. CIPCA. *Historia campesina por campesinos. Bajo Piura 2*. CIPCA Piura 1987 pp. 41-43.

la herramienta de la desposesión de las pequeñas propiedades indígenas. Una parte de los cataquenses se quedará definitivamente sin tierras, en muchos casos, los que conservan parte de ellas tendrán que instalarse en zonas marginales con menos posibilidades de producción. Reordenamiento espacial de la propiedad, la expansión de la hacienda va estrechando a la población comunera en extensiones cada vez menores.

Como lo consigna en su diccionario el erudito prefecto y futuro ministro Germán Leguía y Martínez, el agricultor progresista es la figura emblemática de la nueva conquista espacial y de la ruptura de los tiempos entre un antes y un después que separa el cielo de la tierra:

«Desde el año referido (1891) hasta la fecha, ya no se han limitado los agricultores a esperar las aguas del cielo, sino que se han dedicado a aprovechar las que corren por la superficie de la tierra, y todos los que pudieron disponer de algún capital, consagrandose a la apertura de canales de riego a fin de hacer permanentemente productivas las magnificas tierras del valle, excepcionalmente productivas»¹⁶

Para la conciencia comunera, el nuevo agricultor —encarnación de la fuerza del progreso— aparece bajo la figura del patrón. Un individuo armado con la fuerza de la ley y la fuerza del dinero tiene el poder de mandar a otros individuos. A sus órdenes, escuadras de empleados, de capataces y de peones quitaban terreno, imponiendo permutas, practicando extorsiones comerciales, adulterando linderos con falsas escrituras o haciendo correr los cercos nocturnamente, cortando el agua. Agresiones de un individuo contra otros individuos. Desprovistos de instancias de defensa colectiva, los comuneros hicieron frente a la masividad del despojo multiplicando las tácticas individuales. Aprovechar por migajas las nuevas disponibilidades de agua, conservar en la memoria familiar la ubicación de las tierras perdidas, cuidar a su manera las plantas y los animales que les dan de vivir, confiar a la «china catacada» el cuidado de su chacra, mientras el varón alquila sus brazos a la nueva agricultura o, al contrario, dejar a sus hijas apañar la cosecha del patrón, tejer de noche sombreros de paja, venderlos en el alba en la calle Comercio, recrear en los nuevos caseríos transferidos en el límite con el desierto la promesa y la solidaridad de los compromisos religiosos, migrar, dividir entre sus hijos sin trabajo sus pequeñas parcelas, rezar sus ánimas en el cielo, al igual que sus antepasados compartir con los suyos la palabra y el sabor autóctono de la chicha de jora.

Existe, sin embargo, un caso notorio en que el asedio externo y la voluntad de poder del conquistador de agua y tierras desencadenaron

16 LEGUÍA Y MARTÍNEZ German *Diccionario geográfico* ob. cit. p. 94

grandes olas de reacciones colectivas. Movilizaciones multitudinarias de la población cataquense, confrontaciones violentas con los aparatos estatales de represión y acciones legales en contra de los proyectos de la compañía Irrigadora de Piura Ltda. de la familia Hilbck, hicieron aparecer a la comunidad como única instancia de defensa de los derechos de los comuneros y abrieron el camino de su representación institucional, culminando con su reconocimiento legal en 1940 y reorganizándose sobre nuevas bases a partir de la reforma agraria de 1969.

El nuevo proyecto de irrigación ubicado en la margen izquierda del río, a proximidad de la ciudad de Catacaos, tenía diferencias significativas con las obras ya realizadas en la margen derecha. Allí, una serie de canales perpendiculares al cauce irrigaban cada uno algunos centenares de hectáreas, las de los fundos de los agricultores «vecinos de Catacaos» y —aunque con restricciones obvias— las de las pequeñas propiedades de los «naturales de Catacaos». Esta vez, la concesión otorgada en 1905 a la irrigadora, con base en la Ley de Aguas de 1883, autorizaba a una empresa percibida como extranjera (en manos de inmigrantes alemanes) el derecho de construir a su gusto un canal destinado a regar 3.000 hectáreas de tierras llamadas «eriazas» con las aguas «sobrantes» del río.

El proyecto era doblemente amenazante. Por un lado, el carácter «colosal» del canal y el hecho de que su gigantesca bocatoma sea ubicada entre Piura y Catacaos (esto es, antes del sistema de acequias y canales ya existentes) ponía en peligro durante los períodos de bajo estiaje los derechos de agua de los vecinos y naturales de Catacaos. Por otra parte —punto decisivo—, el nuevo canal proyectado, concebido y construido sin negociación o acuerdo con los propietarios y posesionarios de los terrenos que cruzaba, atravesaba paralelamente al río la mayor parte de la franja de tierras compradas en 1645 por el cura Mori para sus indios. Esta vez no se trataba sólo de la reivindicación de derechos inmemoriales sobre el conjunto del territorio étnico, sino de derechos históricos muy concretos sobre determinados terrenos y respaldados por un acta de compra-venta.

Uno de los enfrentamientos más violentos, cuyo recuerdo permanece todavía vivo, se produjo en 1918 cuando peones de don Emilio Hilbck asesinaron a los hermanos David y Nicolás Sullón Poicón en represalia por la destrucción nocturna de cercos de alambres por un grupo de mujeres dirigidas por las comuneras Micaela Yarlequé Poicón y Aurora Sullón¹⁷. El pueblo de Catacaos se sublevó, siendo víctimas de su furor dos empleados de la compañía irrigadora. Sus cadáveres quemados con baños de kerosene fueron arrastrados por las calles. Naturalmente, a petición de la compañía, los dirigentes de la flamante

17 CRUZ VILLEGAS Jacobo *Catacaos* ob. cit., pp. 457-489.

Sociedad Defensora de la Comunidad de Catacaos, fundada en 1914, fueron de inmediato encarcelados

Más tarde, en los períodos democráticos de Bustamante y Rivero y de Belaúnde, en 1946 y en 1963, en 1964 y en 1968, dirigencias de la comunidad demostraron su capacidad de convocar y organizar grandes invasiones reivindicatorias de las tierras comunales apropiadas por la compañía irrigadora y en las cuales participaron millares de comuneros de la ciudad de Catacaos, de los caseríos de la margen izquierda y de la zona del Tallán, limítrofe con Sechura e importante reducto comunal¹⁸

Sin embargo, estas movilizaciones y tomas de tierras, rápidamente reprimidas por el gobierno y la tropa, no lograron cambiar la distribución bimodal de la tierra. De un lado, grandes fundos de haciendas, con un sistema coherente de canales secundarios y de drenes, que ocupan más de la mitad del área cultivada. Del otro, las tierras campesinas en manos de los comuneros, fraccionadas en millares de minifundios. Al contrario, en lo económico, haciendas capitalistas y pequeña agricultura eran dos universos estrechamente articulados, puesto que una parte importante de la reproducción de la fuerza de trabajo de las familias comuneras era asegurada por el asalariamiento temporal en la hacienda. Las actividades de las grandes empresas agrarias eran de carácter estacional en torno de la campaña de algodón (enero-setiembre) correspondiente al período de avenidas del río (enero-junio), mantenían un grupo reducido de trabajadores permanentes, principalmente ingenieros, empleados, contadores, jefes de campo y capataces, mecánicos de la maestranza encargados del mantenimiento de los tractores y de las bombas, etcétera, el grueso de la mano de obra para el deshierbo y otras tareas, y más que todo para la paja, era conformado por trabajadores eventuales.

En el caso de un grupo empresarial, como el de Calixto Romero y Cía, dueño en Catacaos de las haciendas San Miguel y Cumbibira (16,764 Ha de extensión, de las cuales 2,052 Ha cultivadas bajo riego)¹⁹, la articulación con la fuerza de trabajo y la producción comuna era más sofisticada. Calixto Romero, inmigrante español, inició sus actividades y su proceso de capitalización en el comercio y exportación de sombreros de paja. En 1908 instaló en Catacaos una planta de desmote que le permitió entrar en la exportación de la fibra y en 1926 construye en el caserío San Jacinto-La Legua su planta de aceite, transformando así la materia prima (pepitas de algodón) en producto final. Sus tierras no las compuso, él mismo, a partir de la pequeña propiedad indígena, las compró «libres de polvo y paja» y a bajo precio a hacendados quebrados que él había habilitado financieramente

18 Ibidem pp 586-591

19 BERNEX Nicole y REVESZ Bruno. *Atlas regional de Piura*. CIPCA/PUCP Piura Lima 1988 pp 42-43

y con los cuales tenía garantía hipotecaria²⁰ Romero (sus administradores) hacía la ley en sus haciendas y acopiaba y compraba la mayor parte del algodón comunero

A pesar del desarrollo de la agrarización de las tierras comunales, el trabajo agrícola como parcelero o como asalariado permanente o eventual se vuelve cada vez más insuficiente para ocupar a los hijos de los comuneros, aun cuando no migran y siguen residiendo en los caseríos, han de buscar empleos temporales en otros sectores (construcción en Piura, empresas pesqueras en Sechura, guardianes, chóferes) Por otra parte, el triunfo del monocultivo algodónero obliga a la población comunera a adquirir la mayor parte de su alimentación por la intermediación comercial urbana En la ciudad de Catacaos y en las dos capitales distritales (La Arena y La Unión) ubicadas en la carretera asfaltada Piura-Sechura los procesos de diferenciación son cada vez más marcados Estas aglomeraciones urbanas son ahora la sede de empresas de transporte, de filiales bancarias, de casas comerciales, de colegios, de puestos policiales, de servicios hospitalarios, se instalan grifos, farmacias, talleres de mecánica

Comunera o no, una gran parte de la población cataquense trabaja ahora en ocupaciones no agrícolas abogados, empleados, albañiles, sastres, chóferes, comerciantes, maestros, enfermeras, obreros de las fábricas, joyeros y otras artesanías especializadas

La reforma agraria no afectó significativamente las tendencias de diferenciación entre lo rural y lo urbano y el incremento del desempleo, pero sí alteró bastante el ordenamiento social y político del ámbito rural cataquense al expropiar casi la totalidad de las tierras de los hacendados y al adjudicarlas en favor de la comunidad El 24 de junio de 1973 se firmó en Catacaos, entre la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural y la comunidad campesina «San Juan Bautista de Catacaos», el contrato que adjudicaba a esta última un total de 10,272 Ha con sus plantaciones, sus construcciones, sus instalaciones, su maquinaria (137 tractores, algunos de ellos de oruga, 152 grupos electrógenos y motores para bomba, 108 bombas) y su ganado El contrato precisaba que el total era transferido en uso a favor de las nuevas cooperativas comunales con personería jurídica propia, constituidas por agrupación de los fundos de las exhaciendas

En los cuatro años transcurridos entre la promulgación del decreto ley 17716 de reforma agraria (1969) y el contrato de adjudicación de 1973, el enemigo que combatió la dirigencia de la comunidad no era el gamonal, sino el gobierno militar Si bien las haciendas intentaron que se postergue la declaratoria de Piura como zona de reforma agraria a fin de acogerse a los beneficios de la parcelación por iniciativa

20 REANO German y VÁSQUEZ Enrique *El grupo Romero Del algodón a la banca* CIUP/CIPCA Lima Piura 1988 p 51

privada, el decreto supremo N° 210-69-AG del 18 de octubre de 1969, que declaró al departamento de Piura como primera zona de reforma agraria, cortó esta esperanza. Un año después, el grupo Romero había entregado sus fundos a sus trabajadores, sin reclamo y renunciando al mínimo inafectable de 150 Ha que le correspondía²¹. Las dificultades no vinieron de este lado.

El antagonismo fue entre las expectativas de repartición de tierras de los pequeños comuneros y eventuales y la orientación resueltamente clasista y autónoma de la dirigencia comunal, por un lado, y el mandato político, los criterios técnicos y el método verticalista de los funcionarios de Agricultura y del SINAMOS, por el otro. Aun después de la firma pública del contrato de adjudicación de las tierras a la comunidad, la posición de esta (y de sus asesores políticos) era que

«aparentemente, no es sostenible *—per se—* la propuesta de consolidación de un pequeño grupo privilegiado (los cooperativistas) al interior de la Comunidad. Para entenderla, hay que escarbar en la línea tradicional, aquella que reclama los mayores niveles de productividad (pues hay que dividir entre un número menor de trabajadores), los mayores niveles de ingreso per capita, y de allí las posibilidades concretas de un grupo habilitado como centro de consumo adelantado al crecimiento industrial. No es esta, pues, la línea de justicia social en el campo»²².

Mientras tanto, el objetivo de los técnicos del Ministerio de Agricultura y del SINAMOS no era la solución del problema de la tierra para todos ni la implementación de un comunismo agrario, sino hacer viable la institucionalización de la estructura productiva y de la división del trabajo de las haciendas adjudicadas²³. Fueron años de intensa tensión intracomunal en que se vivió una gran división entre la comunidad y los comuneros calificados como socios de las cooperativas, que se prolongaba a nivel de caserío, dividiendo a comuneros cooperativistas y comuneros independientes. Sin embargo, tal división logró superarse poco a poco. Como lo recuerda un exdirigente

«Al meternos nueve empresas comunales crearon nueve personerías jurídicas al interior de nuestra Comunidad con el claro propósito de dividirnos, lo que no lograron.

Nosotros hicimos una lucha, una lucha más difícil, porque teníamos que explicar, hasta peleando con nuestros hermanos cooperativistas, que lo que nos estaban haciendo era un contrabando para hacernos pelear y lo que

21 Ibidem p. 96

22 COMUNIDAD CAMPESINA DE CATACAOS «Plan de trabajo de la comunidad campesina San Juan Bautista de Catacaos» Piura 1973 (Mimeo)

23 REVESZ Bruno «Vingt ans après la réforme de la périphérie agricole. Les impuissances de l'état Peruvien» en *Revue Française de Science Politique*, volumen 41 N° 6 Paris diciembre de 1991 pp. 803-831

nosotros queríamos era la unidad de la Comunidad. Por eso decimos que estos señores fracasaron en su proyecto de dividirnos, porque nosotros no solo estamos ligados por la tierra. En un pueblo estamos los apellidos que son oriundos, en una asociación de padres de familia estamos los cooperativistas y los no cooperativistas, en una Hermandad estamos todos, en una Sociedad igual, o sea que esta Comunidad de Catacaos es un todo, es una organización sólida que por más que los enemigos quieran dividirla, hasta ahora no han podido y esto porque sus raíces tienen rastros históricos»²⁴

Si de 1969 a 1972 la dirigencia de la comunidad se había dedicado a movilizar a la masa de los pequeños comuneros contra el modelo de adjudicación de tierras, de 1973 a 1978 el principal esfuerzo estuvo dirigido a desarrollar su alternativa autónoma frente a la reforma agraria: la constitución de sus unidades comunales de producción (UCP). Las UCP son, simultáneamente, una modalidad de acceso a la tierra para los eventuales, una organización del trabajo y un proceso de ampliación de la frontera agraria.

Al inicio, las UCP eran concebidas en un marco colectivista estricto y orientadas en una perspectiva «anticapitalista» y «antigamonalista». Como lo recalca el Plan de Trabajo de la Comunidad:

«los comuneros trabajadores se precian mucho que en estas organizaciones no se da la intervención de ningún técnico. Cuando en las asambleas algún comunero desliza la posibilidad de hacer tal o cual labor conforme lo hacían «los Romero o los Balarezo» es duramente criticado. Se trata de destruir con nuevas ideas y realizaciones la organización social del gamonalismo»

Sin embargo, poco a poco el modelo se ha flexibilizado, combinando ahora las ventajas de la gestión asociativa con las ventajas del trabajo y aprovechamiento familiar²⁵.

Las primeras UCP se formaron en febrero de 1968 a partir de las tierras recuperadas por acción comunal a la compañía irrigadora. Otras fueron constituidas con pequeños predios originalmente asignados al uso de cooperativas comunales, a los cuales los trabajadores estables y eventuales calificados de estos fundos acordaron no asociarse. Sin embargo, la mayor parte de las UCP son el resultado de un desarrollo físico —por acción concertada de sus miembros— de tierras eriazas en el valle y en los médanos del desierto, aprovechando las nuevas posibilidades de riego abiertas por la puesta en servicio de la represa de Poechos. Las UCP cultivan ahora alrededor de 3,000 Ha, o sea, cerca de la mitad del área total repartida entre los poseedores de las pequeñas parcelas (los que hasta la reforma agraria eran los «verda-

24 QUINTANA LITANO Marcial «Fundamentar una perspectiva histórica» ob. cit. p. 20

25 CASTILLO Marlene y otros «Tierra y agua» Documento de trabajo N° 1 CIPCA/CCSIBC, Piura 1991 p. 11

deros» comuneros), convirtiéndose así en una alternativa al modelo cooperativista impuesto por el Estado (ahora en descomposición) y al minifundismo creciente

Concluido el proceso de reforma agraria es posible levantar un primer balance del cambio estructural en la relación comunidad-comunero-tierra comunal

Los comuneros «históricos», marginados por la reforma, son la población mayoritaria en el campo. Sus 7,000 parcelas (minifundios) ocupan apenas la tercera parte del área cultivada bajo riego (ver cuadro 1), renuevan cada año su boleta de posesión en la central comunal. Para ellos, su «comuna» es el principal paraguas para protegerse de lo arbitrario y de lo imprevisto.

En segundo lugar, los comuneros «por adjudicación» ocupan en forma centralizada la mitad de la tierra cultivada. Extrabajadores permanentes de las haciendas y trabajadores eventuales calificados por la reforma representan en conjunto una cuarta parte de los comuneros (jefes de familia) trabajadores de la tierra. Las relaciones personales de los cooperativistas con la central comunal son poco frecuentes. Predominan las relaciones bilaterales entre la dirigencia de la comunidad y cada una de las cooperativas. A partir de 1978, estas relaciones pasan al registro de la coexistencia pacífica con fases intermitentes de cooperación activa. La situación explosiva producida por el incremento del desempleo de la juventud eventual en un contexto de acceso

Cuadro 1
Tenencia de la tierra en la comunidad de Catacaos

Tipo de unidad	Nº de unidades	%	Superficie (Ha) ¹	%	Promedio por unidad (Ha)	Nº de poses y socios	Tamaño per capita (Ha)
Prod. ind.	7,040	98.27	6,781.06	32.05	0.96	7,040	0.96
UCP	115	1.61	3,300.00	15.60	28.70	2,018 ²	1.64
Cooperativas	9	0.13	11,074.00 ³	52.35	1,230.44	2,500 ⁴	4.43
Total	7,164	100.00	21,155.06	100.00	2.95	11,558	1.83

1. Área cultivada bajo riego al año 1980

2. No incluye los 985 socios de las UCP errazas²⁶

3. Incluye el área de las tres pequeñas cooperativas de integración parcelaria anterior a la reforma agraria

4. Estimado

Fuente: HAKIN VIAL, Guillermo. *Distribución de las tierras en el Bajo Piura*. CIPCA, Piura, 1981, p. 24.

desigual a la tierra y el hecho de que la comunidad detente ahora los títulos de propiedad de las tierras adjudicadas incitan a las cooperativas a la prudencia y a la conciliación. Asimismo, tal situación autoriza a la dirigencia de la comunidad para intervenir en las asambleas de cooperativistas, proponer criterios de calificación para reemplazar a socios fallecidos o concertar proyectos con sus dirigentes, sin lograr sin embargo el cobro por la comunidad del porcentaje de excedente empresarial previsto en el contrato de adjudicación.

Por último, en posición intermedia respecto a la tenencia de la tierra, los comuneros «militantes», socios de las UCP, exeventuales en su mayoría, constituyen el respaldo organizativo más fuerte que la dirigencia comunal tiene en lo productivo²⁷. La comunidad les presta en forma sistemática apoyo técnico, legal y político, financiándose con un pequeño porcentaje del crédito agrario gestionado por ella para ellos. Los delegados de las UCP tienen periódicamente asambleas en el local de la central comunal para afrontar en común sus problemas y redefinir sus normas. Cada UCP tiene su boleta de posesión: esta, al igual que la de los pequeños productores individuales, se renueva cada año.

En los caseríos y anexos donde conviven estos tres tipos de comuneros, tienen iguales derechos para elegir a la dirigencia comunal y los consejos de delegados de los anexos que los representan en la Asamblea General de la comunidad. El dominio comunal de su ámbito tiene así una doble dimensión territorial y poblacional.

LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LOS COMUNEROS

Si el comisionado de la ex-SNA, quien vino en 1935 a estudiar a los pequeños productores algodoneros del valle de Catacaos, regresara ahora, notaría inmediatamente cambios importantes en el régimen de agua, en los métodos de cultivo, en la calidad del hábitat, en el hecho de que es la misma variedad de algodón (el Pima) la que está ahora presente en la pequeña y la gran agricultura, en el avance de la minifundización. Quizá observaría, también, continuidades en la organización de los usuarios de los canales de riego, en la permanencia en las pequeñas parcelas de la asociación de maíz y de algodón a diferencia de los grandes fundos dedicados al monocultivo, en el cantar, las trenzas y los aretes de las mujeres.

Pero, obviamente, la transformación que más le llamaría la atención, precisamente porque toca directamente a lo que era el objeto de su visita, es que la defensa gremial de los productores algodoneros cataquenses, socios de medianas o grandes unidades y propietarios de

27 MUGURO I. Francisco «Catacaos. Una comunidad campesina en la Panamericana» en *Ideología* Nº 7 IER Jose Maria Arguedas Ayacucho p. 77

pequeñas chacras, está ahora organizada por lo que era en la época una *realidad invisible* la comunidad campesina. Nuestro comisionado no podría afirmar, como escribía en su visita, que los pequeños productores por «su modesta capacidad económica y cultural no pueden darse cuenta» de los efectos del gravamen. Fogueados en las múltiples movilizaciones reivindicativas de la comunidad o capacitados en sus jornadas de formación, muchos de ellos saben perfectamente conjugar cotización internacional y tasa de cambio para determinar el precio de un bien transable, como la fibra del algodón.

Punto focal de esta nueva visibilidad, la central comunal ubicada en la carretera de Piura a Sechura, a la salida de la ciudad de Catacaos, es la sede de su dirigencia, donde se reúnen las asambleas de delegados y trabajan los ingenieros y empleados de su aparato técnico-administrativo. Allí, en el patio, en las oficinas, en los almacenes, se reparten insumos, se pila el arroz, se reciben solicitudes, se organizan movilizaciones, se dictan cursos de formación, se da atención médica y se elaboran planes de mediano plazo. Al lado de programas productivos, como la asistencia técnica a las UCP, se desarrollan proyectos de servicios a la población comunera, como el Programa de Salud, que capacitó y organizó en más de cincuenta caseríos una red de parteras empíricas y de promotores comunales²⁸. Muchos de estos proyectos se iniciaron con el aporte profesional y la intermediación financiera de ONG de la región, con las cuales la dirigencia comunal estableció convenios.

Para los poderes públicos y para cualquier proyecto de desarrollo, la comunidad San Juan de Catacaos se ha vuelto un actor incluíble, tanto por su peso colectivo económico y social como por su reconocimiento y representatividad política. Para la economía regional, el valor de la producción del algodón sembrado por los comuneros de todo tipo está lejos de ser secundario: estimado en referencia a los precios del mercado internacional, representa entre 15 y 20 millones de dólares al año, de ella dependen importantes circuitos comerciales e industriales. Por otra parte, la capacidad de representación política de la dirigencia comunal no descansa solamente sobre su legitimidad ideológica y su capacidad de movilización: se enraíza en la masividad y la regularidad de sus procesos electorales, en los cuales se renuevan los cargos.

En diciembre de 1965 fueron 1,653 los comuneros que participaron en las elecciones para la renovación de cargos. En diciembre de 1978 la dirigencia comunal fue elegida por más de 19,000 votos. Eran los tiempos de transición a la democracia y de admisión del voto de los analfabetos en las elecciones para la Constituyente. Era, también, la época en que la dirigencia comunal optó por un acercamiento y un frente único con las cooperativas comunales en la lucha gremial y

28 MUGUIRO I. FRANCISCO MOREL. Jose y colaboradores. *Nuestra experiencia en salud*. CIPCA/CCSJB. Piura 1990.

política regional y nacional. En este contexto, y en la perspectiva de incrementar la participación comunal e integrar mejor a los sectores productivos que la componen a fin de consolidar su representatividad en el frente externo, la comunidad organiza un reempadronamiento general. El resultado del trabajo realizado durante varios meses por un equipo en el que colaboraron socios de cooperativas y de UCP arrojó un total de 21,194 electores (comuneros adultos, hombres y mujeres), correspondiendo a una población de 47,401 personas que viven en los

Cuadro 2
Comparación entre domicilios y población empadronados
en 1978 por la CCSJB de Catacaos con las viviendas
y habitantes censados por el INE en 1981

a) Resultados por distritos del Padron Comunal y del Censo Nacional

Distritos	Domicilios empadr	Poblac empadr	Viv 81	Hab 81	Dom /Viv %	Pob /Hab %
Catacaos	1,997	12,524	7,243	40,391	27.57	31.01
Cura Mori	1,482	9,338	1,779	10,254	83.31	91.07
La Arena	2,226	14,579	3,367	20,561	66.11	70.91
La Union	1,222	8,438	4,110	22,725	29.73	37.13
El Tallan	391	2,522	634	4,009	61.67	62.91
Total	7,318	47,401	17,133	97,940	42.71	48.40

b) Padron Comunal y Censo Nacional de tres capitales distritales

Catacaos ¹	152	2,293	4,597	24,987
La Arena	321	2,022	1,110	6,597
La Union ²	82	559	2,213	11,944

c) Comparacion corregida (sin capitales distritales)

Catacaos ³	1,845	10,231	2,646	15,404	69.73	66.42
Cura Mori	1,482	9,338	1,779	10,254	83.31	91.07
La Arena ³	1,905	12,557	2,257	13,964	84.40	89.92
La Union ³	1,140	7,879	1,897	10,781	60.09	73.08
El Tallan	391	2,522	634	4,009	61.67	62.91
Total ³	6,763	42,527	9,213	54,412	73.41	78.16

1 Catacaos mas Nuevo Catacaos mas La Legua

2 La Union mas anexos de la CC de Sechura

3 Resultados obtenidos restando las cantidades del segundo subcuadro de las cantidades del primer subcuadro

Fuente CCSJB Censo Nacional de Poblacion 1981 INE

Elaboracion Banco de Datos CIPCA

7,318 domicilios empadronados y repartidos en 53 anexos (caseríos o agrupaciones de caseríos) de los cinco distritos del territorio comunal. A partir de esta fecha (1978), las listas que compiten en las elecciones comunales constituyen un «frente chiquito». En esta oportunidad, por ejemplo, la dirigencia que se instaló por dos años estuvo formada por tres cooperativistas, tres de UCP, tres pequeños agüicultores y dos eventuales. Diversidad de estatutos agrarios de los representantes comunales, que recuerda la diversidad de los que «sirven» en las cofradías, en 1972, en la Cofradía del Santísimo de la parroquia de La Unión «4 eran pequeños propietarios, 2 peones estables de fundos cooperativizados, 1 empleado de otro fundo cooperativizado, 1 contratista de trabajadores de San Lorenzo, 1 artesano y 4 peones agrícolas eventuales»²⁹.

Es menester precisar que los mecanismos de la democracia representativa en la comunidad de Catacaos han funcionado según los códigos particulares de un pluralismo controlado. En los nueve escrutinios consecutivos que se llevaron a cabo cada dos años, durante el mes de diciembre, de 1972 a 1988, la lista «verde» (o sea, la lista «clasista») ha triunfado cada vez y sin dificultad. Ciertos años vencía otra lista —la «roja»— que se oponía a ella. En otros, la «verde» ganaba simplemente porque era la única que se presentaba. Verde y roja se refieren a las cédulas de color que identifican a la o a las listas a fin de facilitar el voto de los analfabetos. Precisemos, de inmediato, que sería erróneo suponer la interferencia de fraude electoral, manipulación del padrón electoral, adulteración de ánforas, etcétera. La realidad es más compleja. No solamente las elecciones tienen que ser limpias, sino también conformes a los usos de la democracia comunal. Si bien era más o menos aceptada la hegemonía de la línea «clasista», la condición era que haya rotación de los dirigentes y también una cierta pluralidad en las listas presentadas que garantizase la representación de los distintos sectores productivos y zonas geográficas.

Además de la acción propia de los cuadros y militantes de la tendencia victoriosa, de su popularidad personal, de su red de parentesco, del éxito de su gestión, del interés del programa propuesto, un factor importante de la permanencia de la lista «verde» en el poder parece haber sido la modalidad de su presentación.

Al igual que los demócratas y republicanos norteamericanos, la comunidad San Juan de Catacaos organiza «primarias». La ley prevé que la Asamblea Regional Comunal es el órgano supremo de esta. En el curso de una de estas asambleas, se presentan durante el debate y son elegidos por voto directo los que integrarán la lista de la comunidad. La cosa no camina sin confusión, negociaciones previas y algunas sorpresas. Sin embargo, y a pesar de este tipo de acrobacia,

29 MARZAL, Manuel. *Estudios sobre religión campesina* ob. cit. p. 278.

la lista de la comunidad presenta supuestamente una voluntad mayoritaria y la memoria de las luchas comunales, será inscrita como lista «verde» al comité electoral. Queda abierta la posibilidad a otros comuneros insatisfechos con estos candidatos, impacientes de una alternancia más marcada en el ejercicio del poder, o simpatizantes y miembros del APRA y de la derecha, mantenidos a distancia por la «verde», de reunirse y proponer una lista de oposición, la «roja», la que nunca gana.

Sin embargo, hay hegemonías que se erosionan y mecánicas que se malogran. En 1989 los dirigentes «históricos» y sus asesores rompieron con la Izquierda Unida (IU), bajo cuya influencia la comunidad de Catacaos se preciaba de ser una fortaleza. Este cambio de posición no tenía por qué ser seguido por todos sus simpatizantes: algunos se mostraban más fieles a la antigua identidad política.

En 1990, algunos de estos y otros militantes más a la izquierda que los «verdes», todavía en el poder, se prepararon para derrotar a estos últimos. De hecho, por primera vez en veinte años la nueva lista «verde» aprobada por las primarias de la Asamblea Comunal fue una lista de crítica a la gestión de los dirigentes que concluían su mandato y de alternativa a la línea oficial.

Quedaba para los antiguos «verdes» hacer contra la mala fortuna buen corazón y, a su vez, inscribirse directamente al comité electoral, desposeídos esta vez de su color emblemático. Decentemente, no podían llamar a su lista «roja», pues este era el color que habían combatido y vencido durante veinte años, por lo tanto, depositaron su lista como «celeste».

Para redondear la cosa, los grupos que antes se reconocían representados por la «roja» pensaron encontrar su oportunidad en la división del «clasismo» y presentaron una tercera lista que inscribieron esta vez como «blanca». Los resultados de las elecciones comunales del 16 de diciembre de 1990 son los siguientes: la «verde» obtiene una buena tercera parte, la «celeste», una tercera parte, y la «blanca», una pequeña tercera parte.

Si la división entre los simpatizantes del «clasismo» comunal, quienes se distribuyen hoy entre la «verde» y la «celeste», no se hubiera producido, habrían, como de costumbre, alcanzado una amplia mayoría absoluta. La «verde», por cierto, ha ganado, pero ganó la mayoría relativa, lo que nunca se había visto y no había sido previsto. Esta situación inédita incitó a algunos de los partidarios «celestes» y «blancos» a proclamar juntos, y en concierto con sus «asesores», que no se reconocían en los representantes de una minoría, intentando sin éxito obtener la cancelación del proceso electoral³⁰. No hay razón para pensar

30 REVESZ Bruno «Structure de Representation au Perou» en G. Couffignal editor *Reinventer la Démocratie* FNSP, Paris 1992 pp. 85-110.

que tal fractura sea una herida incurable o durable. Sin embargo, este tipo de *impasse* podría indicar que una cierta etapa de la dinámica comunal habría concluido.

En los años 90, si bien la lista «verde» sigue ganadora, los tiempos han cambiado. La crisis y la recesión desconciertan, desaniman y restringen las alternativas. Catacaos «autónomo e indestructible» no es una isla que escaparía a los efectos y a las amenazas del terrorismo, del neoliberalismo y de la descomposición del sistema político, partidos y Estado. La toma en 1991 con asesinatos por Sendero Luminoso de Cucungará, capital distrital de Cura Mori, no provoca respuesta seria o movilización masiva. En 1989 y 1990, pérdidas en la comercialización obligaron a la dirigencia a contraer deudas importantes con la banca privada, hipotecando el local de la central comunal y la maquinaria.

Problemas complejos se perfilan y requieren un fuerte liderazgo comunal. ¿Cómo formular nuevos proyectos (plan ganadero, por ejemplo) para los socios de UCP eriazas del desierto, cuyo desarrollo físico excede la capacidad de inversión de sus miembros?³¹ ¿Cómo enfrentar la potencial solicitud de titulación de los socios de las cooperativas en descomposición? ¿En qué condición sería factible y beneficioso proponerles el modelo de organización de UCP, herramienta eficaz para contrarrestar las tendencias a la fragmentación-minifundización? ¿Cómo responder a los cambios constitucionales, que podrían afectar la posesión de un inmenso territorio, en mayor parte eriazo? Las respuestas ponen en juego no sólo estructuras, sino también hombres, en primer lugar, los de la dirigencia. Su capacidad aparece más precaria que antes. No es fácil, para dirigentes campesinos que cambian cada dos años, manejar en cualquier circunstancia los aspectos técnicos, legales y políticos de estos problemas y proyecciones. Por otra parte, en ausencia de un marco normativo riguroso en la dirección de la comunidad y con la magnitud actual de flujos financieros y de materiales, no son excluidos los riesgos de corrupción.

Desde abajo, en las chacras y en los caseríos la perspectiva es diferente. La imposición del español, la tecnificación, el usufructo personal de la tierra, el predominio de cultivos mercantiles, la introducción de la escuela y las migraciones no impidieron a Catacaos constituirse como un mundo propio y fortalecer los valores de su identidad comunal que privilegian la unidad y el consenso. Independientemente de la eficiencia, legitimidad o vacilación de sus futuras dirigencias, la comunidad de Catacaos será ciertamente por buen tiempo una fuerza social y cultural de peso en el ámbito regional. No porque organice o controle las actividades productivas y comerciales de parte de sus

31 CASTILLO Marlene y otros «Tierra y agua» ob. cit.

miembros, ni solamente para defenderse de las agresiones exteriores, sino porque es vivida por los comuneros diseminados en su territorio con un sueño unitario: unidad entre los linajes de las cofradías, unidad entre las poblaciones de los cinco distritos, unidad entre las distintas categorías de poseedores de la tierra, unidad entre los vivos y los muertos.

Quizá podemos dejar la última palabra a uno de sus presidentes

«(Catacaos) una Comunidad que esta, como pueden constatar ustedes, aniquilada por vías de comunicación, no solamente viales, sino por la televisión, la radio, el periódico. Una Comunidad que tiene que estar buscando siempre una alternativa, aun dentro de este marco capitalista, una alternativa para su futuro, pero que obedece a esta visión histórica que viene desde tiempos antiquísimos, inclusive antes del incanato»³²

32 QUINTANA LITANO Marcial «Fundamentar una perspectiva histórica» ob. cit. p. 923

Víctor Caballero

URBANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD RURAL PUNEÑA, CRECIMIENTO Y CAMBIOS EN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

Quien estudie los cambios en la sociedad rural peruana se sorprenderá de un hecho básico: la supervivencia de la comunidad campesina. Sobrevivió al sistema de hacienda que predominó en el agro por siglos, superó al modelo asociativo que creó la reforma agraria y que llegó a controlar el mayor número de tierras agrícolas y pastos naturales en las décadas del 70 y 80. Que esta supervivencia indica la fortaleza del modelo comunal frente a otros es un hecho innegable, pero lo que nos interesa resaltar es que la lucha comunera que acabó liquidando el sistema de haciendas tuvo un importante rol democratizador de la vieja sociedad rural peruana.

Sin embargo, la comunidad campesina, como organismo social heredero de las tradiciones comunitarias andinas y asentada en territorios de baja productividad, no se mantuvo estática ni invariable. Por el contrario, se fue adecuando a los cambios que vivía el conjunto de la sociedad peruana. Resulta obvio que la comunidad indígena que conoció y estudió Hildebrando Castro Pozo y que despertó la admiración de la corriente indigenista y socialista, ya no es la actual. Cambió su estructura interna y sus funciones, amplió su territorio y modificó su relación con el sistema de haciendas y luego con el mercado. Pero, sobre todo, su número creció y se convirtió en el modelo de asociación predominante en el agro peruano, como se puede apreciar en el cuadro 1.

Este crecimiento se puede explicar con el argumento de que ellas ya existían como tales pero no eran reconocidas por el ministerio respectivo¹. Pero tal argumento no explica el proceso de cambios que ha vivido la sociedad rural peruana.

1 El Ministerio de Trabajo registraba a las comunidades indígenas en la Dirección General de Asuntos Indígenas. Posteriormente esta Dirección pasó al Ministerio de Agricultura y luego al Ministerio de la Presidencia, con el nombre de Dirección General de Comunidades Campesinas. En la actualidad el organismo encargado de los trámites de reconocimiento es el Instituto Nacional de Desarrollo de Comunidades Campesinas (INDEC).

Cuadro 1
Comunidades reconocidas, 1926-1991

Año	Numero
1926	59
1930	321
1935	397
1940	701
1945	1,043
1950	1,330
1955	1,399
1960	1,569
1980	3,030
1991	4,315

Fuente Cuadro elaborado a partir de la información estadística que proporciona Dobyns en *Las comunidades campesinas del Perú* Editorial Estudios Andinos Lima 1970 y de los registros del «Directorio de comunidades campesinas» editado por el Ministerio de Trabajo y Promoción Social INDEC Lima 1991

¿Qué factores dinamizaron las transformaciones en las comunidades hasta convertirlas en la organización social predominante en el agro y la sociedad rural peruanos?

A partir de los estudios realizados y de los cambios en la estructura del agro peruano, es posible identificar dos grandes factores. El primero, relacionado al proceso de lucha por la tierra, los movimientos comuneros y la aplicación de la reforma agraria a partir de la década del 70 y del proceso de reestructuración de las empresas asociativas creadas por la reforma agraria. El segundo, vinculado al proceso de urbanización de la sociedad rural peruana. Vale decir, al crecimiento de las ciudades y la mayor influencia de estas sobre el campo, a la migración de pobladores rurales a las áreas urbanas, y a la pérdida de importancia de la agricultura y ganadería en la economía nacional, para dar paso a otros sectores que ocuparon la mano de obra migrante y generaron ingresos para las familias.

Ambos procesos adquieren mayor fuerza a partir de la década del 60 y coinciden con el reinicio de las acciones de reconocimiento de las comunidades campesinas por el Estado (en 1926, año de inicio de los registros, fueron reconocidas 59, seis y media décadas más tarde esta cifra ascendió a 4,315). Concuerdan, además, con el agravamiento de la crisis de la agricultura peruana.

Estos dos procesos se han presentado en Puno. De ahí que nos interese analizar las particularidades que tuvieron en este departamento, sobre todo tomando en cuenta que la crisis agropecuaria fue más grave en esta región. Sorprende, por eso, que en esas condiciones la comunidad campesina se haya convertido en la organización social predominante

Nos interesa resaltar la manera cómo el crecimiento de las ciudades ha influido en la dinámica de las comunidades y parcialidades campesinas, y demostrar que los procesos de minifundización de las tierras de comunidades y parcialidades están relacionados al proceso de urbanización del campo puneño.

Parte de la tesis de que no sólo el crecimiento de comunidades, sino también la minifundización de las tierras comunales, tienen que ver con el proceso de crecimiento de los centros poblados, y que son estos los que condicionan cada vez más el tipo de explotación agropecuaria y de tenencia de la tierra².

Este fenómeno no ha significado una pérdida de importancia de la comunidad respecto de la ciudad, sino que ha generado una nueva adecuación de las comunidades campesinas al proceso de urbanización de la sociedad rural peruana.

CRECIMIENTO DE COMUNIDADES EN UN PERÍODO DE CRISIS

La comunidad campesina adquirió mayor fuerza política a partir de la década del 60. En esos años se produjeron las movilizaciones comuneras por tierras, los conflictos por linderos y el incremento de la demanda de grupos campesinos por ser reconocidos como comunidad. Era la década en que se iniciaban también los debates por la aplicación de una ley de reforma agraria que reivindicara las tierras que reclamaban desde antiguo las poblaciones campesinas.

El éxito inicial de algunas comunidades en la recuperación de tierras estimuló a muchas otras a gestionar su reconocimiento como comunidad y legalizar así sus reclamos. No sólo se reconocieron comunidades, sino que se fueron creando nuevas.

Estos eran los primeros pasos para reclamar títulos de propiedad, fijar límites y linderos y luego derechos sobre tierras, así como para exigir la defensa de sus pueblos y del territorio donde se asentaban. Se extendieron a todo el país, particularmente en la sierra central y sur, donde las acciones de tomas y movilizaciones por la tierra se produjeron con mayor intensidad.

Es indiscutible que estas acciones ayudaron a democratizar la vieja sociedad rural dominada por los antiguos hacendados y gamonales, pero los campesinos no lograron convertirse en una fuerza social predominante. La reforma agraria creó, en reemplazo de las haciendas,

2 Esta es una tesis tomada de Boguslaw Galeski *Sociología del campesinado*. Homo sociologicus. Ediciones Península. Barcelona. 1977. Este autor señala que «Cuanto mayor es la fragmentación de las explotaciones y cuanto mayor es el grado de cultivo intensivo mayor será el número de habitantes de la aldea. En Polonia los pueblos están más fragmentados al sur del país y en las regiones de cultivo intensivo es decir en la proximidad de las ciudades» (p. 137).

otras formas asociativas con la intención de que hegemonizaran los espacios económicos y sociales de la sociedad rural

Este proceso fue particularmente intenso en el departamento de Puno. La formación de extensas empresas asociativas no alteró significativamente la relación que existía entre las tierras comunales y aquellas de los latifundios. Puno posee una superficie aproximada de 7 2 millones de hectáreas, si sumamos las tierras agrícolas, los pastos naturales, los bosques y las tierras de protección³. De esa extensión, las comunidades y parcialidades campesinas poseían el 12%, y concentraban el 72% de la población rural puneña. Las empresas asociativas, en ese mismo periodo, controlaban el 44% del total de las tierras, y en ellas vivía el 18% de la población⁴. Hay que señalar, además, que la superficie agropecuaria no creció. Algunos estudios mencionan, por el contrario, que se produjo una depredación y pérdida de tierras por desertificación, salinización y urbanización de tierras rústicas.

El modelo asociativo impuesto en Puno tuvo una vida corta. En menos de una década las empresas se reestructuraron y la mayoría se transformó en comunidades campesinas. A partir de la década del 80 el reconocimiento de comunidades aumentó significativamente.

Hubo pues un incremento del número de comunidades y de su extensión sobre la base de una intensa lucha por la tierra, que obligó a la liquidación de las empresas asociativas. Fueron transferidas, por esa vía, 1 8 millones de hectáreas a unas 700 comunidades campesinas.

Aunque gran parte de esas tierras pasaron a manos de comunidades ya existentes, se presentaron innumerables casos de «grupos campesinos», cooperativas agrarias y los denominados «grupos de agricultores sin tierra», que decidieron transformarse en comunidades para acceder al proceso de reestructuración.

En las provincias de Azángaro, Huancané y Chucuito, donde se produjo la liquidación de las empresas asociativas, el número de comunidades creció considerablemente a partir de 1985 (ver cuadro 2).

La preferencia por el modelo comunal puede explicarse parcialmente por el hecho de que en Puno había un clima de inseguridad en relación a la tenencia de la tierra, por las tomas e invasiones que impulsaban comunidades y parcialidades campesinas. Pero también

3 Según la ONERN («Clasificación de las tierras del Perú», agosto de 1982). Puno posee la siguiente superficie de tierras de acuerdo con su capacidad de uso mayor:

Cultivo en limpio	276 000 Ha	3.81%
Cultivo permanente	15 000 Ha	0.21%
Pastos	2 565 000 Ha	35.43%
Producción forestal	350 000 Ha	4.84%
Protección	4 032 244 Ha	55.71%
Total	7 238,244 Ha	100.00%

4 No tomamos en cuenta las tierras que estaban en manos de pequeños y medianos propietarios que ascendían al 44% del total.

Cuadro 2
Puno Crecimiento de comunidades reconocidas

Provincias	1927 1929	1930 1949	1950 1959	1960 1969	1970 1974	1975 1979	1980 1984	1985 1989	1990 1991	Total
Azangaro	1	2	-	16	4	44	15	146	17	245
Carabaya	4	2	3	6	8	8	-	10	-	41
Chucuito	1	2	6	38	9	63	10	81	9	219
Huancane	4	2	-	13	6	30	2	63	7	127
Lampa	-	-	-	-	2	9	6	62	4	83
Melgar	-	1	3	7	4	14	4	42	-	75
Puno	-	-	1	19	5	41	14	101	9	190
Sandia	-	1	1	11	2	2	-	1	-	18
S A Putina	-	1	-	-	5	5	-	13	5	29
San Roman	-	-	-	3	1	8	3	17	1	33
Yunguyo	-	-	-	11	-	5	-	5	1	22
Total	10	11	14	124	46	229	54	541	53	1,082

Fuente Ministerio de Trabajo y Promoción Social INDEC «Directorio de comunidades campesinas», Lima 1991

contribuyó el hecho de que las empresas asociativas estaban en una grave crisis, y que existiese una tendencia política impulsada desde el gobierno central favorable a la reversión de tierras a exhacendados o a vender las tierras a empresas privadas. Grupos de pequeños propietarios iniciaron sus gestiones para ser reconocidos como comunidades y así evitar que sus tierras fueran expropiadas, embargadas o vendidas.

La prolongada crisis económica y los continuos desastres naturales contribuyeron también a generar un ambiente de incertidumbre. En esas condiciones, la comunidad era la mejor forma de poseer un pedazo de tierra sin temor a perderla.

Es interesante resaltar que el incremento de comunidades se dio en el contexto de una crisis de la agricultura y la ganadería puneñas. En un período de aproximadamente tres décadas se han producido varias sequías. En la década del 80 se presentaron agudas sequías en 1983 y en 1989. En veinte años, en todas las estaciones meteorológicas se detectaron sequías en cuatro o cinco años.

En esas condiciones de precariedad, la comunidad pudo resistir los desastres de la naturaleza: se adecuó a ellos. Más interesante aún, sin embargo, ha sido la adecuación de la comunidad a una crisis económica que venía destruyendo la agricultura y la ganadería.

En Puno el producto bruto interno agropecuario se mantuvo estancado durante tres décadas, en contraste con el crecimiento relativo de

otros sectores como servicios, minería, industria y construcción⁵ Las familias campesinas, sobre todo comuneras, fueron reduciendo su dedicación a la actividad agropecuaria para dedicarse al comercio o al trabajo asalariado, llegando con frecuencia a generar más ingresos gracias a estas actividades que a la explotación de sus tierras Estos desplazamientos se expresan en la composición de la población económicamente activa departamental⁶, pero también en la migración del campo a la ciudad para mejorar los ingresos familiares

En las dos últimas décadas el incremento de la superficie cosechada fue del 0.32%, crecimiento a todas luces insuficiente para abastecer el aumento de la demanda de alimentos y generar ingresos en las familias campesinas, particularmente si la productividad también se mantuvo estancada Según los estudios del PISA, la actividad agrícola creció anualmente, en promedio, en un 0.003%, mientras que la productividad de la actividad pecuaria se redujo a una tasa anual de -0.14%⁷

Además, hubo un cambio importante en la composición de la producción agropecuaria En 1970 la actividad pecuaria conformaba el 62% del sector, en 1988 era el 50% La crisis de la ganadería arrastró a la agricultura de manera determinante

¿Por qué en esas condiciones continuaba siendo atractivo para los campesinos el fortalecimiento del modelo comunal? ¿Por qué prefirieron el modelo comunal a otros? La razón reside en que la comunidad brinda más seguridad a la familia campesina en la posesión de sus parcelas y en su explotación Que ello a su vez haya significado una pérdida de tierras comunales en favor de las familias comuneras no debilitó a la comunidad campesina, como se prueba por el incremento en el número de las mismas

5 El PBI agrícola aportó el 10.4% en 1970 se mantuvo constante durante la década del 70 y cayó al 9.1% en 1990 Mientras el sector minero aportó 1.9% en 1970 y creció hasta llegar al 16.2% en 1980 para caer luego al 4% en 1990 El sector servicios pasó del 4.7% en 1970 al 7.6% en 1990 El sector industrias aportaba el 2.8% en 1970 y creció al 4% en 1990 El sector construcción aportaba el 1.4% en 1970 y creció al 2.4% en 1990 El sector servicios gubernamentales pasó del 2.6% en 1970 al 6% en 1990 (Cifras elaboradas a partir de los datos del INEI «Región José Carlos Manatengui Compendio estadístico 1990-91» Lima agosto de 1991)

6 En 1980 la PEA agrícola en Puno era del 65% en 1989 se redujo al 60% La PEA minera por el contrario, creció de algo menos del 2% en 1980 al 2.4% en 1989 el sector comercio del 9 al 11% el sector servicios del 12 al 15%

7 Segundo Seminario Taller «Enfoque y análisis de sistemas agropecuarios andinos», noviembre de 1990, p. 29 Este mismo dato es presentado por Faustino Ccama en su trabajo «La estructura y evolución de la producción agropecuaria en el departamento de Puno 1970-1980», INIAA PISA Puno Serie Estudios Técnicos N° 1 1990 En este documento el autor amplía la información con los siguientes datos «En cuanto a la agricultura la producción total medida en base a 35 cultivos muestra un estancamiento, estimándose una tasa de crecimiento promedio anual de -0.003% La productividad económica del sector ha crecido a una tasa de 0.31% El mayor crecimiento corresponde a los forrajes y pastos cultivados (5.16%) en los cereales el crecimiento ha sido positivo 2.5% No ha habido incrementos en frutales (-1.17%) y cultivos industriales (-0.56%) En cuanto a la ganadería la producción total medida en base a seis especies muestra una disminución en la producción estimándose una tasa de descenso promedio anual de -0.14% »

Esta mayor seguridad seguramente motivó a otras formas organizativas a optar por transformarse en comunidades. Es el caso, en Puno, de las antiguas parcialidades indígenas⁸ aymaras de las provincias de Chucuito, Yunguyo y Huancané. Una razón adicional es que las comunidades han demostrado capacidad para alcanzar reivindicaciones como el acceso a la educación escolar y a los servicios de salud. Hecho que se presentó en la zona donde existen parcialidades campesinas y donde se produjo el mayor número de reconocimiento de comunidades.

También se dieron casos de separación de los anexos de sus comunidades-madre, fenómeno originado probablemente por el paulatino proceso de diferenciación interna de las comunidades. Grupos de campesinos que poseían las mejores tierras de la comunidad, así como el mayor número de ganado, lucharon por independizarse de la comunidad madre con el fin de sustraer de estas el control de esos recursos, de no permitir el acceso de otros comuneros o de que aquellos sean destinados a la empresa comunal.

CAMBIOS EN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

Uno de los cambios más significativos producidos en las comunidades campesinas ha sido la parcelación de las tierras comunales entre las familias campesinas y la consolidación de la parcela familiar. Aun cuando estos cambios no son recientes, merece destacarse que se vuelven más intensos con la crisis económica y con la pérdida de importancia, para esas familias, de la agricultura.

Es la crisis lo que nos permite relacionar el proceso de minifundización de las tierras comunales con el crecimiento del modelo comunal en Puno. Más aún, ella nos permite entender una característica muy particular que las comunidades que tienen el mayor índice de minifundización se encuentran en las zonas más próximas a las principales concentraciones urbanas del departamento. Ello, a pesar de que las corrientes migratorias de jóvenes comuneros a las ciudades y a la selva fueron mayores en esas zonas.

Como ya hemos señalado, Puno no tuvo incrementos importantes en su frontera agrícola. Los proyectos de irrigación y de recuperación de tierras emprendidos han terminado, por ilógico que parezca, por consolidar la minifundización de las tierras ganadas.

¿Cómo explicar esto? Una primera conjetura es que tal minifundización se debe a la crisis económica. Ciertamente, existe en Puno una dramática situación de caída del ingreso de las familias campesinas, presionándolas a migrar para buscar empleo. Pero no por ello abando-

8 Las «parcialidades campesinas» son agrupaciones de familias campesinas que poseen un territorio común y eligen a sus autoridades. Son organizaciones similares a las comunidades.

nan definitivamente sus tierras las parcelan «al infinito» para que sean puestas en producción por las familias que quedan en la zona

La búsqueda de empleo no agrícola ha sido determinante en las demandas campesinas. Las oportunidades de empleo se encuentran sobre todo en las ciudades, y son los comuneros que viven cerca a ellas los que tienen las mayores posibilidades, pues los costos de traslado de un sitio a otro son mínimos. De ahí que podemos afirmar que la cercanía a la ciudad ha influido decididamente en el proceso de minifundización.

Sin embargo, existe otra fuente generadora de empleo: los grandes proyectos de irrigación y de recuperación de tierras. En un tiempo estos proyectos concitaron la esperanza de la población rural, no sólo porque posibilitaban la ampliación de la frontera agrícola, sino —y principalmente— porque generaban empleo. Coincidían así en sus objetivos, alrededor de la creación de fuentes de empleo, las políticas de irrigaciones y las familias campesinas.

Los proyectos de irrigación que se diseñaron para Puno tenían como sistema de incorporación de la comunidad el siguiente: la comunidad proporcionaba mano de obra para las obras de construcción civil a cambio de un jornal, que era complementado con alimentos donados. El interés de los pobladores fue desplazándose paulatinamente de la obra en sí hacia el jornal y la ayuda alimentaria que se obtenía con este trabajo. La importancia agropecuaria de las tierras ganadas fue perdida de inmediato, porque la población no ponía interés en la agricultura sino en el trabajo, y ello significó también mayor parcelación de las tierras ya irrigadas. Esto puede comprobarse al estudiar los casos específicos de irrigaciones realizadas en Puno y al ver los efectos que tuvo en la parcelación de las tierras.

Aunque no es nuestro objetivo evaluar las irrigaciones en Puno, pareciera que existiese una relación directa entre irrigaciones y parcelaciones. Tomando los casos de las irrigaciones de Pirapí, Cabanillas y Taraco, señalados por el PLANIR (Plan Nacional de Irrigaciones), y el de las irrigaciones de Cantería y Pílcuyo, señalado por el PRONADRER (Programa Nacional de Drenaje y Riego), vemos que el proceso de parcelaciones en esas irrigaciones es impresionante.

Las parcelas de menos de 0.5 Ha son más del 90% en las irrigaciones de Pirapí y Pílcuyo, el promedio de hectárea por agricultor llega a ser de 0.10 en el caso extremo de Pirapí.

Claro está que una familia no puede sobrevivir con esas extensiones. Lo más probable es que esas familias posean dos o más parcelas y que su fuente principal de ingresos no provenga de la agricultura sino de otras actividades (comercio, artesanía, trabajos temporales).⁹

9 Las comunidades y parcialidades de Pirapí pertenecen a la provincia de Juli; las de Taraco a Huancané, Cabanillas y Cantería están relacionadas a Juliaca; Pílcuyo a Ilave.

Cuadro 3
El minifundio en los proyectos de irrigación

Tamaño (Ha)	Pirapi		Taraco		Cabanillas		Cantería		Piscuayo	
	a*	b**	a	b	a	b	a	b	a	b
Menos de 0.5	96.59	0.10	39.47	0.31	27.90	0.44	71.50	0.93	100	0.61
De 0.5 a 1	1.55	0.66	30.10	0.73	36.00	0.98	15.40	1.06		
De 1 a 2	1.08	0.70	23.75	1.44	18.00	1.97	6.60	1.07		
De 2 a 4	0.16	2.68	5.68	2.46	12.10	2.88	2.80	1.07		
De 4 a 8			1.00	5.27	4.30	4.06	2.60	1.08		
De 8 a 12	0.16	10.50			0.70	10.00	0.90	1.09		
Más de 12	0.46	73.51			1.00	15.50	0.20	1.38		

* a Agricultura (porcentajes)

** b Superficie (Ha agric.)

Fuente: INEI «Región José Carlos Mariátegui. Censo estadístico 1990-91» Lima agosto de 1991

El problema serio radica en que este proceso se da precisamente en las tierras más fértiles, o en los sitios donde se encuentran las mejores tierras cultivables en términos relativos. La proliferación de parcelas no proporciona ingresos suficientes a las familias campesinas (ver cuadro 3).

Con todo esto queremos enfatizar una idea central: la ciudad influye cada vez más sobre los procesos internos en las comunidades. En el caso específico de Puno, la relación ciudad-campo o, mejor, ciudad-comunidad, aparece condicionando los cambios en la estructura interna de las comunidades, en la posesión de las tierras, en la minifundización y en la generación de ingresos de las familias campesinas.

Existen numerosos estudios que muestran no sólo el problema de la minifundización de las tierras, sino también el de la diferenciación interna en las comunidades a partir de la posibilidad de obtener ingresos por su trabajo en las ciudades o por su mayor vinculación a ellas. Kuit, en referencia a la minifundización de las tierras de comunidades cercanas a ciudades, afirma que «las familias de las comunidades más cercanas a Juliaca tienen menos tierra, en cambio, las familias de las comunidades un poco más alejadas tienen más»¹⁰.

A igual conclusión llegan los estudios de Claverías y Tumi en las comunidades de Collana-Cabana (cerca a Juliaca) y Yanamayo (cerca a Puno). Sobre la primera sostienen que es una «zona muy dinámica

10 Kuit H. G. «Ganadería campesina. Estudio de caso y aporte para el debate». Centro de Proyectos Integrales en Base a la Alpaca (CEPIA), Juliaca, febrero de 1990, p. 24. Es un minucioso estudio de las comunidades cercanas a Juliaca: Jarán (sector Iluchay Jarán), Unokolla, Kokan, Rancho (sectores Pucachupa, Sollata y Tacamani), Isla (sectores Anupampilla, Cantería e Isla Central), Corisuyo, Cochaquimray y Tacamani.

en su crecimiento poblacional y comercial, y presenta un proceso de urbanización acelerado, un mercado estable y amplio y los mecanismos de poder provienen del comercio y la mediana industria» Señalan que «en el caso de Collana-Cabana, aparece una tendencia a la parcelación por presión del desarrollo del mercado y de la propiedad individual que deviene del sistema-ciudad de Juliaca, que tiene una influencia sobre esta comunidad» Por otro lado, las tierras de Yanamayo, muy cerca a Puno, han sido totalmente parceladas¹¹

El impacto de la ciudad sobre la comunidad tiene otras manifestaciones. Hay estudios que han resaltado la relación entre la ciudad y el campo y entre el mercado y la actividad agraria para encontrar en ella la base de la diferenciación interna que se viene produciendo en las comunidades. Por ejemplo, en el estudio de la parcialidad de Sucasco se señala que la cercanía a la ciudad ha abierto brechas productivas entre las familias campesinas y entre comunidades¹²

Como era de esperar, este proceso ha determinado cambios en el tipo de productos y en las técnicas de producción, por el hecho de que las familias campesinas que han dividido al extremo sus parcelas buscan también abastecer la demanda urbana de productos alimenticios. El peso del mercado urbano es determinante del tipo de productos que se cultivan. Eso explica, por ejemplo, por qué en Puno los campesinos han intentado elevar la productividad de la cebolla, haba grano verde, cebada forrajera, etcétera, y no de la papa y del ganado.

El estudio citado señala precisamente que «los cambios técnicos e incrementos de la productividad son favorecidos por la demanda de productos campesinos en el mercado local y extrarregional». A igual conclusión llega el estudio de Claverías y Tumi, quienes afirman que las comunidades campesinas están condicionadas por la cercanía a las ciudades, por las características de los mercados de esas ciudades y por la distancia a las ciudades y mercados.

URBANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD RURAL PUNEÑA

La importancia que adquiere la ciudad para las familias campesinas no sólo se expresa en las migraciones. La atracción de ciudades como Tacna y Arequipa pronto fue ampliada a otros centros urbanos más cercanos, como Juliaca, e incluso a pequeños pueblos que fueron creciendo, como Ilave, Juli, Acora y Moho¹³

11 CLAVERÍAS Ricardo y TUMI Jesús «Estudio comparativo de comunidades campesinas alto andinas Puno y Región Sur» CIID/FOMCIENCIAS s/f p. 24

12 Ver el estudio de CACEDA Fernando, CALLO HUANCA, Alfredo y CALMET Enrique «Tecnología productiva y recursos en la producción agrícola de las familias campesinas de Puno» UNA Escuela de Postgrado Puno diciembre de 1990

13 Durante el periodo 1976-1981 Puno fue después de Cajamarca el segundo departamento con mayor tasa de migración negativa neta -6.3% (emigración de 13.3% e inmigración de 6.9%). Los que más migraron fueron los hombres de 15 a 24 años.

Es posible que los centros poblados ubicados dentro del territorio comunal empezaran a adquirir más importancia en las dos últimas décadas, más allá incluso de las ferias semanales agropecuarias. La comunidad campesina empezó a demandar más atención como centro poblado —servicios básicos: agua, luz, escuelas, trabajo, carreteras, postas médicas— que como organización de campesinos.

El éxito que fueron obteniendo algunas comunidades estimuló a antiguos caseríos, anexos y otros centros poblados a iniciar sus gestiones de reconocimiento como comunidad para acceder así a servicios básicos. Pero, sobre todo, ayudó a democratizar la sociedad rural, puesto que ello significaba que los pueblos empezaban a presionar por la designación de sus gestores y autoridades.

Que este proceso estuviera ligado también a la «distritalización» de sus pueblos no eliminó la alternativa de constituir comunidades, sino que dio pie al surgimiento de una concepción nueva de comunidad campesina: una suerte de híbrido entre comunidad campesina y municipio distrital. Esto se puede observar con mayor claridad cuando analizamos el número de centros poblados del departamento de Puno y vemos la relación de caseríos, anexos y centros poblados que de alguna manera se transformaron luego en comunidad campesina.

Podemos notar, entonces, que en 1981 había un considerable número de centros poblados. Diez años más tarde, el crecimiento de comunidades fue mayor en aquellos sitios donde había un fuerte número de centros poblados, sobre todo de lo que se denominaba «U Agro». Las provincias con el mayor número de centros poblados, curiosamente, no tenían en esa fecha muchas comunidades reconocidas, pero sí pequeños centros agrarios y caseríos. En 1991 esas mismas provincias aumentaron el número de comunidades reconocidas (ver cuadro 4).

Quizá resulte muy ligera la afirmación de que el incremento en el número de comunidades se deba también al proceso de urbanización de la sociedad rural puneña. Pero es innegable que existe una relación entre las provincias que poseían una mayor cantidad de centros poblados y mayor concentración de población en ciudades con el reconocimiento de comunidades. Que ambos fenómenos tengan relación o ejerzan mutua influencia es un tema que requiere de un mayor análisis y de nuevos estudios de casos.

Junto a este proceso se presenta otro que es muy ilustrativo: el crecimiento de las ciudades, particularmente de aquellas que hasta hace relativamente poco tiempo fueron consideradas pueblos rurales, como Ilave, Acora, Juli, Zepita, Pomata y Moho, entre las más importantes¹⁴.

14 Según las proyecciones del INEI, la población de las ciudades de Puno en 1991 era la siguiente: Juliaca (135 000 habitantes) (es la primera ciudad en población y la segunda en la región después de Tacna); luego le siguen Puno (111 344), Ilave (41 314), Acora (33 729), Juli (30 931), Yunguyo (29 415), Huancane (25 380), Azangaro (24 409), Moho (22 414), Pomata (19 754), Zepita (18 974), Ayaviri (18 886) y Pilcuyo (18 501), entre las trece ciudades más pobladas de la región y del departamento.

Cuadro 4
Numero de caserios, anexos, comunidades campesinas y otros,
segun provincias (1981)

	Total centro poblado	Categoría política					
		Caserio	Anexo	U agro	Otros	Comun camp *	
						1981	1991**
Puno	738	18	13	527	87	93	190
Azangaro	782	54	25	601	62	40	245
Carabaya	545	30	6	455	33	21	41
Chucuito	607	2	4	308	136	157	219
Huancane	696	2	6	359	266	63	127
Lampa	610	9	41	482	26	52	83
Melgar	753	40	29	554	105	25	75
Sandia	336	56	130	93	43	14	18
San Roman	236	13	—	190	30	3	33
Total	5,303	224	254	3,569	788	468	1,031

* Para el caso de las comunidades campesinas se incluye —con fines de comparacion— el año 1991

** Para 1991 se incluyen San Antonio de Putina (con 29 CC) y Yunguyo (con 22 CC)

Fuente INEI Direccion Nacional de Estadísticas Regionales y Locales «Region Jose Carlos Mariátegui Compendio estadístico 1990-91» Lima agosto de 1991

Este crecimiento se origina en el desplazamiento hacia ellas de la población comunera, siendo esta una zona de gran concentración de comunidades y parcialidades, como se ha apreciado ya en los cuadros anteriores

Este proceso implicó cambios en el comportamiento y percepción de lo comunal y del rol político de la comunidad. Las demandas de las comunidades, expresadas a través de sus presidentes en el Rimanakuy de Puno de 1986, muestran que esos cambios ya eran comunes en todo el departamento (así como los otros Rimanakuy demostrarían que se extendían a todo el país)¹⁵

En efecto, uno de los problemas que apareció en forma reiterada en estos eventos fue el relacionado al conflicto entre comunidad y municipio, presentado como una contradicción de competencia de funciones de la autoridad comunal con la autoridad municipal. Evidentemente, esta contradicción expresaba el interés de la comunidad por asumir funciones de gobierno municipal. De ahí que las demandas típicas eran las siguientes

15 Todas las citas presentadas corresponden a los acuerdos del Rimanakuy 1986 realizado en Puno y editado por el Centro Bartolome de Las Casas *Rimanakuy 86 Habían los campesinos del Perú Pura Huancayo Cusco Puno Pucallpa Cusco 1987*

– «Que la nueva Ley de Comunidades Campesinas reconozca a las comunidades campesinas funciones de municipio, y que para el caso de Puno, donde en cada distrito se dan casos de haber mas de 30 comunidades y parcialidades, se formen municipios intercomunales » (p 257)

– «Que la nueva Ley de Comunidades permita en un futuro cercano que nuestras *Comunidades Campesinas Municipio* sean dentro del territorio comunal la unica autoridad y el unico poder Que nuestras comunidades sean instituciones de justicia » (p 258)

– «Las comunidades deben tener plena libertad y posibilidad de acceso para planificar, administrar y tomar decisiones en el ambito de cada Micro-Region » (p 265)

– «Existe interferencia entre autoridades comunales y autoridades politicas (gobernadores y teniente gobernadores) causando de esta manera imposicion de nombramiento de autoridades y parcialidades, habiendo como consecuencia contradiccion entre autoridades » (p 266)

La demanda por constituir *comunidad campesina municipio* no expresa sino un cambio significativo en la concepción tradicional de comunidad campesina. Hay una aspiración por convertirse en pueblo, por dotarse de los servicios básicos propios de una ciudad, pero sin querer abandonar la definición de comunidad ni los derechos y beneficios que ella tiene. De ahí que insistan en subordinar la autoridad municipal y de los gobernadores a la autoridad comunal, de ahí, también, que sus demandas vayan en el sentido de una urbanización de sus centros poblados, tal como aparece en las siguientes reivindicaciones:

– «Crear presupuestos comunales para proyectos de instalacion de bombas manuales y letrinas sanitarias familiares en cada comunidad, parcialidad y grupo campesino »

– «Cambio de wawa wasis y wawa utas a nivel de jardines de infancia »

– «Servicios basicos de agua potable y alcantarillado. Estudios de factibilidad para asentamientos humanos con todos los servicios basicos »

– «Pedimos antenas repetidoras de television en lugares estrategicos. Requerimos la construccion de locales de correo y equipamiento. Construcción de vias de acceso como carreteras y puentes » (p 252)

Estas demandas no fueron incorporadas ni en la ley de comunidades campesinas (D L 24656), ni en la ley de municipalidades (D L 23854). Las contradicciones señaladas reaparecieron en pleno proceso de regionalización del país, que sirvió para estimular a las comunidades a exigir su reconocimiento y elevar su demanda de creación de nuevos distritos y provincias. Es de esperar que estemos frente a un proceso que no ha concluido y que va a presentarse con relativa frecuencia en Puno y en el resto del país.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

He querido llamar la atención de un proceso más o menos evidente que se presenta en el medio rural puneño, cuyo aspecto más relevante es que la antigua sociedad rural puneña se urbaniza vía el crecimiento de sus centros poblados y de la transformación de sus antiguas comunidades campesinas

No es que la comunidad pierda importancia o deje de ser una alternativa para los propios comuneros. Por el contrario, las comunidades han crecido en número y su población ha buscado transformar sus antiguos pueblos en verdaderos centros poblados, han levantado nuevas demandas y a partir de ellas han transformado su estructura interna de producción y de tenencia de la tierra

Con los cambios internos las comunidades pueden adquirir mayor fuerza y sobrevivir por décadas, aun a pesar de la crisis que vive el país y particularmente las zonas rurales del sur andino. Pero ya no serán más el modelo de asociación colectiva de propiedad de la tierra, o de socialización del trabajo, sino organismos que buscarán consolidar las formas democráticas en la gestión y decisión de sus pobladores. Se puede afirmar también, luego de la experiencia de este proceso, que la mayor urbanización de las comunidades puede inducir a una mayor democratización de la sociedad rural puneña