

Destrezas andinas y sus aplicaciones al progreso: el caso de Moquegua (Perú)

Teresa Cañedo-Argüelles
Universidad de Alcalá (Madrid)

Palabras clave: Moquegua, comunidades campesinas, identidad, tradición, progreso, pervivencias culturales

Resumen:

Me referiré a las estrategias que las sociedades andinas actualmente despliegan para armonizar sus tradicionales prácticas económicas con aquellas otras que los modelos de desarrollo les aportan desde instancias exógenas –gubernamentales y no gubernamentales– y al papel que en todo este panorama juega la conciencia identitaria, herramientas todas ellas con las que estas sociedades afrontan su inserción en la modernidad. El análisis llevará a bucear en el pasado a través de la documentación que los archivos custodian y cuya información también hoy vive en la memoria colectiva de sus actores. Los documentos y los testimonios etnográficos se han procesado en una tarea de investigación sobre la que se fundamenta el enfoque del trabajo que aquí se presenta.

Introducción

El presente y el pasado se dan cita donde quiera que existan vestigios históricos y actores dispuestos a testimoniarlos con su presencia y con su conciencia. Uno de estos escenarios se encuentra en el sur peruano –en la región de Moquegua– cuyos pobladores campesinos son herederos de tradiciones milenarias así como de contactos e innovaciones culturales que han ido troquelando su idiosincrasia con el paso del tiempo.

Empezaré considerando que la pobreza es un concepto tan amplio como subjetivo ya que no tiene que ver solamente con la *nutrición* y con las *necesidades básicas* de los individuos, sino que incluye sentimientos producidos por otras carencias que para algunos pueden ser tan precisas y perentorias como el alimento mismo.¹ Este cuestionamiento resulta especialmente pertinente en un mundo globalizado donde las consignas de consumo y progreso circulan a través de contactos humanos y ondas de comunicación que se filtran indiscriminadamente por todas las rendijas de nuestro planeta, con lo que generan, incluso en los ambientes recónditos y paupérrimos de la periferia, expectativas que difícilmente pueden llegar a satisfacerse. La frustración ante esta posición de inequidad puede ser sentida por quienes la padecen como un mal tan lacerante como el hambre misma. Creo, por tanto, que, aun cuando estas gentes tuvieran garantizado el consumo diario y necesario de alimentos y el disfrute de necesidades consideradas como básicas para el bienestar de sus cuerpos, tal vez no por eso dejarían de sentirse inmensamente pobres. Veamos cómo se ha tratado esta cuestión desde las esferas gubernamentales.

En los años 60, poco antes de que el Banco Mundial iniciara un estudio sistemático sobre la pobreza, el Estado peruano había ya desplegado una política de atención al campesinado andino, dentro del marco de la Reforma Agraria. Ello supuso el reconocimiento jurídico de comunidades campesinas cuya presencia en la serranía del sur andino, en la llamada “mancha india”, era de una antigüedad secular y suponía una situación de pobreza endémica. Los entresijos de la historia permiten conocer las razones por las cuales aquellas corporaciones, cuyo origen estaba en las antiguas reducciones coloniales, ocupaban ahora los espacios más abruptos, más inaccesibles y menos fértiles del país (Cañedo-Argüelles, 1998b). El despojo de tierras a que estas corporaciones se vieron sometidas no fue obstáculo para que mantuvieran viva su urdimbre comunitaria a lo largo del tiempo, de tal modo que el aislamiento de sus poblados les proporcionó un nicho donde reproducir sus señas de identidad y donde desplegar estrategias de supervivencia y de auto-afirmación cultural. La historia permite también conocer las motivaciones que dieron pábulo a estas actitudes cuyo fundamento pudo estar en el incumplimiento de la legislación hispánica promulgada para los indios y en la subsiguiente reclamación de los derechos que aquella les otorgaba. Expresiones de protesta y reivindicación frente al poder establecido jalonan la que fuera su vida cotidiana y contribuyen a estrechar sus lazos de solidaridad y a posicionarse frente a lo que para ellos se contrastaba en forma de otredad (Cañedo-Argüelles, 1998a).

A mediados del siglo XX la diferencia cultural del sector campesino era un hecho incontestable y la Ley de Reforma Agraria de los años 60 así lo admitió en el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas. En este documento se especifica:

La comunidad campesina es una agrupación familiar que posee y se identifica con un determinado territorio y [cuyos componentes] están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua, y básicamente por las actividades vinculadas al agro (artículo segundo, Título I Disposiciones generales. Decreto Supremo 37-70-AG).

Los indicadores utilizados para medir la incidencia de pobreza en este sector, la *canasta mínima alimenticia* valorada en 2.311 kilocalorías persona/día, así como las *necesidades básicas insatisfechas*, referidas a las dificultades de acceso a vivienda, electricidad, agua corriente, educación y sanidad, mostraron que para aquellas fechas toda esta población –el 44% del país– era pobre o extremadamente pobre. Este balance movió al Estado peruano a desplegar en 1985 nuevas políticas de atención a la pobreza, esta vez en el marco del llamado *Proceso de Regionalización*. Las zonas de pobreza crítica se inscribieron en 39 demarcaciones denominadas *micro-regiones*. Cuatro de ellas situadas en

el departamento de Moquegua y a distintas alturas de la gradiente andina entre los mil y cinco mil metros sobre el nivel del mar –Torata, Omate, Puquina e Ichuña–, se han empleado como marco empírico de esta investigación.

Dicha reorganización del espacio campesino y pobre no consiguió sino subrayar gráficamente la persistente fractura que existía entre el mundo urbano y el mundo rural. Fractura que se sugería físicamente en el mal estado de los caminos y en la lejanía entre las ciudades y los pueblos serranos, pero que se manifestaba también y, sobre todo, en el ámbito mental. La lejanía del mundo rural se relacionaba en gran medida con el desconocimiento y desprecio de los ciudadanos, quienes calificaban este espacio con el apelativo de “interior”, concepto cuyo valor semántico (espacial) se omitía para cobrar un significado cultural. Así pues lo interior se asociaba al atavismo, en el sentido de apego a tradiciones y a costumbres consuetudinarias que eran percibidas como propias del atraso. La tradición y el atraso se convertían así en indicadores definitorios de los pobladores de la sierra y marcaban su diferencia respecto a la población urbana que era la que, al menos en teoría, representaba los cánones del epicentro industrial y del progreso. En otras palabras, los habitantes del *interior* se constituían en *minorías* etnoculturales, no porque fueran numéricamente pocos, sino porque eran cualitativamente diferentes. Nuevamente asistimos a la tergiversación del valor semántico de un término, en este caso el de *minoría*, cuyo significado (cuantitativo) se omitía para cobrar un sentido de descalificación cultural. Es decir, que el concepto de *mayoría* implicaba la pertenencia al modelo establecido o canonizado por el progreso urbano, independientemente de que sus componentes fueran numéricamente muchos o pocos.

El análisis de esta interioridad rural, con sus persistentes connotaciones culturales de tradicionalismo y diferencia, obliga a utilizar nuevamente la perspectiva histórica para sumergirnos en el pasado virreinal. Pues no cabe duda de que el sistema español, de forma deliberada o no, implicó la hispanización de los hábitos y de los valores indígenas, pero dejó a los indios amplios márgenes de maniobra para que unos y otros –hábitos y valores– mantuvieran buena parte de sus características originarias. Mientras que la pervivencia de ciertas costumbres indígenas se debió a una cuestión de racionalidad económica, los valores y las creencias nativas adoptaron formas mucho menos visibles ya que se fraguaban y estimulaban en contextos de rebeldía clandestina como respuesta a la discriminación de la que los indios se sentían objeto. Amparados en la ley, no dudaron en reclamar los derechos que aquella les otorgaba reforzando así la urdimbre comunitaria que les daba cohesión. Desde esa plataforma social y jurídica resultaba más fácil reafirmar los rasgos etnoculturales con la intención declarada de marcar distancias y de subrayar

diferencias frente al sector hegemónico que les oprimía. Las actitudes ligadas a la defensa de la conciencia identitaria salpican por doquier la documentación colonial y pueden explicar la pervivencia de la vitalidad que define hoy día a las comunidades andinas a pesar de las embestidas que tanto sus propiedades como su cultura recibieron durante los tiempos coloniales y más tarde también durante la época republicana. Cuando en los años 70, el gobierno de Velasco Alvarado decretó el reconocimiento jurídico de las *comunidades campesinas* en el Perú, lo que sucedía era que estas corporaciones nunca habían dejado de existir y sus reclamaciones por un espacio en el escenario nacional constituían ya un asunto insoslayable.

1. Las instituciones económicas andinas y sus pervivencias

Puede considerarse que las instituciones económicas, tan profundamente arraigadas en la cultura andina, constituyen el aspecto más visible de todos cuantos han contribuido a mantener la cohesión del *ethos* comunitario. Se basaron en lo que podríamos llamar una *economía de la intuición* y sus principales manifestaciones se inscriben en tres aspectos que mantienen hoy su vigencia: A. la estructura agraria de dispersión y complementariedad, B. las relaciones sociales de cooperación y solidaridad y C. las técnicas propiciatorias de carácter mágico-religioso. Recordemos algunos detalles de estos tres bloques institucionales.

A. La estructura agraria de dispersión y complementariedad

La complementariedad económica en los Andes ha mostrado una gran eficacia y racionalidad a lo largo de siglos ya que las diferencias ecológicas ofrecen la posibilidad de diversificar los cultivos y los riesgos y de aprovechar varios ciclos agrícolas simultáneamente. El sitio de Moquegua, como sede de un antiguo cacicazgo principal en el itinerario que unía el altiplano lacustre y la costa, había sido lugar de paso de la población serrana que acudía a las playas del Pacífico en busca de algas, pescado y, sobre todo, de guano para fertilizar sus cultivos. Allí las comunidades serranas tenían asignados sus islotes guaneros en régimen de uso exclusivo. Además de eso, muchos de aquellos indios serranos, los *mitmacq*, permanecían largas temporadas en las colonias agrícolas que los cacicazgos lacustres controlaban en aquel cálido valle y en otros de más arriba, para proveerse de ají, algodón, maíz y frutas. Durante la época virreinal, los padrones registraron la continuidad del trasiego vertical que los indios originarios de Chucuito (Puno), o de otras localidades serranas, hacían para desplazarse a los valles del *Colesuyo*, donde figuraban

como tributarios y propietarios de tierra (Díez de San Miguel, 1964; John Murra, 1970 y 1975). Estos mismos indios, ya inscritos en un régimen de doctrinas, siguieron practicando durante la época virreinal la tradicional complementariedad extracomunitaria y la enriquecieron añadiendo nuevos nichos ecológicos tanto rurales como urbanos. Muchos se desplazaban para trabajar como temporeros en las haciendas de vid que los españoles poseían en los fértiles valles próximos a Moquegua, ciudad que desde su fundación destacó como centro productor de aguardientes y vinos. Desde allí recorrían luego el camino de vuelta hacia el altiplano, sobre todo a Puno, con recuas de mulas en cuyos lomos transportaban en odres aquellos productos que gozaban de una alta cotización en las ciudades mineras. Por otro lado, durante la época virreinal los indios viajaban con frecuencia a las ciudades periféricas de Moquegua, Arequipa y Puno para firmar contratos, dirimir pleitos y recibir provisiones de gobierno y en ellas contaban con solares comunitarios provistos de “chozas que les servían como hospedería” para pernoctar (Álvarez y Jiménez, 1946 [1790-1793], II: 228). Todas estas circunstancias económicas y administrativas permitieron a estos tres centros urbanos ejercer un destacado papel como núcleos articuladores de la región, de modo que las gestiones y los negocios en las ciudades, las peonadas en las haciendas del valle y los trajines del aguardiente, no hicieron sino reproducir los antiguos circuitos prehispánicos por los que la población indígena transitaba desde tiempo inmemorial. A este trasiego hay que añadir el tradicional sistema de complementariedad derivado de la tenencia diversificada y dispersa de los recursos que cada familia poseía dentro o fuera de su propio distrito.

Lo mismo que entonces, los campesinos se ven hoy día obligados a desplazarse continuamente, unas veces por las inmediaciones de sus caseríos para atender ganados y cosechas dispuestas a diferentes alturas de la gradiente andina, y otras veces hacia ciudades o distritos alejados. En este segundo caso, el movimiento suele tomar una dirección descendente, desde la puna hacia los valles interandinos. Se trata esta de una emigración bastante estable que tiende a convertirse en *sustancial* en la medida que los recursos se concentran progresivamente y de forma casi exclusiva en los lugares de destino. Por ejemplo, en el distrito de Puquina los pobladores de la comunidad de Salinas Moche (situada a cinco mil metros de altitud), dedicados exclusivamente a la explotación de sal y a la ganadería, acuden a trabajar como *camayos* o *partidarios* a otros anexos de ese distrito más cálidos y fértiles, y de igual manera ocurre con los habitantes de Puno y Carumas que descienden a los valles de Moquegua y Torata donde los campesinos, que a su vez emigran a pueblos o ciudades más alejadas para establecer allí su residencia principal y más permanente, dejan temporalmente las tierras a su cuidado.

Este fenómeno está contribuyendo poderosamente a transformar la fisonomía socio-económica complementaria de las ciudades y pueblos receptores de inmigrantes. En el caso de Torata vemos que, durante las últimas dos décadas, un tercio de las propiedades pertenecientes a antiguas familias criollas ha sido adquirido por inmigrantes con apellidos como Nina, Cuayla, Quispe, Flores, Mamani, Chambilla, Atayupanqui, Calizaya, Mayta, Pari, Vilca, Viza, Condori, Colana, Inca, Huamani, Yngra, Huacho, Condori, Marca, Cama, Colque, Ticona, Catari y Cori (Padrón de uso agrícola de 1999-2000, Junta de usuarios de Torata, Ministerio de Agricultura). Pero los puneños y carumeños advenedizos no solo van acaparando la propiedad agrícola, sino también los negocios que instalan alrededor de la Plaza de Armas, en los edificios que en su día pertenecieron a familias ilustres de Torata como los Medina, los Céspedes, los Becerra y los Bejarano. Incluso en los espacios rituales ingresan haciendo gala de un arraigo que manifiestan en sintonía con un acendrado sentido de su identidad. La vistosa indumentaria que utilizan responde a su interés por diferenciarse y lo mismo sucede con las ceremonias propiciatorias que celebran sobre la cima del cerro Baúl donde reproducen sus rituales originarios, así, según los torateños, han convertido este emblemático cerro en un santuario pagano.

El trasiego campesino hacia las ciudades exige a los inmigrantes el despliegue de estrechos lazos de solidaridad, pues los alojamientos son compartidos por familiares y paisanos. La sobrevivencia en estos precarios cinturones urbanos implica una rigurosa organización cooperativa. Los vecinos se organizan por barrios y forman comités para distribuirse los trabajos de urbanización de manera que ellos mismos se encargan de construir las obras de infraestructura necesarias recurriendo a la organización de polladas callejeras y kermeses para financiarlas.

En realidad muchas de estas viviendas urbanas no suelen ser permanentes ni las principales cuando funcionan como apeaderos temporales de las familias serranas que acuden a la ciudad para desarrollar sus actividades comerciales y formativas. Aunque las circunstancias de esta emigración *complementaria* y temporal son muy variadas, puede considerarse constante el mantenimiento de los lazos que vinculan a los emigrantes campesinos con sus pueblos de la sierra por razones de dependencia económica. La gente no abandona sus tierras ni se deshace de ellas. Ni siquiera en los casos de emigraciones definitivas desaparecen los vínculos de dependencia con los lugares de origen. Por el contrario, se afianzan mediante la organización de asociaciones de solidaridad que los emigrantes fundan bajo la advocación de los santos patronos. En su seno se agrupan para reproducir su entorno originario y allí celebran las fiestas patronales y los ritos propiciatorios

con el propósito de *vivir su pueblo* en la distancia. Pero también para proyectarlo mediante la exhibición de vestimentas y bailes durante los desfiles y fiestas urbanas.

Estas asociaciones de solidaridad son claros *nichos ecológicos* ya que desde ellas los profesionales prestan apoyo a su pueblo valiéndose tanto de su capacitación como de las influencias y contactos que establecen con las oficinas del gobierno regional o central. Los compromisos de *apoyo comunitario a distancia* se establecen de manera espontánea respondiendo a los sentimientos de nostalgia que genera la lejanía de los seres y lugares queridos.

B. Las relaciones sociales de cooperación y solidaridad

Las actuales conductas de solidaridad campesina responden a una urdimbre social que se tejió en el pasado, cuando las instituciones de cooperación económica daban cohesión esencial a la red de relaciones comunitarias y garantizaban la supervivencia misma de los individuos. En tiempos incaicos estuvo ligada a trabajos de interés público reclamados por el Estado o la comunidad para la construcción de acequias, caminos o terrazas de cultivo, y las cuales adoptaron la forma de *mita* y *minka* respectivamente. Estas prestaciones se realizaban periódicamente y por riguroso turno. Si respondían al interés personal y familiar de un vecino o pariente, se denominaban *ayni*. A lo largo de la historia estas relaciones de ayuda mutua, que implican ineludibles compromisos de reciprocidad entre los componentes de un mismo grupo, se siguieron aplicando. Durante la etapa virreinal la *mita* tuvo como objetivo la explotación de recursos en beneficio de los españoles y esta modalidad de trabajo obligatorio, periódico y rotativo fue legalmente reconocida en el marco de las encomiendas y también en la minería y en los obrajes como formas alternativas de tributar al Estado. En la esfera comunitaria, aunque los servicios públicos no fueron reconocidos ni regulados por la legislación indiana, se realizaron siguiendo la modalidad de la antigua *minka*. Fue así que las autoridades regionales incitaban a los comuneros a *la reparación de los caminos* y *la edificación de los puentes* y para ello no dudaron en apelar al *amor por el bien público* que las autoridades locales *debían* sentir. Se esperaba que este filantrópico sentimiento les moviera a *correr con las impensas y gastos* que se derivaran de aquellas obras. También se involucró en estas empresas a *toda la comunidad para que contribuyeran... con su personal trabajo... y con algunas cantidades sin otra retribución que el alimento* (Álvarez y Jiménez, 1946 [1790-1793], II: 63).

Es evidente que los conceptos de *turno* y *tanda* han troquelado la disciplina de trabajo de la gente andina y han mancomunado sus esfuerzos contribuyendo poderosamente a estrechar los lazos de solidaridad. En la actualidad se sigue utilizando la *minka* aunque los trabajos tienen un carácter menos compulsivo que en el pasado y no son estrictamente periódicos. Reciben distintos nombres, en Torata se denominan *jofainas comunales*, en Puquina y Omate *tornas* y en Ichuña *roles*. Se utilizan para realizar labores de limpieza y mantenimiento de caminos y sobre todo para construir acequias. No es obligatorio participar, pero solo quien lo hace adquiere derechos de uso sobre el servicio que reporta la obra en cuestión. En el caso de las acequias se adquiere también derecho sobre los terrenos que se benefician de su riego (cada cuarenta jornales dan derecho a media hectárea de tierra). La canalización y el uso del agua son lo que ha dado mayor perdurabilidad a estas instituciones ya que la escasez de agua en la región de Moquegua ha obligado a construir un complejo sistema de canales, embalses y compuertas para controlar su almacenaje y correcta distribución. Durante la época de lluvias (enero-marzo), el aporte principal proviene de los ríos que descienden por las vertientes andinas. Desde estos cauces el agua penetra en los terrenos de cada comunidad por una arteria principal que vierte en un embalse o *reservorio* y desde allí se distribuye a los fundos a través de una red de acequias secundarias. En época de sequía los *puquios* o manantiales subterráneos garantizan el suministro. En estas circunstancias se recurre también a la *quiebra de agua*, es decir, al taponamiento de las arterias secundarias para embalsar todo el caudal en el reservorio desde donde es más fácil racionar el suministro de acuerdo con la existencia disponible. Un sistema de llaves y compuertas permite controlar el paso del agua por riguroso turno, es lo que se conoce como *mita de agua*. Para fiscalizar el reparto existe la figura del *repartidor* aunque en la mayoría de los casos es cada usuario quien cumple y hace cumplir a su colindante precedente con el tiempo y cantidad que le corresponde en cada *mita* por lo que la presencia de los usuarios durante su turno de agua resulta ineludible. Para los efectos de distribución del agua los propietarios se agrupan formando *sectores* siguiendo un criterio de colindancia longitudinal. Varios de estos *sectores* forman un *distrito de riego* que abarca un amplio tramo de la cuenca y cuyos usuarios son representados por diversos *Comités de regantes* que tienen hilo directo con el Ministerio de Agricultura a través de la *Junta de usuarios*.

C. Técnicas propiciatorias de carácter mágico-religioso

Las técnicas propiciatorias se practicaron tradicionalmente en forma de imploraciones y de pagos dirigidos a los *apu* (espíritus de los cerros), a la *Pacha Mama* (madre tierra), a las

cruces chacareras, entre otros. Con los rituales agropecuarios se pretendía garantizar la buena marcha de las cosechas y el ganado y aunque perseguían una finalidad fundamentalmente económica, contribuyeron poderosamente a cohesionar la retícula comunitaria y también a delimitar su jerarquía. Los excedentes domésticos de panllevar han tenido, hasta hace pocas décadas, una doble función, alimenticia y de representación. Esta segunda función de representación era en muchos casos privativa de los pudientes, de los mayoristas de tierra, cuyas despensas eran inequívocos indicadores de estatus. Utilizaban sus excedentes para invitar a parientes y amigos en celebraciones propiciatorias de cosechas y ganado. El ganado era, y sigue siendo, objeto de ritual con motivo del *señalo* o la *tinka*. En febrero, los ganaderos llevan sus ofrendas a los bofedales y rocían la sangre del sacrificio sobre los manantiales de agua próximos mientras que con la carne se prepara *carnacho* (asado) para invitar a la concurrencia. En cuanto a la tierra, hoy continúa recibiendo también sus pagos anuales. El culto a las cruces mantiene igualmente su vigencia propiciatoria. La mayoría de ellas son *chacareras* y velan por los cultivos y por las acequias haciendo que su presencia forme parte inseparable del ciclo de la vida.

En el mes de mayo estas acciones se deben renovar con un cambio de vestiduras que es precedido por la correspondiente procesión y celebrado con fiesta. En ella participa toda la comunidad (incluidos los emigrantes), lo que produce entre sus miembros disputadas jerarquías de patrocinio. En paralelo, los comuneros invocan privadamente a la *Pacha Mama* en ceremonias propiciatorias que requieren la aplicación de fetos y unto de llama, figurillas de estaño, pisco, incienso, alhucema y mirra. El 90% de los campesinos cumple con estos rituales pues cree que de lo contrario pondrían en riesgo sus cosechas. Parece lógico que la pérdida de protagonismo social que ha sufrido la producción agraria de panllevar podría repercutir en el debilitamiento de los ritos propiciatorios, ya que son otros – no los excedentes agropecuarios– los nuevos indicadores del estatus hegemónico y, además, las cosechas actualmente cuentan con fertilizantes e insumos para su “propiciación”. Sin embargo, sorprende la fuerza con la que estos rituales siguen celebrándose, lo que nos lleva a pensar en el sentido emocional y ontológico que entrañan.

2. Iniciativas exógenas

Las prácticas de todas esas fórmulas tradicionales no permiten, por sí solas, proporcionar un alto índice de rentabilidad productiva. Con ellas el sector campesino no lograba superar los niveles de pobreza crítica y su aportación al PBI a fines del siglo XX era el más bajo de todo el país. En este contexto surgieron algunas iniciativas internacionales dispuestas a

estimular al campesinado andino a insertarse en *la economía global* mediante el abandono de “[...] una economía basada en recursos naturales para entrar en una economía del conocimiento”.² Tal fue el “Proyecto de Competitividad” lanzado por la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Center for International Development (CID) de la Universidad de Harvard. El Estado peruano, consciente de los obstáculos casi insoslayables que suponía cumplir con aquel programa, tomó sus propias iniciativas desarrollistas, y promulgó en 1978 la Nueva Ley de Comunidades Campesinas. Uno de los objetivos prioritarios de esta medida era la expansión de la frontera agrícola y con este fin implementó un sistema de apoyo técnico y de autogestión comunitaria que debía funcionar en armonía con las formulas tradicionales de ayuda mutua y de prestaciones laborales públicas que se consideraban, a pesar de todo, altamente racionales.

Organizaciones de apoyo a la pobreza en los distritos

	Puquina	Torata	Omate	Ichuña
PRONAMACH	X	X	X	
SENASA	X	X	X	
FONCODES				X
FEAS	X	X	X	
PADA			X	
CEDER	X	X	X	
SOUTHERN PERU		X		

Cuadro de elaboración propia

Los programas de apoyo tecnológico se pusieron en manos de diversas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales³ y sus actuaciones se canalizaron básicamente a través de tres medios: las emisiones radiales locales que divulgaban en sus programas matinales los procedimientos para lograr un óptimo resultado de cosechas y prácticas ganaderas; la instalación de institutos tecnológicos para formar profesionales de grado medio en conocimientos, sobre todo agropecuarios y mineros; y la impartición de cursos de capacitación dirigidos a campesinos adultos. Estos cursos tenían una vertiente práctica que se desarrollaba en viveros, establos o talleres donde los usuarios, sobre todo mujeres, aprendían técnicas destinadas a la selección de semillas, inseminación artificial, industria de confitura, confección de tejidos, o bien técnicas de riego por goteo. Pudo observarse que, siguiendo la letra de la Ley, las antiguas instituciones económicas de ayuda mutua continuaban aplicándose también en este contexto desarrollista y, de hecho, constituían la base de los procedimientos tecnológicos derivados de los nuevos aprendizajes y conocimientos. Las instituciones de ayuda mutua adoptaban ahora nuevas

denominaciones (*jofainas comunales* o *roles*) y funcionaban en el marco de pequeñas organizaciones de base como eran los *núcleos ejecutores*, los *comités* o los *clubes de madres*. También el Estado volvía a utilizar el sistema andino de la *mita* para reclamar los servicios públicos del campesinado. La contribución laboral en este caso se realizaba por tandas periódicas y voluntarias y los usuarios recibían compensaciones en especies –tal como se hacía en tiempos incaicos– concretamente en forma de paquetes tecnológicos o alimentos.⁴ Igualmente se mantuvo la tradicional fórmula de dispersión de la propiedad pues se consideró que en un ecosistema vertical como el andino, donde en una corta distancia pueden existir nichos ecológicos muy diversos, constituía esta una sabia estrategia de diversificación de riesgos y de recursos. Además se sopesaba la dificultad que suponía desmantelar un sistema agrario que involucraba todo un universo social y de creencias profundamente arraigado en el mundo rural. Ciertamente los campesinos continuaron practicando motu proprio, y con gran empeño por cierto, los antiguos rituales propiciatorios que daban sentido a su esencia ontológica, independientemente de la funcionalidad económica que estas prácticas les proporcionaran.

Nuevas y viejas fórmulas económicas se combinaban, pues, en el marco de un sistema de gobierno local que adquiriría, como novedad, un carácter electivo y democrático. El moderno sistema político valoraba, sobre todo, la capacitación técnica de los candidatos –su caudal de conocimientos– en detrimento del antiguo modelo de escala basado en el prestigio social y en la autoridad moral. Como resultado de estas iniciativas, se produjo un modesto incremento de la producción agropecuaria con vistas a la participación campesina en la industria local ya que no tardaron en crearse pequeñas empresas rurales, sobre todo de textiles, lácteos y confituras.

Si bien el aumento del caudal de conocimientos aportó ciertos cambios positivos en términos económicos y políticos, traería aparejado algunos inconvenientes para el entramado social. Las nuevas organizaciones de base –núcleos ejecutores y comités– ofrecieron un nuevo marco institucional para la práctica de trabajos de ayuda mutua que se regulaban de una manera muy estricta y explícita en comparación con la costumbre antigua en la que las reglas de reciprocidad obedecían a mecanismos mucho más espontáneos, abiertos e implícitos. Por otro lado, estos modelos de organización, más competitiva y materialista, contribuyeron a distanciar entre sí a sus componentes debido a las rivalidades producidas por las múltiples opciones que se ofrecían en el entorno político o por los diferentes modos de percibir el valor de los programas de “ayuda” exterior, por citar un par de ejemplos.

La propia organización de los cuadros de mando así como los criterios de acceso a los cargos y el procedimiento de retribución de los mismos generaron igualmente situaciones de fractura social. El antiguo sistema de escala basado en el prestigio y casi siempre ligado a determinados linajes (Cañedo-Argüelles, 1994) ha devenido en nuevas fórmulas democráticas de elección, en las que se prima, como ya se dijo antes, la capacitación técnica o profesional de los candidatos y también su habilidad para negociar la captación de apoyos externos. Todo esto supone la individualización de los cargos, dado que los mismos ya no implican derechos familiares adquiridos ni por adquirir. Eso mismo conlleva la intrascendencia de las consecuencias que puedan acarrear la comisión de negligencias o delitos en su desempeño. Este factor tiene tanta mayor importancia cuanto que no se ha previsto un sistema de compensación económica por el ejercicio de dichos cargos, lo que a veces lleva a sus titulares a autorremunerarse empleando los fondos que la organización de base en cuestión recibe del exterior (a veces de ONG) en concepto de ayudas a la pobreza, o bien de cánones compensatorios, estos últimos por los perjuicios derivados de la contaminación producida por las explotaciones mineras. Estas conductas fraudulentas se consideran insolidarias y son el origen de no pocos conflictos intracomunitarios que provocan situaciones de enfrentamiento y con frecuencia el alejamiento e incluso la expulsión de los transgresores.

Por supuesto que el fraude y la corrupción no han nacido con la modernidad, sino que se trata de prácticas humanas imbricadas en lo más recóndito de las culturas. En el Colesuyo las vemos arañando el entramado comunitario de las colonias prehispánicas (Cañedo-Argüelles, 2005) y también horadando el sistema virreinal con la implicación sobre todo de criollos, pero también de autoridades indígenas. Así lo atestiguaba el intendente Antonio Álvarez y Jiménez quien, durante la visita de inspección que realizó a las comunidades de la región en 1790, denunciaba la disminución de tierras comunales debido a que las mismas habían corrido “[...] a libre disposición de los caciques, alcaldes y demás mayores de los pueblos que malversándolas han convertido en propia y privada utilidad suya la de los comunes” (Álvarez y Jiménez, 1946 [1790-1793], II: 113). Puesto que no percibían salario por el desempeño de sus funciones, la usurpación de tierras o la malversación de caudales públicos se convirtió en una fórmula de *cobro* casi institucionalizada.

Sin embargo, junto a estos factores de discordia y de fractura social, se manifiestan actitudes de solidaridad que contrarrestan a las anteriores y que contribuyen a mantener actualmente el equilibrio comunitario. Se trata de respuestas a las agresiones que estas comunidades reciben desde el exterior, como las causadas, por ejemplo, por las compañías

mineras que operan en las inmediaciones. El excesivo consumo de agua y la contaminación medioambiental son los dos factores que centran el conflicto y generan iniciativas de reivindicación y protesta popular que las comunidades dirigen al Ministerio de Energía y Minas a través de organizaciones formadas ex profeso con este objetivo (Cañedo-Argüelles, 2003, 289-291). En esta misma sintonía estuvo el I Congreso Nacional de Comunidades y Caseríos Afectados por la Minería celebrado en Lima en 1998 y que supuso la creación de una comisión nacional para coordinar las acciones de protesta contra los perjuicios de la minería. Sin embargo, es en el ámbito puramente local donde se observan las actitudes más activas. Estas suelen orientarse a recuperar la fertilidad de los espacios de altura y a trasladar la frontera agrícola a zonas menos expuestas a la contaminación minera. Para ello se han organizado comités específicos donde los usuarios trabajan solidariamente y por tandas (otra vez la *mita*), a cambio de obtener tierras de sembradura más arriba. Allí colocan productos destinados al mercado, como gladiolos, claveles, orégano o macca, que van desplazando a los tradicionales productos de consumo diario o de panllevar. El caso que mejor conozco es el de Pocata, un caserío anexo a Torata, donde por iniciativa de los pobladores se formó en 1989 el Comité de Desarrollo y Obras del Anexo de Pocata que logró recuperar la acequia incaica de Cuyabaya y elevar a considerable altura la actual línea de riego.

Es cierto que estas agresiones son a veces producto de una percepción subjetiva y distorsionada de la realidad y que la sociedad no hace con ello sino buscar oponentes frente a los cuales reforzar su propia conciencia identitaria. Uno de ellos puede ser el propio Estado. En las asambleas comunitarias se denuncia con cierta frecuencia que “el Estado está contra nosotros”, o que “el Estado es una estafa”, expresiones que se suscitan, por ejemplo, por lo que consideran un abusivo cobro de impuestos.

A pesar de todas estas iniciativas externas, la rentabilidad de la producción agropecuaria no parece mejorar de forma significativa. No faltan inconvenientes, pues se carece todavía de una planificación agrícola sistemática y el campesino sigue aventurándose en ciclos especulativos del mercado que conllevan sobreproducción y vaivenes imprevisibles en los precios. También sucede que la inversión rural es muy escasa, pues el agricultor, consciente de que la ayuda alimentaria y de bienes básicos está asegurada por el Estado o por organizaciones de ayuda sin fines de lucro,⁵ prefiere gastar sus ahorros en el consumo de productos industriales y suntuarios buscando en ellos comodidad y estatus. Se convierte así en un consumidor (insatisfecho) dentro de la cadena mercantil que el epicentro industrial establece. Pero el mayor obstáculo sigue siendo el aislamiento debido a las dificultades orográficas y al costo de la inversión que suponen las

infraestructuras viales. En definitiva, la pobreza no ha desaparecido ni siquiera en términos absolutos y convencionales.⁶ Aun si se admite que gracias a la política estatal y a la cooperación una mayor proporción de la población campesina cubre sus necesidades básicas y nutricionales, la sensación de pobreza ha sufrido un considerable incremento. La gente antigua que en su día disfrutó de una situación holgada, se siente ahora más pobre porque ya no puede almacenar víveres en sus despensas y eso les impide celebrar rituales propiciatorios y convidatorios con los que subrayar su estatus. Por su parte las nuevas generaciones se sienten también más pobres cada día porque con sus exiguas ganancias apenas pueden adquirir una mínima parte de los productos que la opulenta sociedad del bienestar exhibe a través de las insolentes ondas televisivas, radiofónicas y cibernéticas que discurren por todas partes.

El fracaso de cuantas medidas se han desplegado desde los años 70 para tratar de erradicar la pobreza rural del Perú llevó al gobierno de Alejandro Toledo a elaborar un nuevo programa de política social para el período 2001-2006. Las medidas reiteraban en lo fundamental las ya descritas aquí y volvían a subrayar de manera explícita la conveniencia de que su aplicación se realizara en sintonía con la cultura del campesinado.⁷ Este interés se hacía eco del sentir mundial que, desde los foros internacionales de poder, lanzaba señales de alarma ante la amenaza que se abatía sobre las minorías étnicas consideradas como reductos de los valores que todavía permanecen vivos en nuestra opulenta sociedad de consumo.⁸

3. Urbanización y *diferencia*

Mientras esta retórica global se difunde y cobra cuerpo, los propios actores locales van tomando iniciativas por su cuenta y riesgo. Una de ellas consiste, tal como señalábamos en el apartado 1.A, en emigrar, temporal o definitivamente, hacia las ciudades o hacia los valles más abrigados de la cordillera para ampliar allí sus recursos y su caudal de conocimiento. Otra posibilidad consiste en promocionar la única mercancía rentable y en cuya producción el campesinado andino compite sin rivalidad posible. Me refiero a lo que podríamos llamar una *industria de diferencia*.

Los movimientos migratorios hacia las ciudades no son nuevos. En el caso de Moquegua vemos que la ciudad acoge, desde hace varias décadas, a campesinos que se han ido instalando en la periferia urbana siguiendo patrones de asentamiento poco regulados y a veces de forma ilegal. Se trata de una emigración complementaria en la

medida que sus integrantes utilizan este destino como residencia temporal para complementar sus recursos y, de paso, para facilitar el acceso al mercado y a la formación escolar o profesional de los hijos. Las condiciones de vida allí son bastante precarias, por no decir miserables, por eso no abandonan sus pertenencias serranas con las que mantienen una estrecha vinculación económica y emocional.

Actualmente se observa una creciente invasión de espacios céntricos donde estas gentes invierten un capital considerable para instalarse profesionalmente, de forma estable, y protagonizando una emigración ya no complementaria sino sustancial. Estos espacios céntricos estuvieron tradicionalmente dominados por las oligarquías criollas y constituían recintos exclusivos donde aquellas se atrincheraban levantando una barrera de separación frente a los *cholitos*. Me refiero al cercado urbano que se extiende en los alrededores de la Plaza de Armas y cuya estructura se reproduce, con toda su carga simbólica, en los pueblos principales de la sierra.

La historia demuestra que aquella barrera no era de naturaleza étnica sino económica y social. Durante la época virreinal la convivencia interétnica era relativamente común en el ámbito de los cercados de los pueblos ya que los indios, sobre todo si habían desempeñado cargos en los cabildos o en los cacicazgos locales, pudieron enriquecerse con cierta facilidad y entrar a formar parte de la oligarquía criolla que era, por tanto, multiétnica (para comprobarlo no hay más que fijarse en los apellidos de sus componentes). También la documentación histórica registra no poco casos de españoles que vivieron miserablemente entre los indios comunes y que por su pobreza descendieron a la condición de *indios tributarios* (Cañedo-Argüelles, 2000). Tales barreras socio-económicas se mantuvieron firmes durante la etapa republicana, pero poco a poco se fueron abriendo en ellas fisuras hasta que asistimos actualmente a su definitivo derrumbe.

Es evidente que las zonas céntricas de los pueblos y de la ciudad están siendo progresivamente ocupadas por campesinos que bajan desde las alturas para instalar allí sus negocios y sus viviendas. Lo mismo ocurre con las parcelas de cultivo de los valles más fértiles de Torata y Moquegua que habían estado, al igual que los cercados, bajo el dominio exclusivo de los criollos y que ahora, sin embargo están prácticamente todas en manos de campesinos de altura procedentes de Puno y de Carumas. La mayoría de ellos no parece racionalizar estas actitudes económicas. Con la adquisición de nuevas tierras en los valles pretenden simplemente poner un pie en la ciudad (el otro continúan manteniéndolo en la sierra) y de ese modo ampliar su capacidad de diversificar recursos y riesgos. Sin embargo, quienes han alcanzado una cierta preparación técnica o intelectual, habitualmente

profesionales con apellido indígena nacidos y criados en la sierra, se quedan definitivamente en la ciudad convirtiéndose en portavoces urbanos de sus paisanos. Desde sus plataformas profesionales no dudan en afirmar que con esta conducta los campesinos no hacen sino recuperar *los espacios que en otro tiempo les fueron propios*.

La historia vuelve a descifrar las claves de este discurso que proviene de quienes hoy día detentan los cargos en la administración pública o en la educación media y universitaria de la región. Es cierto que en estos valles vivieron antiguamente los indios formando *colonias* agrícolas que eran controladas desde los centros neurálgicos del poder aymara en el altiplano, a orillas del lago Titicaca. Sus ocupantes, los *mitmacq*, residían allí de forma temporal para cultivar y suministrar productos imposibles de obtener a cinco mil metros de altura, pero estos colonos acabaron consolidando un modelo de asentamiento permanente y de política estable. Se reprodujo así la naturaleza dual del poder andino, centralizada aquí en sendos cacicazgos de Torata y Moquegua (Cañedo-Argüelles, 2005). La fertilidad de estos dos valles y su buena disposición para el cultivo de la vid incentivaron su ocupación por los españoles y la expulsión de estos pobladores indígenas hacia sus asentamientos originales de altura. La toma de conciencia de esta realidad histórica ha dado contenido ideológico a una actitud de progresismo intelectual y económico que se traduce en la re-ocupación de espacios físicos, pero también en el desempeño de cargos públicos desde donde el campesinado trata de hacerse oír “con voz propia” y no a través de intermediarios políticos o benefactores.⁹ Su objetivo no es otro que el de ingresar en la Nación y formar parte de ella desde su idiosincrasia cultural en pie de igualdad con los otros sectores que la conforman, y no en calidad de *minoría* pintoresca. De esta condición “pintoresca”, sin embargo, tratan de no desprenderse. Si bien el medio rural es el espacio *propio* con el que se identifican y donde hallan respuesta a sus necesidades emocionales y ontológicas, son conscientes de los obstáculos que este medio opone al avance de su productividad económica y a su acceso a recursos de bienestar. Ello ha incitado a los campesinos a reorientar sus actividades productivas hacia un nuevo artículo que puede ser cotizable en el mercado turístico: nos referimos a su *diferencia*.

Parece ser que estas sociedades, cada vez más abiertas al mundo exterior, están empezando a mirarse a sí mismas desde fuera y van cayendo en la cuenta del valor (retórico) que atesora su propia identidad. La memoria histórica, por razones de mera supervivencia, les permitió preservar durante siglos sus referentes culturales y ahora, ya que no pueden competir con éxito en un mercado convencional, han decidido echar mano de estos referentes rescatando tradiciones, artesanías, costumbres y creencias para ofrecerlos en el mercado del turismo. Llamen la atención las iniciativas que en este sentido

se despliegan convirtiendo en “atractivo” lo que para ellos no era hasta este momento sino parte inseparable de su quehacer cotidiano y de su esencia emocional. Los rituales propiciatorios que les servían para cosechar; los tejidos de auquénidos que les daban abrigo; la música y los bailes que animaban sus fiestas; los altos cerros que albergaban a sus *apus*. Todo ello, además de cumplir sus funciones cotidianas y rituales, adquiere un valor añadido como atracciones turísticas. Personajes, lugares, hechos del pasado son rescatados afanosamente de los archivos por los eruditos locales, que buscan en ellos nuevas referencias con las que enriquecer su acervo identitario y con los que incrementar su industria de *diferencia*. Pareciera que se produce un encuentro sintónico (y esperanzador) entre sendos discursos global y local, lo que significaría la posibilidad de que los actores de la periferia consigan preservar su patrimonio para asegurar su propia continuidad, y quien sabe si también la de otros.

Notas

1. El Instituto Nacional de Estadística e Informática precisa sobre el concepto de pobreza: “La pobreza es una condición en la cual una o más personas tienen un nivel de bienestar inferior al mínimo socialmente aceptado. En una primera aproximación, la pobreza se asocia con la incapacidad de las personas para satisfacer sus necesidades básicas de alimentación. Luego, se considera un concepto más amplio que incluye la salud, las condiciones de vivienda, educación, empleo, ingresos, gastos, y aspectos más extensos como la identidad, los derechos humanos, la participación popular, entre otros” (INEI, 2000: 1).
2. Diario *El Comercio*, Lima, 4 de julio de 2000.
3. Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidráulicas (PRONAMACH), Servicio Nacional de Asistencia Agraria (SENASA), Fondo de Cooperación al Desarrollo (FONCODES), Fondo Especial de Extensión Agraria en la Sierra (FEAS), Proyecto de Apoyo al Desarrollo Agroindustrial (PADA), Centro de Estudios para el Desarrollo Regional (CEDER), Corporación de Desarrollo de Moquegua (CORDEM), Consejo Transitorio de Administración Regional (CTAR), Instituto Nacional de Desarrollo (INADE), Instituto Nacional de Investigación Agraria (INIA).

4. Estos paquetes se denominan *fondos rotatorios*. Constan de semillas, insumos y herramientas, y se entregan en calidad de uso o préstamo que va rotando entre todos los usuarios que participan del sistema.
5. Programa Mundial de Alimentos (PMA), Promoción de la Mujer y Desarrollo Humano (PROMUDEH), Programa Nacional de Alimentación (PRONAA), Cooperación Popular (COOPOP), Fondo Nacional de la Vivienda (FONAVI).
6. Según la Encuesta Nacional de Niveles de Vida (ENNIV), a pesar del aumento del gasto social en el país, la población pobre del año 2000 en el Perú sufrió un incremento respecto a 1994, pues pasó del 53,4% al 54,1%. (INEI. *Encuesta Nacional de Hogares*, IV trimestre, año 2000).
7. *Carta de política social*, Presidencia de la República del Perú, 3 de diciembre de 2001.
8. Recuérdese que en el año 1994 la ONU proclamó el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas y que la mayoría de las constituciones de los países de América Latina ha incorporado cláusulas en defensa de la identidad y de las tradiciones propias de sus minorías.
9. Es el caso de Alberto Coayla Vilca, vecino de Cuchumbaya (Carumas), actual alcalde de Moquegua y exrector de la Universidad Autónoma de Moquegua.

Bibliografía

Álvarez y Jiménez, Antonio, 1941-1946 [1790-1793], Relaciones de la visita realizada por el gobernador e intendente Don... (1790-1793), edición de Víctor Barriga: Memorias para la Historia de Arequipa, Arequipa, 1941 (vol. I) y 1946 (vol. II).

Cañedo-Argüelles, Teresa, 2005, La Visita de Juan Gutiérrez Flóres al Colesuyo y Pleitos por los cacicazgos de Torata y Moquegua. Estudio analítico, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____, 2003, Actores de la periferia. Historia y vida de una región surandina, Moquegua, Fondo editorial de la Universidad de Alcalá.

_____, 2002, "Caciques y encomenderos de Omate. Actores del pasado en el imaginario de hoy", en Flores y Varón (editores), 2002, vol. II, pp. 1161-1203.

_____, 2000, "Moquegua ante los retos de la Modernidad. Sociedad urbana y producción en el siglo XIX", en Homenaje a Felix Denegri Luna, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 198-230.

_____, 1998a, "Supervivencia de la comunidad andina y claves para su identidad", en Revista Histórica, Lima, vol. XXII, núm. 1, pp.1-23.

_____, 1998b, "La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del sur andino", en Actas del IX Congreso Internacional de AHILA, The Institute of Latin American Studies, Liverpool (Inglaterra), vol. III, pp. 229-239.

_____, 1994, "Cacicazgo y poder indígena en el valle de Moquegua (Perú, siglos XVII y XVIII)", en Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa, núm. 1, pp. 17-23.

Díez de San Miguel, Garcí, 1964, Visita hecha a la provincia de Chucuito por...en 1567, Lima.

Flores, Javier y Rafael Varón (editores), 2002, El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y., Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos – Banco de Crédito del Perú – Fundación Telefónica – Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, tres volúmenes.

INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), 2000, "Metodología para la medición de la pobreza en el Perú", en Metodologías Estadísticas, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, año 1, núm. 2, enero.

Murra, John, 1975, Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

_____, 1970, Información etnológica e histórica adicional sobre el Reino Lupaqa, en Historia y Cultura, vol. 4.

Usted puede copiar, distribuir, exhibir y comunicar este trabajo bajo las siguientes condiciones:

Reconocimientos:

Al autor: citar, reconocer y dar crédito al autor original.

A la revista *Summa Humanitatis*: citarla bibliográficamente.

No Comercial. No puede utilizar este trabajo para fines comerciales.

No Derivados. No puede alterar, transformar, o añadir nada a este trabajo.