

*Reivindicación y supervivencia de la Comunidad Andina*¹

Teresa CAÑEDO-ARGÜELLES
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

La comunidad andina se ha visto históricamente sometida a unas difíciles condiciones de dependencia que han alterado, o incluso hecho desaparecer algunos de los elementos considerados como esenciales para su definición y supervivencia. Entre ellos se cuentan el aprovechamiento de tierras comunales así como las relaciones de cooperación (fundamentalmente económicas) entre sus componentes. Sin embargo tanto la *tierra comunal* como las *relaciones de cooperación económica* han estado de hecho ausentes de las comunidades andinas durante un largo periodo de su historia sin que ello haya supuesto su desaparición y ni siquiera el debilitamiento de su ethos comunitario. Pensamos, por tanto, que la definición de la comunidad, no puede basarse en elementos sujetos a las cambiantes coyunturas económicas o sociales de la Historia, sino que hay que apelar a otros rasgos más estables, afincados quizás en el plano más profundo de las mentalidades.

Un estudio sobre comunidades del sur andino² nos ha permitido ver, a través de los distintos subsistemas y representaciones de la cultura, cómo

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Primer Congreso Europeo de Latinoamericanistas, celebrado en Salamanca (Junio, 1996) y organizado por la CEISAL y el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

² Estas comunidades coloniales se ubican en el departamento de Moquegua, al sur del Perú, y tienen su origen en las antiguas reducciones de Torata, Carumas, Ubinas, Omate, Puquina, Pocsi e Ichuña. A lo largo del texto se irán citando los distintos trabajos cuyas conclusiones han servido de base a este artículo.

esos rasgos más estables han surgido de su peculiar relación con la sociedad global. Es en este nivel de análisis donde encontramos un elemento que tiene vigencia histórica sin solución de continuidad hasta el presente: la conciencia de marginalidad (en un sentido discriminatorio). No cabe duda de que la discriminación económica, unida a la asignación de un espacio social subsidiario y a la práctica de una aculturación impositiva (no siempre aprehendida por los indios), han ejercido históricamente una presión desestabilizadora en la estructura comunitaria. Pero también es muy cierto que esos mismos factores ligados a la marginalidad han conferido simultáneamente a las comunidades efectos revitalizadores que vemos discurrir por los cauces de la *protesta cultural*. Actitudes mancomunadas de reivindicación ante los grupos dominantes han llevado a las comunidades andinas a «confrontarse» con la sociedad global haciendo valer sus derechos a la *supervivencia* y a la *diferencia* y repercutiendo, en última instancia, en el fortalecimiento de su identidad y de su ethos comunitario. Es, pues, en torno a esta confrontación de intereses donde se han tejido los conceptos culturales de tipo reivindicativo y de solidaridad que nos parecen fundamentales, no sólo para entender la supervivencia y la creciente vitalidad del modelo comunitario andino, sino para reconsiderar la propia esencia de esta institución.

TIERRA Y COOPERACIÓN ECONÓMICA EN LA COMUNIDAD ANDINA

En el año 1940 el censo nacional del Perú había registrado un total de cuatro mil seiscientas aldeas con categoría de «comunidades» que se hallaban instaladas en lo que se conoce como la «mancha india», es decir, en los espacios de altura de las sierras central y sur del país. La mayoría de ellas tenían su origen histórico en las reducciones coloniales, y la categoría de «comunidad» les había sido legalmente reconocida por el Estado desde 1893³ en base a la pertenencia de sus miembros a una cultura común arraigada en el pasado incaico, en la «inmemorialidad» de sus asentamientos, así como en el «derecho inmemorial» que esgrimían sobre las que habían sido en otro tiempo sus tierras comunales. Pero la inmemorialidad —un valor andino de incuestionable peso— carecía, jurídicamente hablando, de cualidad probatoria, por lo que estas agrupaciones indígenas no tenían *de iure* tal

³ Ley del 30 de Octubre de 1893.

categoría de comunidades, ni tampoco eran legítimos sus derechos sobre las tierras comunales que reclamaban como propias⁴.

Los insistentes (y a veces violentos) movimientos de reivindicación que las comunidades andinas protagonizaron durante los siglos XIX y XX, llevaron finalmente al Estado a diseñar un modelo viable para la integración de un sector rural desfavorecido que representaba el 40% de la población total del país y cuyas protestas no podían seguirse ignorando. Es así que a aquellas cuatro mil seiscientas comunidades históricas se les ofreció una fórmula jurídica con la que adquirir su pleno reconocimiento jurídico. La principal condición fue la presentación de títulos que avalaran la plena posesión de tierras de régimen comunal, las cuales debieron readquirirse por compra sin perjuicio de que existieran, como ya hemos dicho, admitidos derechos de inmemorialidad sobre las mismas. La propiedad sobre tierras comunales significó, pues, para estas aldeas o comunidades históricas —junto con otros requisitos de menor importancia— su automático ingreso en la categoría jurídica de «comunidades campesinas». La Reforma Agraria aplicada por Velasco Alvarado en los años 60 (en su Estatuto Especial de Comunidades Campesinas)⁵, perfiló con esta definición los rasgos de la comunidad andina sobre los dos tradicionales presupuestos conceptuales que a juicio del Estado la identificaban: tierra comunal y relaciones de cooperación económica:

«La Comunidad Campesina es una agrupación familiar que poseen y se identifican con un determinado territorio y que *están ligados por lazos sociales y culturales comunes*, por el trabajo comunal y la ayuda mutua y básicamente por las actividades vinculadas al agro (Artículo 2).— «La comunidad es la única propietaria de sus tierras, y sus miembros son usufructuarios de las mismas» (Artículo 4)⁶.

Vemos que la tierra (como bien comunitario) no es sino un elemento recuperado en las últimas décadas por las «comunidades campesinas» reconocidas. Sin embargo estas agrupaciones rurales no eran nuevas ni distintas a aquellas otras comunidades históricas que no pudieron (o no quisieron) readquirir sus

⁴ Archivo del Ministerio de Agricultura, Moquegua. Sección SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social). Resolución Suprema N. 130. Expediente VII, 2088, Vol. 42 (2).

⁵ La reestructuración de las Comunidades Campesinas con la dotación de un Estatuto Especial se recoge en el Decreto Ley N. 17.716 en armonía con el numeral 212 de la Constitución peruana.

⁶ *Legislación de Reforma Agraria* Decreto N. 37—70—AG, Título I.

tierras comunales y cumplir así con la principal condición exigida para su reconocimiento legal. Todas ellas tenían un mismo origen y cumplían inequívocamente con uno de los requisitos contenidos en su definición oficial, tal era el hecho de haberse mantenido sus componentes durante casi cinco siglos de historia «ligados por lazos sociales y culturales comunes», independientemente de que a lo largo de ese tiempo hubieran dispuesto o no de tierras comunales.

Carentes de tierra comunal como elemento de cohesión, ¿cuáles fueron, entonces, los intereses comunes básicos que dieron continuidad y sentido a estas corporaciones durante tan largo tiempo? Parece lógico pensar que las comunidades andinas, lo mismo que cualquier otro tipo de comunidad, existieron y existen por la secular presencia de unos *intereses comunes* alrededor de los cuales se han ido reglamentando las conductas sociales de sus componentes, y son por tanto esos intereses los que, desde un plano conceptual, nos sirven para definirlos. A la hora de seleccionar esos «intereses comunes» se ha impuesto el enfoque economicista induciendo a una sobrevaloración del papel que los recursos y las relaciones de cooperación económica han jugado en el entramado comunitario. Dentro de esta perspectiva la *tierra* —como bien comunal— ha adquirido en la retórica intelectual un singular protagonismo erigiéndose en principal elemento de *interés común* e incluso en condición definitoria del propio término «comunidad». En general se advierte una casi unánime coincidencia en la idea de que el elemento que genera relaciones de cooperación y que por tanto aglutina y unifica a la comunidad andina no es otra cosa que el aprovechamiento o la defensa de sus *tierras comunales*; de todo ello se deduce que los conceptos «tierra» y «relaciones de cooperación económica» forman un binomio inseparable y consustancial con la idea de «comunidad»⁷.

Es natural que así sea si consideramos el peso que la tierra tuvo en la formación de la comunidad castellana, modelo de la comunidad colonial, y origen ésta a su vez a lo que hoy conocemos como comunidad andina. La existencia de las comunidades en la Península se remonta probablemente al siglo I, aunque su perfil no se definiría hasta ocho siglos más tarde con motivo de la

⁷ Dejando a un lado los significados simbólicos que el indigenismo literario ha querido dar a las comunidades andinas como nostálgicas representaciones de una cultura cristalizada (Hildebrando Castro Pozo, José Carlos Mariátegui, etc...), hemos de reconocer el gran esfuerzo que los especialistas en la materia han desplegado durante las últimas décadas para dilucidar el auténtico sentido del término «comunidad». Harald Mossbrucker ofrece un sintético compendio de estos avances en su obra: *La economía campesina y el concepto «comunidad»*. *Un enfoque crítico*, IEP, Lima, 1987. El acuerdo sobre la necesidad de que existan tierras comunales y relaciones de cooperación en una comunidad es general, salvo algunas discrepancias aisladas como la que plantea Richard Adams en su artículo: «The community in Latin America: a changing myth» (*The Centennial Review*, Vol. VI, N.3, pp. 409-434).

Reconquista. Estas corporaciones desempeñaron un relevante papel en el proceso de incorporación de los espacios que los reinos cristianos iban reconquistando a los musulmanes, y los cuales había que «repoblar y cultivar»⁸. Las tierras asignadas por esta vía a los Concejos tenían un carácter comunal, y las *Partidas* les confirieron, además, cualidad vinculativa al prescribir que

«el logar público, así como las plazas, et las carreras, et los rios et las fuentes que son del rey ó del común de algunt concejo, non se puedan vender ni enajenar»⁹.

Es decir, que las tierras comunales quedaban excluidas de los circuitos del libre mercado. Esta misma categoría se aplicó a las tierras indígenas de las reducciones americanas con el propósito de evitar que entraran en los circuitos de la compra—venta y los indios quedaran despojados de los únicos recursos que podían garantizar su supervivencia. En los estatutos de estas nuevas corporaciones andinas se admitió la «inmemorialidad» como valor probatorio de los derechos de los indios a las tierras que ocupaban al momento de fundarse, derechos que fueron confirmados mediante repartimiento en concepto de donación o merced pero bajo el régimen de usufructo y no de pleno dominio. Parte de estas tierras adoptaron, además, la condición de «tierras comunales», circunstancias todas ellas que, de acuerdo con el derecho castellano, otorgaron a las reducciones y/o doctrinas¹⁰ la categoría jurídica de «comunidades»¹¹.

⁸ C. de LECEA Y GARCÍA: *La Comunidad y Tierra de Segovia*, Segovia, 1898; C. FERNÁNDEZ DURO: *Memorias de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid, 1882; J. DÍAS: *Río de Honor. Comunitarismo agro-pastoril*, Oporto, 1953; J. COSTA: *Colectivismo agrario en España*, Madrid, 1915. Y también, para un estudio comparativo: J.M. ARGUEDAS: *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, 1968.

⁹ *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Partida Quinta, Título V, Ley XV. Ed. de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1807.

¹⁰ Utilizamos el término «reducción» en el sentido que dan a este vocablo las leyes contenidas en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1973. Es decir, como la concentración de indios en pueblos para facilitar su cristianización y para controlar su contribución laboral (mita) y fiscal (tributo) dentro del sistema (Libro VI, Título Tercero: «De las reducciones y pueblos de indios»). En el sur peruano estas corporaciones indígenas fueron, además, «doctrinas» (por la función religiosa que los doctrieros desarrollaban dentro de ellas), y es con este nombre con el que de hecho aparecen en la documentación administrativa (tanto religiosa como civil) de la época. Hay que tener en cuenta la diferencia que existió entre ambas figuras, siendo así que no siempre las «doctrinas» fueron también «reducciones», sobre todo en el norte del virreinato (C. BRAVO GUERREIRA: «El clero secular y las doctrinas de indios del virreinato del Perú», en: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología, Univ. de Navarra, Pamplona, 1989 (pp. 627-642).

¹¹ Las *Ordenanzas* del virrey D.Francisco de Toledo hace explícita la creación de reducciones indígenas en base a la presencia de unos intereses considerados como «bien comun»

Simultáneamente, y sin perjuicio de lo anterior, se aceptaron algunas de las formulas prehispánicas de tipo corporativo como eran aquellas que institucionalizaban el uso y disfrute colectivo de los recursos a través de la cooperación y la reciprocidad. De hecho la idea de «comunidad» no era nueva en los Andes. El término «sapsi» de origen quechua, denota la importancia que los intereses colectivos tenían en aquellas latitudes desde tiempos remotos, aún cuando estos intereses estuvieran basados mucho más en la explotación de recursos (sobre todo hidráulicos y agropecuarios) que en la tierra misma:

«han de tener /los indios/ hacienda de comunidad que ellos les llaman sapsi...y que las donzellas y biudas hilen y texan dies mugeres una piesa de rropa en un tercio de la comunidad, sapsi,...y tengan ganados de Castilla y de la tierra de su comunidad y sapsi»¹².

El peso de este concepto de comunidad, dentro del ámbito andino, recaía fundamentalmente en las relaciones de cooperación económica las cuales eran ampliamente sancionadas y legitimadas en las esferas social y ceremonial¹³.

para todos sus componentes («Provisión para llevar a la práctica las reducciones. La Plata, 7 de Nov. de 1573». Archivo General de Indias, Lima 29, Documento 10). La consideración jurídica de las reducciones indígenas como «comunidades» está reconocida en las leyes contenidas en la *Recopilación de Leyes...*, *op. cit.* (Libro VI, Título IV: «De las cajas de censos y bienes de comunidad y su administración»). La acepción social del término «comunidad» para referirse a las reducciones de indios (y no sólo a sus bienes) puede verse en una Real Cédula de Felipe II de 1582, en la que se ordenaba «Que los indios de Nueva España labren cada año diez brazas de tierra para sus *comunidades* y lo mismo se introduzca en el Perú» (*Recopilación de Leyes...*, *op.cit.*, *loc.cit.*, Ley XXXI). También Felipe III hizo uso de este término en su acepción social al ordenar «Que los fiscales defiendan los pleytos de *comunidades*» (*Recopilación de Leyes...*, *op.cit.*, *loc.cit.*, Ley XXII).

¹² F. GUAMAN POMA DE AYALA: *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, México, 1980, vol. III, pág. 898.

¹³ La cooperación en la comunidad andina pone en juego un intercambio de fuerza de trabajo o de productos. En el primer caso la cooperación puede darse en términos de reciprocidad directa o indirecta. La reciprocidad directa tiene un carácter privado o particular, es decir, se da en un marco inter-personal o inter-familiar. A este primer nivel corresponden las ayudas ofrecidas para los trabajos agrícolas u otro tipo de necesidades domésticas y en él operan las relaciones de parentesco, sea biológico o social (compadrazgo), así como también las relaciones de vecindad. Se espera que estas ayudas sean retribuidas en forma equivalente a la prestación. La reciprocidad indirecta tiene un carácter público y opera en el marco de la comunidad cuyos componentes ofrecen, por turnos establecidos, su fuerza de trabajo a cambio de los beneficios que en el futuro reportará la correspondiente empresa. En este segundo nivel se inscriben las obras de edificación o mantenimiento de utilidad pública y también el desempeño de cargos administrativos.

Tierra y relaciones de cooperación económica son, pues, los dos principales elementos admitidos oficialmente para identificar a la comunidad andina, y los que atraen la atención de quienes se interesan por definirla habiéndose constituido con justicia en los referentes teóricos básicos de esta institución.

Sin embargo la experiencia histórica nos demuestra que la tierra, como bien comunal, no ha sido un elemento permanente en las comunidades andinas. Sí la reivindicación de la tierra pero no la tierra misma. A pesar del carácter usufructuario y vincutivo que la legislación indiana confirió a las tierras comunales indígenas, vemos que la mayor parte de ellas se privatizó a lo largo del periodo colonial según un largo y continuado proceso que tuvo su momento de mayor dinamismo durante el reformismo borbónico¹⁴. El fenómeno de la privatización, que afectó tanto a las parcelas familiares como a las tierras de uso colectivo, se dio paralelamente a la entrada de unas y otras en los circuitos mercantiles mediante arrendamiento, compra y enfiteusis, o bien mediante usurpación y posterior composición.

Este general despojo de tierras comunales fue oficialmente constatado por el intendente Antonio Alvarez y Jiménez con ocasión de su *Visita a las comunidades del sur andino* en 1791¹⁵. Para entonces el precio de las tierras indígenas estaba ya sujeto a un canon establecido según se tratara de venta (de 200 a 300 pesos el topo), arrendamiento (de 10 a 15 pesos anuales) o enfiteusis (5 pesos anuales). Es cierto que las transacciones que afectaban a las tierras comunales gozaron, a partir del XVIII, del amparo de la legislación borbónica que perseguía con aquellas medidas muy diversos propósitos. Se trataba, en principio, de diversificar el patrimonio colectivo de las comunidades con el fin de garantizar el puntual cobro de los tributos. Sin embargo, la privatización de tierras comunales respondió a las apremiantes necesidades del fisco y halló su inspiración en el espíritu fisiocrático del reformismo cuyos teorizantes asociaron la privatización de tierras con el fomento de la productividad agrícola (sobre todo las tierras comunales que eran las que estaban más desatendidas por causa del absentismo indígena). Sea como fuere, las Cajas de Comunidad, donde teóricamente debieran haberse custodiado los productos de la

¹⁴ Un estudio detallado de este proceso puede verse en: T. CAÑEDO-ARGÜELLES: «La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del Sur Andino», en: *Actas del XI Congreso de AHILA*, Liverpool, Septiembre, 1997, en prensa.

¹⁵ *Relaciones de la Visita realizada por el Gobernador—Intendente Antonio Alvarez y Jiménez a Arequipa y Moquegua*, por Víctor Barriga, Arequipa, 1952, vol. II.

venta, de la renta o de la enfiteusis, permanecieron vacías con lo que los bienes de comunidad, en cualquiera de sus modalidades, terminaron por desaparecer. Eso explica que en el momento de la Independencia las únicas comunidades indígenas que quedaban en el Perú eran las que se asentaban en los espacios menos fértiles de la sierra central y sur, entre los 2.000 y 4.500 metros de altura (el 90% del territorio que ocupaban se componía de pastizales, mientras que el 10% restante estaba formado por terreno cultivable de muy bajo rendimiento agrícola). Allí los indios disfrutaban de pequeñas parcelas familiares figurando en los padrones de fines del XVIII con el status de «labradores propietarios»¹⁶. Mientras tanto, las tierras más aptas para el cultivo o para la cría de ganado se habían convertido en haciendas o bien en estancias.

Los primeros decenios republicanos vinieron a consumir este proceso de privatización y a dar, por fin, legitimidad jurídica a las propiedades disfrutadas hasta entonces de facto por los indios de las comunidades en régimen familiar. Aunque el término «comunidad» cobró fuerza y se utilizó a partir de entonces para designar de manera oficial a las antiguas reducciones indígenas, se suprimió de manera oficial uno de los elementos considerados como esenciales de esta institución: la tierra comunal. El 8 de Abril de 1824 Bolívar decretó la supresión definitiva de las tierras que aun quedaban en régimen comunal ordenando su distribución entre todos los indios que hasta entonces las habían disfrutado como usufructuarios. Cuatro años más tarde el presidente La Mar reconocía por fin la capacidad legal de los indios para comprar y vender sus tierras (con la única condición de que éstas no pasaran a «manos muertas»)¹⁷.

La desaparición de las trabas jurídicas y fiscales que habían legitimado el aislamiento y la discriminación del indio durante el periodo

¹⁶ La documentación notarial de Moquegua del siglo XVIII hace alusión a cartas de ventas o arrendamiento evidenciando la institucionalización de la propiedad indígena de acuerdo al concepto occidental del término, aun cuando dichas propiedades no fueran legalmente reconocidas hasta 1825. Archivo Arzobispal de Arequipa (en adelante AAA), Moquegua-Torata, *Padrones*, legajo 4, 1813; *Ibidem*, *Expedientes administrativos*, legajo 2, 1792; Archivo Departamental de Moquegua (en adelante ADM), Sec. Alcaldes de Torata, fols. 35-36; 661-664; 677. Por otra parte hay que considerar que las llamadas «tierras de repartimiento» que aparecen en la declaración de bienes de los testamentos indígenas, fueron desde muy temprano objeto de compra-venta, prueba de que se consideraban de facto propias (aunque no lo fueran de iure).

¹⁷ Jorge Basadre: *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima, 1971; e *Historia de la República del Perú*, Lima, 1962, Vol. II, págs. 304 y sigtes; G. Espinoza y C. Malpica: *El problema de la tierra: presencia y proyección de los Siete Ensayos*, Lima, 1970, pág. 183.

colonial¹⁸, dejaron a este sector expuesto a los mayores abusos de su historia. En las zonas costeras de alta productividad agrícola, esta situación condujo a la práctica desaparición de las pequeñas propiedades indígenas y de las comunidades, cuyas tierras fueron a parar a manos de los grandes hacendados pasando los indios a convertirse en proletariado rural. Pero en cambio, en las zonas menos fértiles —la llamada «mancha india» del centro y sur del Perú— las pequeñas propiedades familiares se perpetuaron en poder de los cuatro millones de indios que a principios del siglo XX seguían poblando estas zonas serranas agrupados en comunidades, y cuya vigencia se obstinaron en mantener a pesar de los seculares embates recibidos contra la tierra comunal, principal pilar de esta institución.

Tampoco la presencia de relaciones de cooperación económica registran uniformidad a lo largo de la historia de las comunidades. Analicemos algunas de las expresiones culturales en las que este fenómeno manifiesta su ausencia.

El desarrollo de la propiedad privada a expensas de las tierras comunales hizo que las relaciones de cooperación económica se debilitaran en el marco de las comunidades coloniales, provocando una creciente desarticulación dentro del tejido social de las reducciones. Aunque esta desarticulación tiene un claro origen en la transformación de la estructura agraria, también intervinieron en este proceso factores como la progresiva vinculación de las unidades familiares con el mercado o, en general, los cambios que se operaron dentro de las instituciones políticas y económicas de la comunidad, así como las formulas evangelizadoras adoptadas para la cristianización de los indios.

Mucho que ver en este fenómeno de desarticulación social tuvieron las propias autoridades indígenas. Al cacique—tradicional (que el virrey Toledo se ocupó de mantener como interlocutor entre las reducciones o comunidades indígenas y la sociedad colonial), se le confirió la misión de supervisar el cumplimiento de las obligaciones tributarias y laborales de los indios de su comunidad (mitas y repartos de mercancías). Estos y otros compromisos relacionados con el proceso evangelizador provocaron cambios en el perfil de los candidatos, siendo así que los caciques tradicionales fueron subplantados progresivamente por los caciques—gobernadores, después por los alcaldes de naturales y finalmente por los caci-

¹⁸ El tributo indígena fue abolido en 1854 con lo que desaparecía la connotación étnica con la que hasta entonces se definía al «indio» pasando éste a ser considerado, dentro del contexto social global, bajo la categoría económica de «campesino».

ques blancos¹⁹. Este interesante proceso de transformación de la figura de los curacas andinos significó un simultáneo cambio en el juego de lealtades entre estas autoridades y sus comunidades. Convertidos en netos funcionarios coloniales al servicio de la Corona, muchos curacas entraron — como tantos otros funcionarios del aparato gubernativo — en la dinámica del fraude, del medro personal y del favoritismo clientelar, propiciando, con su control de los tributos y de una parte de los recursos económicos, el surgimiento de privilegios que incentivaron las desigualdades económicas entre las familias y la consiguiente desarticulación del hasta entonces uniforme tejido social.

La desarticulación social se vió además fomentada por una política fiscal que demandaba el ingreso del indio adulto —a título individual— en un mercado de trabajo y de productos, con el fin de obtener liquidez para cumplir con sus obligaciones tributarias, situación que condujo a una estado de absentismo de múltiples consecuencias. Por una parte indujo al parcial abandono de los cultivos y de las infraestructuras agrohidráulicas con el consiguiente retroceso de la frontera agrícola en el ámbito, sobre todo, de las tierras comunales que eran las más alejadas de las fuentes de suministro hidráulico y las que requerían por tanto de un mayor consorcio laboral para su riego y laboreo. Pero además, en términos sociales, supuso la degradación de los espacios en cuyo marco se producían las relaciones de cooperación. Los vínculos derivados de la reciprocidad directa (inter-personal e inter-vecinal)²⁰ se debilitaron al cotizarse este tipo de «ayudas» según un nuevo baremo cultural y al entrar las antiguas relaciones de cooperación en una dinámica mercantil. Por último hay que mencionar —como un tercer efecto del absentismo indígena— la progresiva vinculación de las unidades familiares con el mercado (de trabajo y de productos) y el consiguiente debilitamiento del atractivo económico que la comunidad ejercía como la hasta entonces única fuente de recursos disponible²¹. Asistimos así a la aparición de un nuevo tipo de relaciones sociales en las que las actitudes de cooperación inter-personal y comunitaria o colectiva se debilitaban para ceder su espacio a la competencia individual.

¹⁹ Un análisis de esta cuestión puede verse en: T. CAÑEDO-ARGÜELLES: «Cacicazgo y poder en el valle de Moquegua (siglos XVII y XVIII)», en: *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa*, N. 1, 1994, pp. 17-31.

²⁰ Ver Nota 13.

²¹ Véase: T. CAÑEDO-ARGÜELLES: «Las reducciones coloniales en el sur andino. Estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente», en: *Revista Complutense de Historia de América*, N. 21, Madrid, 1995, pp. 113-130.

Finalmente las formulas evangelizadoras se encargaron de subrayar estas diferencias en el ámbito de lo simbólico. El discurso cristiano de igualdad de todos ante Dios y el fomento de las virtudes pasivas y de conformidad propiciadas por el Concilio de Trento, parecían dar sentido a un modelo de igualitarismo social intra comunitario. Pero lejos de eso, la mercantilización de los sacramentos y de las actividades religiosas contribuyeron a perfilar las desigualdades económicas incorporando a las mismas matices de tipo socio-religioso. El acceso a la penitencia o a los ritos de paso (matrimonio y muerte) aportaron inequívocos símbolos de status marcando profundas diferencias de acuerdo con el poder adquisitivo de cada indio. El elevado precio de los casamientos convirtió el estado matrimonial en «cosa de ricos». Lo mismo puede decirse de los entierros celebrados por los más pudientes con gran pompa y cuyo esplendor era simbolizado mediante la imposición de una «cruz alta» sobre sus sepulcros. También los beneficios ultramundanos estuvieron sólo al alcance de quienes contaban con un cuantioso patrimonio con el que financiar el pago de sufragios y capellanías post-mortem para la salvación de sus almas. Frente a ellos, los indios pobres no podían aspirar a casarse ni a salvarse, quedando como huella de su paso por el mundo una humilde «cruz baja» sobre su sepulcro²².

Vemos pues que, una vez consumado el proceso de la Independencia y tras los primeros decenios republicanos, se asiste a la práctica desaparición de los dos elementos considerados convencionalmente como esenciales de la comunidad andina: la tierra comunal y las relaciones de cooperación económica. Se invalidaba así el binomio sobre el que se supone que descansaba esta institución, lo que habría supuesto, en buena lógica, la progresiva desaparición de las comunidades. Pero no fue así. La comunidad andina sobreviviría al periodo colonial y también a los cien primeros años de una República obstinada en quebrantar las formulas comunales preexistentes y en especial aquellas que representaban la tenencia de recursos en régimen colectivo.

²² El precio de la confesión era de 4 reales; el casamiento entre 12 y 16 pesos; el entierro de cruz baja 4 pesos y si era de cruz alta 22 pesos. Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), expedientes penales, leg. 1, Carumas, 15 de Mayo, 1790. Para un análisis detallado de esta cuestión, véase: T. CAÑEDO-ARGÜELLES: «El poder religioso como cauce y obstáculo en la transculturación andina. La integración alterada», en: *Memoria, Creación e Historia. Actas del IV Encuentro sobre America Latina Ayer y Hoy*, Universidad de Barcelona, 1994, pp. 179-192.

REIVINDICACIÓN Y SEMIÓTICA DE LA PROTESTA CULTURAL

El capítulo precedente nos ha mostrado cómo la tierra comunal y las relaciones de cooperación económica estuvieron de hecho ausentes de las comunidades del sur andino durante un largo periodo de su historia. Pero estas circunstancias no impidieron que la la urdimbre social y el ethos comunitario se mantuvieran vigentes durante siglos, y consideramos que ello se debió a la presencia de otros elementos de cohesión distintos y ligados a la secular posición de estas corporaciones en un plano de discriminación. Son numerosísimos y bien conocidos los episodios de rebeldía protagonizados por comunidades campesinas a lo largo de la historia reciente. Así tenemos a mediados del XIX la rebelión de Huanacané en Puno, la de 1885 en Ancash y la de 1895 nuevamente en Puno. Ya en nuestro siglo podemos citar la rebelión de Rumi Maqui, que se extendió en 1916 por todo el sur andino; las llamadas «huelgas indígenas» que se prodigaron en los alrededores de Cuenca durante los años 20, o las sublevaciones campesinas de Mollocagua (provincia de Espinar) de 1931, y de Canas entre los años 40 y 70, etc...²³. Pero las actitudes de protesta y reivindicación (para rechazar lo que consideraban injusto o para reclamar lo que consideraban legítimo), son mucho más antiguas y pueden detectarse desde el comienzo mismo del contacto con los españoles, actuando como contrapeso del proceso de desarticulación social experimentado bajo el régimen colonial y haciendo que los lazos de solidaridad entre todos sus componentes se afianzaran, permitiendo, en última instancia, que «los rasgos sociales y culturales comunes» mantuvieran su vigencia sin solución de continuidad y pudieran servir para definir e identificar a la comunidad andina del siglo XX²⁴.

La marginalidad indígena es antigua y surgió como consecuencia de la discriminación jurídica a que fueron sometidos los indios por el gobierno colonial. Es bien sabido que en la América española la población indígena constituyó, por su condición étnica, una especie de «cuarto estado», ciudadanía de segundo rango que fue compelida a habitar en reducciones separadas del resto de la sociedad y que estaba sujeta —debido a su impericia cultural— a una relación de tutelaje. Como consecuencia de ello el indio fue objeto de una legislación «especial» destinada a protegerlo y a

²³ Algunos de estos interesantes casos han sido recogidos por E. URBANO (comp.) en la obra: *Poder y violencia en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1991.

²⁴ Véase Nota 6.

inducirlo a desempeñar un rol subordinado que se manifestaría en las esferas educativa, fiscal, laboral, judicial y procesal²⁵. Esta política de exclusión pluridimensional distanciaba a las comunidades andinas de la sociedad global condenándolas al desempeño de un papel subsidiario respecto a ella: oferta de fuerza de trabajo y de tributos. Pero la marginalidad jurídica se vió además potenciada por la imposibilidad que los indios tuvieron muchas veces de ejercer los derechos que estas leyes les otorgaban, debido a que los españoles incumplían con frecuencia las disposiciones promulgadas para garantizarlos.

La discriminación jurídica llevó a los indios a interiorizar su condición de «miserables», adoptando al principio ante ello un rol de sumisión, fruto probablemente de su incapacidad de reaccionar rápidamente ante aquel impacto cultural. Luego vendrían posicionamientos de resistencia más activos cuando las primeras experiencias de contacto «padecidas» en el seno de sus comunidades, les permitieron apreciar desajustes e incorporar a su léxico términos impregnados de una intensa carga conceptual ligada a la protesta («dignidad» y «escandalo») y a la reivindicación («derechos» y «justicia»). Son palabras que salpican la documentación indígena librada a partir del siglo XVIII, primero en tono denunciativo, para pasar luego a una segunda fase de abierta rebeldía²⁶.

Utilizando los mismos casos ya expuestos en el capítulo precedente para explicar la evolución de los dos elementos constitutivos de la comunidad andina, intentaremos ahora valorarlos desde el punto de vista del significado que aquellos hechos y las actitudes de sus actores tuvieron en la construcción del sentimiento grupal —del ethos comunitario—, como resultado de una triple confrontación con el mundo exterior representado por los españoles, los cristianos y los peruanos.

Hemos aludido a los cambios que la evolución de las autoridades indígenas ejerció en el juego de lealtades dentro de las comunidades coloniales. Es sabido que los españoles entendieron el «buen gobierno» de los curacas en sus comunidades, ante todo, como el adecuado ejercicio de las funciones recaudadoras, y en segundo lugar como dóciles seguidores y transmisores de los preceptos del cristianismo. Pero los curacas tradicionales, legítimos herederos de su rango, no siempre gozaron de las condiciones exigidas para el cumplimiento de las nuevas funciones que su

²⁵ Estos aspectos se recogen en las leyes promulgadas específicamente para el indio, contenidas en el Libro VI de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, *op. cit.*

²⁶ AAA, Sección de Documentos Reservados. Ver: T. CAÑEDO-ARGÜELLES: «El poder religioso como cauce y obstáculo en la transculturación andina», *op. cit.*

cargo les impuso en el contexto colonial. A veces incluso mostraron su oposición al sistema intentando asumir la custodia y salvaguarda de las antiguas costumbres, ritos e idolatrías. Estas actitudes provocaron, desde mediados del XVIII, la progresiva desaparición de los cacicazgos legítimos de transmisión hereditaria, y su sustitución por funcionarios electivos que desempeñaban aquellas mismas funciones pero bajo el título de «caciques—gobernadores» primero y de «alcaldes de naturales» después. Su puntualidad en el desempeño de las funciones recaudadoras supuso para ellos un pacto de complicidad con los representantes del poder colonial, circunstancia que dejó a las comunidades indígenas sin respaldo frente a los posibles abusos del sistema, y que por otra parte desacreditó a estas figuras ante sus comunidades haciéndoles perder su influencia sobre ellas. Este proceso alcanzó su cénit a raíz de los conocidos movimientos de liberación indígena del XVIII (Juan Santos Atahualpa (1742-1756) y Tupac Amaru (1780-1781), que suscitaron un cambio drástico en los criterios de acceso al desempeño de los curacazgos y la necesidad de

«irlos desterrando... hasta que lleguen a extinguirse y a olvidarse y que queden reducidos a personas propuestas y nombradas por el gobierno»²⁷.

Las autoridades indígenas desaparecieron a partir de entonces del escenario de las comunidades pasando su gobierno a manos de criollos quienes, bajo el título de «tenientes», asumieron ya explícitamente y «desde fuera» el control de estas instituciones en nombre de los intereses coloniales (o de sus propias conveniencias)²⁸.

La presencia del teniente o «cacique blanco» —claro precedente del gamonal republicano— activó la reaparición espontánea de autoridades indígenas que surgieron en el seno de las comunidades como contrapunto suyo. Bajo la antigua denominación de «alcaldes», reasumieron su liderazgo con más fuerza de la que nunca habían tenido hasta entonces las autoridades locales andinas. Con esta actitud las comunidades expresaban su abierta repulsa ante la pérdida de su virtual derecho a autogobernarse

²⁷ Conclusiones de la Junta reunida para valorar las sentencias del Visitador Areche contra Tupac Amaru y sus cómplices. Véase: Carlos Díaz Rementería: *El cacique en el virreinato peruano*, Sevilla, 1977, pág. 193.

²⁸ A los tenientes (blancos) se les conoció coloquialmente con el nombre de «caciques», término que sufrió un cambio semántico quedando desde entonces identificado con caudillo, gamonal u hombre influyente etc... pero asociado siempre a una autoridad local no indígena.

y, por añadidura, ante los intolerables abusos que algunos españoles cometían en la adjudicación ilícita de tierras, en el cobro de los tributos o en agresiones a sus valores culturales²⁹. En estos términos tan reveladores se expresó el alcalde de la comunidad de Pocsi en nombre del «comun»:

«...Por Ley 6a, Libro 2o, Título 7 de la Nueva Recopilación /se decreta/ que los españoles no pueden ser caciques quitando a los señores corregidores /los cuales/ se hallan con sus despachos de superior gobierno solo a fin de cobrar los repartimientos /de mercancías/ siendo constante que los alcaldes que somos elegidos anualmente tenemos esta pensión y la de reintegrar el ramo de tributos que entregamos al susodicho teniente, y este, sin más trabajo que el de numerar el dinero se aprovecha de nuestras tierras precisándonos a su labranza sin contribuimos los debidos jornales en conformidad a lo establecido en la Ley 70 del precitado Libro y lo que es mas, arrendando a otros españoles las suertes que tocan al comun en crecidas cantidades y pretestando que estos rendimientos son para reintegrar los tributos/.../ y lo que cultiva es a fuerza de nuestro sudor y trabajo teniendonos esclavizados a los miserables indios /.../».

«Lo primero se cobran en Pocsi mas tributos que los permitidos en la tarifa. Lo segundo con el motivo de ser hacendado en nuestro distrito el teniente Francisco Arenas se ha introducido en una considerable porción de tierras pertenecientes a V.M. y por consiguiente al común sin mas titulo que su voluntariedad siguiendose en gran daño asi en las aguas que divierte en sus cultivos como en usurparnos las tierras que compraron nuestros antecesores del Rey N.S. las que deben ser distintas de las que se nos reparten para ayuda de nuestras pensiones /.../ a Vtra. Ilma. pedimos y suplicamos que se sirva de protegernos en el superior gobierno de estos reinos sin que sea aprecio la información que intenta dar el dicho teniente con algunos indios que tiene sobornados y atemorizados para que declaren a su favor en contra del torrente del comun»³⁰.

La comunidad ponía aquí de manifiesto: 1. un perfecto conocimiento de la Ley y de los derechos del indio; 2. una clara conciencia de los perjuicios que recibían como consecuencia de su incumplimiento; 3. una evi-

²⁹ Esta cuestión ha sido tratada, entre otros, por Ch. WALKER: «La violencia y el sistema legal: Los indios y el estado en el Cusco después de la rebelión de Tupac Amaru» en: *Poder y violencia en los Andes*, E. Urbano, (comp.), Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1991, pp. 125-147.

³⁰ *Informe del comun de Pocsi (Moquegua) al virrey Amat, Pocsi, 17 de Enero de 1776*. Archivo Arzobispal de Arequipa, Pocsi, Expedientes Civiles, leg. 3.

dente interiorización de su condición discriminada; y 4. una firme voluntad de alcanzar justicia.

Consideramos que estos desajustes que se derivaban del histórico y secular incumplimiento de lo pactado con la sociedad dominante, son los principales factores responsables de la dialéctica planteada entre la comunidad y el mundo exterior³¹... y también los principales responsables del fortalecimiento de esta institución. Pues conviene tener en cuenta que es precisamente la existencia de esa legislación —promulgada para proteger al indio aunque no se cumpliera— la que permitió a las comunidades andinas abrigar aspiraciones y concebir la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida y de construir, alrededor de este objetivo, un vigoroso ethos comunitario. Ello explica el gran despliegue y el vigor de los esfuerzos colectivos destinados a tomar conciencia de su situación y a reivindicar lo que consideraban suyo «por derecho» y «en justicia», independientemente de que se tratara de tierras o de cualquier otro tipo de bien material o espiritual como ahora veremos. En definitiva estas actitudes ampliaron el sentido de las tradicionales «relaciones de cooperación» andina, arrastrando a las comunidades al terreno de la auto—determinación y contribuyendo a subrayar sus diferencias y a fortalecer su indentidad frente a «los españoles».

La cristianización produjo esos mismos efectos revitalizadores cuando, a juicio de los indios, se aplicó de forma inadecuada. Es sabido que la organización religiosa de las reducciones obligó a los indios a incorporar nuevos ritos y ceremonias ligados a comportamientos y apariencias externas que eran las únicas que podían ser fácilmente reguladas por los doctrineros. Pero es bastante dudoso que las amenazas de sanción ultramundana implícitas en el cristianismo ni los mecanismos penitenciales de control ejercidos por los doctrineros lograran involucrar al indio en los contenidos de la religión. Y ello en buena parte se debió a que al indio no le pasaban desapercibidos los desajustes y contradicciones que se producían entre los principios del cristianismo y los comportamientos sociales adoptados por los cristianos. Las desigualdades sociales incentivadas por la mercantilización de los sacramentos y de los servicios religiosos, se contradecían de hecho con los principios cristianos de igualdad de todos

³¹ Esta propuesta de dialéctica entre la comunidad y el mundo exterior la tienen actualmente en cuenta algunos autores como O. Plaza y M. Francke (*Formas de dominio, economía y comunidades*, DESCO, Lima, 1981) o Mishkin (*Handbook of South American Indians*, 1946), aunque siguen todos ellos aceptando el protagonismo de la tierra como principal elemento de interés común y eje vertebrador de las relaciones de cooperación.

los hombres ante Dios. También contradictoria fue la violencia con que muchos doctrineros aplicaron los castigos, o el abuso con que se aprovecharon de las tierras o de los servicios indígenas contraviniendo los mandamientos de «no robar» y «no matar»; Asimismo incumplían con frecuencia el mandamiento de «no fornicar», haciendo exhibición de conductas que ellos mismos calificaban de «escandalosas» por lo ajenas a los principios de convivencia social que predicaban³².

Estos desajustes entre los comportamientos y los valores éticos del cristianismo supuso un firme rechazo conceptual hacia la religión y hacia los doctrineros que así actuaban, quienes perdieron por completo la autoridad moral que su condición religiosa les hiciera gozar en un principio ante una sociedad sacralizada como era la andina y cuyos «sagrados derechos de otro modo no se habrían puesto jamás en duda»³³. Como consecuencia de todo ello, una vez consumado el proceso de la Independencia y proclamada la supresión de las ordenes religiosas en el Perú, las comunidades protagonizaron episodios como este que tuvo lugar en 1868 en el valle de Moquegua donde algunos indios de varias comunidades se conabularon para

«amotinar a toda la indiada... abrieron la iglesia y repicaron las campanas y se armaron de palos... y han ordenado que no se abra la iglesia, que no haya doctrina y han prohibido absolutamente que nadie baje a rezar»³⁴.

Estas actitudes colectivas de protesta sirvieron igualmente para aglutinar a las comunidades en torno, en este caso, a lo que era percibido por ellas como una amenaza a su dignidad y a su cultura. Rechazo a los doctrineros y a la religión que representaban que contribuyó igualmente a fraguar los sentimientos colectivos y de solidaridad y a fortalecer su identidad cultural, ahora frente a «los cristianos».

Por último nos referiremos a un tercer ejemplo de confrontación que ha servido recientemente a las comunidades del sur andino para afianzar su identidad frente a la sociedad global representada, en este caso, por «los peruanos» y por las compañías multinacionales amparadas por el Estado.

³² De esta situación no era ajena la Iglesia, prueba de ello es que en 1613 se reunió en Lima un Sínodo con objeto de «reprimir los abusos y de subsanar los defectos de los doctrineros»: *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, CSIC, Madrid, Salamanca, 1987, pág. XLVIII.

³³ AAA, expedientes administrativos, Puquina, leg. 44.

³⁴ *Revolución protagonizada por las doctrinas del valle de Moquegua bajo el liderazgo de Pedro Mamani y Mariano Esquia*, 10 de Marzo de 1868; AAA, exp. penales, Ichuña, leg. 1.

La discriminación económica a que ya hemos aludido en relación al proceso de privatización de tierras, explica que las comunidades fueran quedando relegadas a los espacios agrícolas peor dotados de las vertientes andinas del centro y sur del Perú. A pesar de todo, más de la mitad de las comunidades históricas que sobrevivían en estas condiciones de precariedad económica, aceptaron el reto de incorporarse a la dinámina nacional mediante la fórmula del reconocimiento jurídico que el Estado propuso a partir de 1938³⁵. Los obstáculos burocráticos que se derivaban de este procedimiento pusieron a prueba la consistencia de las comunidades, que tuvieron que hacer un gran esfuerzo colectivo para readquirir —mediante compra— las que hubieran sido sus antiguas tierras comunales. Fue preciso, además, confeccionar los planos de deslindes y colindancias así como múltiples croquis con la descripción detallada de los pastizales, majadas, ríos y acequias que contenían; Se exigieron también los censos poblacionales con especificación de género, edad, estado civil y condición étnica de los comuneros, así como la cuantía de las propiedades agropecuarias de que cada uno de ellos dispusiera a título particular³⁶. Todo ello sin contar con los múltiples trámites que debieron gestionarse a través del SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social), de la ONAMS (Oficina Nacional de Apoyo a la Movilización Social) y de otras instancias superiores de gobierno que actuaban en nombre de la Dirección General de Asuntos Indígenas.

Aquel largo camino de gestiones burocráticas, ofrecieron a las comunidades la oportunidad de articularse con el Estado a través de asociaciones agrarias y de órganos rurales más amplios (Ligas Agrarias y Cooperativas Agropecuarias), lo que les permitió adquirir una mayor capacitación para interpretar las leyes y conocer sus derechos. Además se redefinieron las instituciones de gobierno de las comunidades que estuvieron dotadas, a partir de entonces, de mayor autonomía y de más numerosos cauces por los que hacer discurrir su fuerza reivindicativa (para obtener el Acta de Administración de los territorios comunales, se exigió el nombramiento de un presidente de la comunidad (o personero

³⁵ Decreto Supremo del 24 de Junio de 1938 (artículo 6). Archivo Departamental de Moquegua (ADM). Documentos del Ministerio de Trabajo (Dirección General de Asuntos Indígenas), Moquegua. Sección de Reconocimiento de Comunidades. Registro N. 2775/49.

³⁶ Archivo del Ministerio de Agricultura. Moquegua. Oficinas de Catastro Rural. Expedientes de delimitación y saneamiento territorial de la comunidad de Tumilaca, Pocata, Coscore y Tala, vol. 42.

legal), y de sendos consejos de administración y de vigilancia con sus respectivos presidentes).

En términos económicos esta virtual política de re-comunitarización frustró las expectativas de las comunidades cuyo reconocimiento jurídico se pretendía que significara su plena integración en la dinámica del Estado. No fue así. La mayoría de ellas, situadas en enclaves de difícil acceso, continuaron desprovistas de carreteras, de fluido eléctrico y de agua corriente, así como de ayuda técnica y crediticia³⁷. La política agraria contribuyó a alterar la producción de las comunidades induciéndolas a cultivar las especies más demandadas por el mercado, sobre todo aquellas destinadas a la exportación como eran el azúcar, el algodón o el arroz. Pero la mayor competitividad de las empresas capitalistas, más próximas a las arterias comerciales y dotadas de tierras más fértiles y más tecnificadas, hizo inviable este cambio impidiendo la articulación de las comunidades campesinas en la economía nacional y en el comercio a gran escala³⁸. Era prácticamente imposible que con tierras difíciles de cultivar y de regar y sin vías de comunicación que las aproximaran a los mercados, las comunidades campesinas pudieran articularse en la dinámica económica nacional. Ante esta situación, estas corporaciones optaron por constreñirse a los cultivos de panllevar destinados al autoconsumo y al abastecimiento de un modesto mercado local dentro del marco de la estructura agraria tradicional.

En el sur andino las actitudes de reivindicación se produjeron, sobre todo, en el marco de los conflictos de intereses surgidos simultáneamente entre estas comunidades y las empresas multinacionales instaladas en sus inmediaciones (en su mayoría mineras). Su presencia fue denunciada por las comunidades alegando que, como consecuencia de las actividades que una de las Compañías desarrollaba,

«las comunidades vienen siendo víctimas de diversos atropellos y abusos /.../ por lo que están sufriendo la crisis más cruel, tal es así que nuestro territorio comunal se está destruyendo aproximadamente a una

³⁷ En la pág. 7 del Comentario preliminar al *Compendio de Leyes de Comunidades Campesinas* (Lima, 1995), se afirma textualmente que la Ley General de Comunidades Campesinas (N.24650) «es bastante sugestiva aunque son meras letras las que contiene. La misma no ha promocionado en modo alguno la vida de las comunidades campesinas como podemos advertir».

³⁸ La distribución del crédito después de la Reforma Agraria, mantuvo las diferencias regionales pre—existentes, toda vez que en 1978 los cinco departamentos dedicados a la industria azucarera, algodonera y arrocería en la costa norte y central continuaban recibiendo el 55,22% de los préstamos. Otros cinco de la sierra dedicados a la moderna producción pecuaria recibían el 33%. Las regiones selvática y serrana deprimidas apenas alcanzaban el 10% mientras que los de la «mancha india» (area de comunidades) tan solo recibían el 4,50% (J. MATOS MAR y Jose Manuel Mejía: *Reforma Agraria. Logros y contradicciones*, Lima 1980, pág.288.

tercera parte. El agua de los usuarios de Tala ha sido sustraída por la Compañía, los árboles forestales que servían de forraje para el ganado son destruidos /etc.etc./.../por lo que/ los comuneros acuerdan *defender sus derechos correspondientes*»³⁹.

A la vista de la documentación consultada, no parece que sean muy significativos los logros que las comunidades de Moquegua han obtenido tras los numerosos procedimientos legales que han puesto en marcha como consecuencia de estos conflictos⁴⁰.

Es en este nuevo contexto discriminatorio en el que la conciencia comunitaria y la solidaridad han recobrado vigencia subrayándose los rasgos diferenciales de las comunidades andinas frente al mundo exterior. La confrontación ante «otros» (sean españoles, cristianos, peruanos o empresas multinacionales) no ha dejado de producirse a lo largo de la historia, aun cuando hayan variado los actores que representan a la otredad o los intereses concretos que las comunidades reivindicaran ante ella.

Podemos concluir pensando que la rebelión de Tupac Amaru de 1781 no fue una derrota. Marcó, sí, el fin de una etapa de rebeldía contenida, pero lejos de dejar el espíritu de los indios del sur andino «completamente sometido»⁴¹, aquel episodio sirvió de inspiración a futuros movimientos de reivindicación que pretendían, sobre todo, frenar abusos de cualquier índole contra la integridad de los valores tanto económicos como culturales de las comunidades andinas. En contra de lo previsto, la sublimada figura de Tupac Amaru —que hoy se exhibe con orgullo en las aulas escolares de las comunidades del sur andino— activó el espíritu de solidaridad y de rebeldía, erigiéndose en símbolo cultural con categoría de héroe y representando la reivindicación como principal clave de la identidad andina.

* * *

³⁹ Actas de la Asamblea del 13 de Octubre de 1974 de la comunidad de Tumulaca, Pocata, Coscore y Tala (distrito de Torata), informando de los perjuicios derivados de la explotación cuprífera de Cuajone. Archivo del Ministerio de Trabajo, Moquegua. Dirección General de Asuntos Indígenas. Oficio 674, expediente 28.

⁴⁰ El Banco Mundial publicó en 1975 un *Informe (Informe sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Washington, 1975)* donde se ofrecen los resultados de un estudio hecho sobre las posibles consecuencias que el proyecto minero de Cuajone (situado en la zona de comunidades de Moquegua), cuya explotación había sido concedida a la Southern Perú Copper Corporation, podría tener a largo plazo sobre los cultivos y la salud de los poblados instalados en sus inmediaciones, con la emisión de 60 mil toneladas anuales de óxidos de azufre y de 30 millones de toneladas de residuos al mar.

⁴¹ Clemente Markham. Citado por R. PORRAS BARRENECHEA: *Antología del Cusco*, Lima, 1961, pág. 276.



Escuela del anexo de Pocata (Comunidad Campesina de Tumilaca, Pocata, Coscore y Tala), en el departamento de Moquegua, con las figuras de Tupac Amaru y Garcilaso de la Vega el Inca presidiendo el aula.