

CUADERNO DE TRABAJO N° 64

Enamorado de las comunidades

Enrique Mayer

Agosto, 2022



PUCP

Departamento Académico
de Ciencias Sociales

CUADERNO DE TRABAJO N° 64

ENAMORADO DE LAS COMUNIDADES

Autor:

Enrique Mayer - Departamento de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Católica del Perú

Agosto, 2022

Autor:
Enrique Mayer

Editado por la Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento Académico de Ciencias Sociales, 2022
Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú
Teléfono: (51-1) 626-2000 anexo 4300
dptoccss@pucp.edu.pe

ENAMORADO DE LAS COMUNIDADES

Lima, Departamento Académico de Ciencias Sociales, 2022

Diseño de portada: Vanessa Sanz

Primera edición digital, agosto 2022
ISBN: 978-612-48321-7-8

Publicación disponible en: <http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/>

ENAMORADO DE LAS COMUNIDADES

Enrique Mayer¹

He tomado, para el título de este trabajo, algunos conceptos de mi amigo Jaime Urrutia (1992), quien los planteó en “*Comunidades campesinas y antropología. Historia de un amor (casi) eterno*”, donde él muestra que la trayectoria del tema importa y que las discusiones políticas/ideológicas sobre ellos es muy diferente de lo que la antropología y etnología europea/americana tiene en mente. La década de 1920 estuvo inspirada por el movimiento intelectual de índole político/cultural denominado *indigenismo*, y también por abogados reformistas, quienes pensaron que podían resolver el problema del indio mediante una legislación adecuada. Los despertares marxistas en el Perú acompañaron las reflexiones sobre las posibilidades de que las comunidades indígenas “primitivas” podrían convertirse en cooperativas socialistas. También hubo la influencia de la revolución mexicana, tras la cual el presidente Lázaro Cárdenas implementó el *ejido* entidad de control comunal de los beneficiarios de sus reformas, que los peruanos copiaron. En 1940, el gobierno mexicano también creó una organización internacional denominada *Instituto Indigenista Interamericano* (yo trabajé para este instituto en México en 1979-1981). Tenía afiliados en cada país latinoamericano que tenía poblaciones indígenas significativas. El *Instituto Indigenista Peruano* patrocinó proyectos de antropología aplicada que envió a los antropólogos peruanos al campo a escribir reportes sobre las condiciones de los pueblos indígenas en la década de 1950, los cuales fueron escritos en un estilo del positivismo burocrático derivado de las directrices para diseñar programas de intervención.

El marco legislativo de la creación de *comunidades indígenas* viene con el presidente Leguía y su Constitución de 1929, que les otorgó tierras colectivas a perpetuidad. Dora Mayer (quien no es mi pariente) sino hija de un mercader de

¹ Publicado en inglés en: ‘In Love with Communities’ Cap 8, en Francisco Ferreira and Billie Jean Isbell (eds), *A Return to the Village: Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*, London, Institute of Latin American Studies 20017 (233-291). Traducción autorizada por el autor a Vicente Torres L. Traductor: Victor Fernando Anguiano Alvarado. Médico y Antropólogo Social adscrito a la Facultad de Medicina y Nutrición de la Universidad Juárez del Estado de Durango, México, revisado por Enrique Mayer.

Hamburgo que vivió en Callao, junto con Pedro Zulen (un chino peruano), trabajó con la *Asociación Pro Indígena* para ayudar a los pueblos indios a obtener reconocimiento oficial. Dora fue una intelectual que se reunió en torno a José Carlos Mariátegui, el fundador del *Partido Socialista Peruano*, cuyos ensayos seminales vincularon el “problema” del indio al “problema” de la tierra fueron escritos en 1928 (Mariátegui 1928). Este trabajo se volvió la referencia política durante todo un siglo. Tanto así que el surgimiento de la facción maoísta del *Partido Comunista del Perú* se consideró a sí misma como seguidora del “*Sendero Luminoso* que Mariátegui había trazado”, el cual se convirtió en su apodo siniestro. La antropología como una entidad académica llegó tardíamente a estas conversaciones con el *Handbook of South American Indians* Vol. II en los Andes en 1944 (Steward 1963), cuyos capítulos fueron escritos principalmente por académicos de universidades norteamericanas. Luis E. Valcárcel, un académico de Cuzco, fue el enlace entre los intereses norteamericanos y europeos en los pueblos de los Andes y las instituciones peruanas es el único autor cuzqueño en ese manual (Rénique 2013).

Mi participación en este medio bicultural subraya un interés de por vida que es un tanto singular, ya que he vivido y trabajado en ambos contextos. Yo trabajé en entornos académicos en el Perú y en los Estados Unidos, debatiendo con la comunidad académica anglosajona y al mismo tiempo estuve involucrado en las perspectivas peruanas. Mis publicaciones se encuentran en ambos idiomas, aunque debo señalar que interpretaciones diferentes son posibles, dependiendo de si el lector es un académico peruano o americano/inglés.

Mirando hacia atrás los cuarenta y cinco años de mis estudios en los Andes, evalué de qué forma cada uno de mis proyectos ofreció un puente para la siguiente fase con nuevas interrogantes y metodologías diferentes. Mi iniciación a la profesión fue un año de largo trabajo de campo en Tangor² para mi tesis doctoral. Para el siguiente proyecto elaboré mapas de uso de la tierra para comprender la relación dinámica entre comunidades en un contexto regional en el cual las condiciones ambientales juegan un rol significativo. Detallé cómo las unidades domésticas y la comunidad administran sus bienes comunes y cómo se gobiernan a sí mismos. Asimismo, comencé a averiguar cómo las comunidades eran afectadas por la cambiante implementación de legislación, proyectos de desarrollo, reformas agrarias y transformaciones neo-liberales. En los años ochenta, con Stephen Brush y Carl Zimmerer evaluamos cómo la erosión genética de las variedades de papas se ve afectada por el ambiente, los patrones de consumo en los hogares y las fuerzas del mercado. En los noventa dediqué una década a

2 Tangor es un poblado perteneciente al Departamento de Pasco, en la Provincia de Daniel Alcides Carrión del Distrito de Paucar, Perú.

estudiar la reforma agraria, cuyos beneficiarios primarios fueron las comunidades. En todo esto, mi amor por las comunidades proviene de una admiración hacia lo que ellas pueden lograr como uno de los ejemplos mundiales de propiedades colectivas de la tierra, un grupo auto-organizado que revela tácticas de supervivencia a largo plazo.

CÓMO ME CONVERTÍ EN ANDINISTA

Yo nací en 1944, hijo de refugiados judíos alemanes de Hamburgo que se establecieron en Huancayo, Perú, en la sierra central, una próspera ciudad en el Valle de Mantaro a 3,200 metros sobre el nivel del mar y al final del ferrocarril de vía ancha más alto del mundo. Para mis padres, quienes construyeron una versión modificada de enclave extranjero de sus vidas en Huancayo, con la ferretería de mi padre, el exuberante huerto de mi madre, el establo lechero del tío y el taller de artesanía de la tía, el orden social local era claro: la gente con la cual debían convivir –los comerciantes del pueblo, abogados, médicos, políticos, mecánicos, carpinteros, plomeros y la gente de la ciudad eran “locales”. En alemán nosotros les llamábamos *Hiesigen* (aquellos que son de aquí). Ellos hablaban español, se llamaban a sí mismos “gentes” o peruanos y algunos conformaban la elite del pueblo. A nuestras espaldas nos llamaban “gringos”, no siempre con hostilidad. No eran necesariamente bienvenidos en las intimidades de nuestro hogar de habla alemana, aunque nuestra mesa estuvo siempre abierta para la gente que nuestro padre buscaría entre agentes viajeros de empresas limeñas, mineros, ingenieros, corresponsales extranjeros, sacerdotes o turistas recogidos en la estación del tren. Para la gente de la ciudad ellos eran tan extranjeros como nosotros.

Luego estaban los indios, aunque difícilmente emplearíamos ese término. Nuestras criadas, lavanderas, jardineros y los trabajadores de la chacra de mi tío o las hábiles tejedoras de mano de mi tía. Ellos usaban distintos ropajes campesinos, hablaban quechua y español. Nos trataban con gran respeto y siendo niños les respondíamos muy cortésmente y nos dirigíamos a ellos con el término de don o doña. Provenían de poblados en el valle y tenían oficios como trenzar nuestras sillas de jardín con totoras recolectadas de un lago, o buscaban empleo temporal. Nos gustaban más los indios que la gente, pero ellos mantenían su distancia y sabían su lugar en la jerarquía. Por esa razón, despertaron mi curiosidad. Me sentaba en la pared baja del jardín que separaba nuestro complejo de la calle y observaba las idas y venidas de los indios durante horas. Los domingos había una gran feria en Huancayo, y desde mi verja, observaba como las mujeres que venían del campo se acuclillaban y sacaban sus zapatos de las mantas que llevaban y se los ponían para entrar en la ciudad. Uno podía ver que sus pies les lastimaban porque cojeaban cuando comenzaban a caminar nuevamente.

Después del bachillerato en Perú, mis padres me arreglaron una estancia en una escuela secundaria de orientación académica³ en un suburbio al norte de Londres y luego estudié antropología y economía en la *London School of Economics* (LSE) de 1963 a 1966. Yo había descubierto ya la antropología en la biblioteca pública y leído con fascinación sobre los pueblos africanos, asiáticos, himalayos y del medio oriente. En la LSE rápidamente me di cuenta de que la técnica de observación etnográfica era algo para lo cual yo era bueno y me sentía complacido cuando mis profesores y compañeros estudiantes escuchaban con interés mis descripciones de las cosas que había visto en Huancayo. Fui entrenado en funcionalismo estructural promovido por Radcliffe Brown; principalmente, que las costumbres observadas debían explicarse en términos de su utilidad en el presente etnográfico y no como residuos fósilizados. En ese tiempo Londres tenía pocas opciones para América Latina, por lo que solicité ingreso a universidades en Estados Unidos y me sentí feliz cuando la Universidad de Cornell en Ithaca, un pueblo pequeño en el estado de Nueva York aceptó mi solicitud y me otorgó una beca para estudios de posgrado.

Mi estancia en Cornell, de 1966 a 1974, coincidió con un interés sin precedentes que esta universidad tenía en Perú. El profesor Alan Holmberg había desarrollado un proyecto en Vicos, una hacienda que fue intensamente estudiada pero también fue un sitio de un proyecto para cambiar la hacienda con siervos indios a una comunidad indígena libre (Greaves, Bolton & Zapata eds. 2010; Mayer 2010, en español Bolton, Greaves, y Zapata (eds) 2010). El proyecto de Vicos, en el Departamento de Ancash fue famoso y yo quería trabajar con él. Cuando llegué a Cornell encontré que el Dr. Holmberg había muerto de leucemia y la conexión con Vicos había terminado. Holmberg se graduó de Yale y realizó su primer trabajo de campo con los Sirionó en la selva de Bolivia e investigó las selvas bolivianas en busca de plantaciones de caucho potenciales para el esfuerzo bélico de los Estados Unidos. Luego vino al Perú y trabajó en antropología aplicada después de los años cincuenta, basándose en su experiencia en Vicos.

En 1968 Cornell contrató a John V. Murra para reemplazar a Holmberg. Murra y Holmberg no podrían haber sido más diferentes en sus enfoques u orientaciones. Murra, un judío nacido en Odessa creció en Rumania a donde su familia había huido de la Revolución fue enviado a Chicago y más tarde se unió a los republicanos en la Brigada Lincoln de Voluntarios Americanos en la Guerra Civil Española. Luego de su regreso, obtuvo un doctorado de la Universidad de Chicago con un famoso estudio sobre el sistema económico del Estado Inca. Incapacitado para salir de Estados Unidos durante el periodo de cacería de brujas sospechosos de ser comunistas de

3 Denominadas *grammar schools* en el sistema educativo inglés.

la era McCarthy, se sentó en la Biblioteca Pública de Nueva York a tomar notas muy cuidadosas de las crónicas españolas del siglo XVI. Su español fluido, el intuitivo entendimiento de los informes de los cronistas sobre los Incas, en el contexto bajo el cual ellos escribieron, combinado con su experiencia personal del imperialismo ruso-soviético, le dieron un entendimiento de lo que significa resistir una invasión europea.

Murra estuvo detrás del resurgimiento de los estudios que destacaron la *longue durée* (larga duración) (Harris 2000: 7) de la continuidad, desde los tiempos prehispánicos hasta el presente. Una estrategia de investigación que Ferreira (2012:27) llama “enfoques a largo plazo” para la antropología andina. Murra también utilizó el término “lo andino” para expresar como una civilización completa resistía, de la mejor manera que podía, la invasión europea, los impuestos, la conversión religiosa y el reordenamiento de su sociedad. Este término tuvo resonancia entre los académicos, líderes indígenas y políticos, en la década de los años setenta. La aclaración de Olivia Harris (2000:12) de cómo este enfoque llegó a ser un asunto académico politizado, con posiciones en pro y en contra, provee un excelente antecedente para comprender por qué en los años setenta esto era “cosa caliente”.

La habilidad de Murra como etnohistoriador descansa en la extracción desde las fuentes de archivo de nueva información sobre el imperio inca, su sociedad, sus costumbres y más, combinada con una interpretación polanyista⁴ de la economía de los imperios tempranos ilustrando el papel de la reciprocidad, tributo y redistribución más allá de los mecanismos del mercado. En los sesentas Murra dirigió un proyecto en la región de Huánuco porque él tenía un censo detallado, pueblo por pueblo y casa por casa, efectuado en 1562, tan solo 25 años después de la conquista, en asuntos de impuestos, derechos, privilegios y obligaciones de los encomenderos, *kurakas*⁵ con los *runa*⁶ común. Ese proyecto combinó excavaciones arqueológicas en el centro administrativo inca de Huánuco pampa; siguió los caminos incas, sus puentes y estaciones de paso (tambos) e investigó los poblados sujetos a la encomienda, con estudiantes de antropología social que efectuaron trabajo de campo en poblados que se remontaban a ese documento. Murra llegó a Cornell con César Fonseca, uno de esos estudiantes. César y yo llegamos a ser buenos amigos y colegas. La decisión de hacer mi trabajo de campo en esa área para el doctorado fue obvia después de escuchar los informes de César. César y yo trabajamos juntos por muchos años en varios trabajos hasta su muerte prematura en un absurdo accidente en el aeropuerto de Cusco, en 1986.

4 El filósofo y científico social de origen húngaro Karl Polanyi, trabajó en el ámbito de la antropología económica y la crítica de la economía ortodoxa. Para Murra eran importantes los estudios de Polanyi sobre las economías en tiempos antiguos, como, por ejemplo, la Grecia clásica.

5 Jefes locales reconocidos por los Incas.

6 Persona, gente o indígena en quechua.

Un aspecto integral del pensamiento de Murra en ese tiempo fue el concepto de “verticalidad” (Murra 1972). Por verticalidad Murra entendió que los Andinos tendían a utilizar la colonización de un número máximo de nichos ecológicos apilados verticalmente para la producción directa, el transporte y la redistribución. Suevidencia prehispánica mostró que el modelo operaba a nivel de grupo étnico sub- inca (*kurakasgos* o *señoríos*), como los Chupaychu, Lupaqa o Cantas. Los productos principales fueron sal, ají, coca, fibras de algodón, madera y plumas –artículos que no se producen fácilmente en sus territorios de tierras altas. Estos productos podrían también haber sido obtenidos a través del comercio, pero evidentemente no fue así. Un trabajo que escribí para el seminario de Murra concluyó que la verticalidad y el comercio co-existieron en los tiempos pre-hispánicos (Mayer 2002 cap. 2; Mayer 2013). Armado con preguntas sobre verticalidad, hice mi trabajo de campo en la comunidad de Tangor, en la *Quebrada de Chaupiwara*, Provincia de Daniel Alcides Carrión, Departamento de Pasco en las tierras altas del Perú central, entre 1970 y 1971.

Bajé de Tangor para el XXXIX Congreso de Americanistas en Lima, en agosto de 1971, organizado por José Matos Mar del Instituto de Estudios Peruanos, e inaugurado por el presidente Juan Velasco Alvarado, el general izquierdista cuyo gobierno militar revolucionario emprendió una serie de programas en favor de las poblaciones indígenas de los Andes, incluyendo una reforma agraria radical. En una sesión organizada por Billie Jean Isbell, donde presenté un trabajo sobre las relaciones de intercambio entre los habitantes de Tangor y otros de la región, Murra y Zuidema (ethnohistoriador holandés especializado en los Incas y también interesado en la *longue dureé*) estaban presentes. También estaba allí Henri Favre profesor francés del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS). Él criticó nuestros trabajos acusándonos de tomar aspectos selectivos de nuestros datos de campo como evidencia para demostrar continuidades a largo plazo, sin prueba o demostración de los mecanismos que pudieran ser operativos. También nos atacó por ignorar otros aspectos más recientes del cambio histórico que estaba sucediendo en los Andes. Favre tenía en mente la toma revolucionaria de las tierras de las haciendas y otros aspectos de la modernización que, decía él, eran muy importantes, pero no se remontaban a tiempos prehispánicos. Por lo tanto, los campos de batalla en pro y en contra de lo andino fueron claramente definidos allí y continuaron provocando debates durante dos décadas. Para mí la situación era ambigua. En tanto que me entusiasaban las ideas de Murra, no estaba en contra de la modernización ni, por implicación, antirrevolucionario y estaba intrigado por la reforma agraria de Velasco. Pensé que la línea divisoria no era importante porque como lo veía, yo podía estar de ambos lados.



Carguyoj de Tangor con su sirviente y amigos cargando chicha a la plaza para ser distribuida a toda la comunidad (foto, E. Mayer)

Mi trabajo sobre el trueque *Un carnero por un saco de papas* (Mayer 1971; 2004, cap. 5) resultó un éxito instantáneo. Fue parte de mi etnografía del pueblo de Tangor publicado por la *Serie de Disertaciones Latinoamericanas* de Cornell (Mayer 1974). La tesis satisfizo los requisitos de un estudio de comunidad dentro de la tradición de la antropología cultural. Mientras que perseguía una línea de investigación, la reciprocidad, argumenté que era tan central a la estructura de la comunidad que, rastreándola a través de todos los niveles, nos proveería una imagen holística de la comunidad de Tangor. También contribuí a la cruzada histórica de las continuidades con dos artículos. En *Censos Insensatos* revisé las prácticas incas, coloniales y de mis encuestas de campo contemporáneas de levantamiento de censos (Mayer 1972). Mucho más tarde (Mayer 1984, 2002 cap. 3, (español 1984), escribí una analogía etnográfica sobre Tangor proyectando desde el presente hacia el pasado, hasta el día mismo en 1562 en que el *visitador* español inspeccionó ese mismo poblado. Fue una aplicación ingeniosa de escritura a de *longue durée* porque empleó aspectos de ficción al imaginar monólogos, en un intento por superar las deficiencias de la documentación del siglo XVI. Su intención era entender la transición de los tiempos de los incas a la práctica de la encomienda española, usando el presente para interpretar el pasado.

En 1970 fui contratado para enseñar en la *Pontificia Universidad Católica del Perú* e invitado a colaborar con publicaciones en el *Instituto de Estudios Peruanos* en Lima, que publicó un volumen editado en español *Reciprocidad e Intercambio en los Andes* incluyó mi propia investigación, así como colaboraciones de otros, entonces, jóvenes antropólogos que también habían efectuado sus estudios de comunidad en varias regiones de Perú (Alberti y Mayer 1974, Mayer 2002 cap. 4). En otro esfuerzo que se enfocó en el parentesco y el matrimonio, Ralph Bolton y yo coordinamos un simposio con este tópico en la reunión de 1972 de la Asociación Americana de Antropología, que fue publicado en inglés (Bolton y Mayer 1977) y en español (Mayer y Bolton 1980, 2021).

Estas publicaciones sirvieron para subrayar los puntos en común y las diferencias sobre aspectos de la vida en los poblados andinos, lo cual fue posible gracias a la abundancia de fondos económicos para jóvenes candidatos al doctorado, que producían una gran riqueza de detalladas descripciones etnográficas, análisis e interpretación en muchas comunidades en los Andes. Ellos también ayudaron al establecimiento de los paradigmas principales de la Antropología Andina por dos décadas (Salomon 1982). Al prestar mucha atención a los detalles locales, pero con la óptica del trabajo comparativo en temas comunes, nuestro trabajo académico fue continuo y productivo y ayudó a establecer nuestra reputación y la de los Andes como un área geográfica particularmente interesante para investigaciones, comparable a Mesoamérica. Solíamos tener cenas “andinas” en las reuniones de la Asociación Americana de Antropología, que requerían reservaciones en restaurantes y mesas largas donde en ocasiones investigadores rivales terminaban sentados juntos obligados a entablar una conversación educada. Todo fue cohesivo, tenía sentido y fue muy divertido.

Destacaré tres aspectos de ese período: Uno: el área andina incluye Ecuador, sur de Colombia, Perú, Bolivia, norte de Argentina y Chile. Buscó puntos en común, no solo con el profundo pasado inca, sino a través de un área geográfica más amplia que define y elabora un Área de Cultura Andina, en línea con el *Handbook of South American Indians* ya mencionado que era la biblia de los antropólogos norteamericanos de mi época. Segundo: cada estudio se basó en una sola comunidad, pero recurrió a los otros estudios y cada uno concluyó con implicaciones más amplias elaboradas por los propios estudiosos, que se centraron en los mecanismos internos de lo que estaba sucediendo dentro de las aldeas que estudiamos, en el momento en que estábamos allí. Este enfoque no negó ni ignoró las influencias externas, pero cuando fueron consideradas fue para evaluar qué efectos podían haber tenido en los mecanismos internos.

En tercer lugar, enfatizó las diferencias entre lo que vimos y describimos y el entorno más amplio de culturas hispanoparlantes, ya fuera que las etiquetáramos como *mestizo* o no. Eventualmente este enfoque desencadenó una crítica candente por parte de Orin Starn (1991; 1992a) con nuestros reproches correspondientes que provocó (Starn 1992b; 1994, Roseberry 1995). Starn comienza reconociendo el poder y la influencia de la Antropología Andina en los Estados Unidos de las generaciones anteriores a la suya, es decir, nosotros. Su analogía de que nuestro “andinismo” era como el “orientalismo” de Said (1978) es intencional e injusto, porque nuestras observaciones fueron minucias laboriosas de una etnografía rigurosa, mientras que el trabajo de Said implicaba que los europeos solo se veían así mismos oscuramente reflejados en el espejo del ‘otro’ esencial. La tajante crítica de Starn de que nuestros estudios “andinistas” no podían explicar la insurgencia de *Sendero Luminoso* en los últimos años de la década de los ochentas, la cual Starn reclamó que nosotros, los “andinistas” románticamente esencializantes y estrechos de miras, habíamos pasado por alto.

En mi ensayo “*Perú en problemas profundos*” (Mayer 1992), revisado en español en *Uchuraccay y El Perú profundo de Mario Vargas Llosa* (Mayer 2012) me centré en las dificultades de esencializar la vida de los pueblos indígenas, encarando al informe del famoso escritor Mario Vargas Llosa sobre los eventos de 1983 en Uchuraccay, en el área de Ayacucho (Vargas Llosa 1983), donde el 26 de enero ocho periodistas fueron asesinados por una multitud de comuneros desconcertados porque confundieron a los periodistas, vestidos al estilo occidental, con guerrillas de *Sendero Luminoso* que supuestamente venían a atacar su aldea para vengar las ejecuciones de miembros de *Sendero Luminoso*, que habían sido cometidas unos días antes. Vargas Llosa usó una frase –*Perú Profundo*– como código para una visión prejuiciosa de los indios como ignorantes, acorralados, perseguidos y discriminados que, sin embargo, representaban la identidad profunda del Perú como “sal de la tierra” que, según él, era tan diferente del “*Perú oficial*” -código para la presencia hispana, civilizada y moderna. Con estas palabras él implicó que los miembros de la comunidad de Uchuraccay deberían ser conmisericordiosos y perdonados. Yo también argumenté en ese artículo que la crítica de Starn a los antropólogos “andinistas” y Vargas Llosa compartían las mismas tendencias esencializantes sobre los indios, pero desde diferentes extremos en una escala de valores. Starn nos acusaba a los “andinistas” americanos de esencializantes por nuestra admiración de la indianidad, mientras Vargas Llosa lo era porque condescendentemente se conmisericordió de ellos. Poca gente se dio cuenta en ese tiempo que las acciones de los comuneros de Uchuraccay fueron la primera autodefensa campesina organizada de manera belicosa y consensuada (rondas campesinas), que eventualmente derrotaron, con la ayuda de las fuerzas armadas, a

la insurgencia de *Sendero Luminoso*⁷. El propio estudio etnográfico de Starn de esas defensas campesinas en un pueblo del norte de Perú (*Night Watch* 1999) ilustra de manera suficientemente clara las necesidades y acciones actuales. En cuanto a los esencialismos⁸ criticados en ese artículo, el argumento también implicaba que el mantener una relación romántica respecto a las gentes de nuestros estudios etnográficos sería incompatible con la objetividad, lo que el título de mi contribución aquí niega rotundamente.

7 Ponciano del Pino (2003) aclaró muchos puntos sobre los antecedentes y eventos en Uchuraccay que Vargas Llosa y sus críticos no conocían cuando el furor sobre Uchuraccay y la insurgencia de *Sendero* llegó a colmar el debate en todo el país. Estaban divididos entre los comuneros adeptos al patrón expropiado y los que estaban a favor de la reforma agraria. Estos conflictos volvieron a estallar con la infiltración de adeptos a Sendero Luminoso, violentamente rechazados por los comuneros liberados por la reforma agraria.

8 El esencialismo tiende a reactualizar un debate que opone la naturaleza y la cultura. Este esencialismo sirve de base ideológica para el segregacionismo que, basándose en la falacia naturalista (si es natural, es bueno), se apoya en diferencias presuntas de “naturaleza” entre los seres humanos, divide la sociedad en entidades distintas, a menudo jerarquizadas entre ellas, y les atribuye características, aptitudes, un papel social o unos estatutos específicos (Wikipedia en español).

AGRICULTURA, MAPAS E HISTORIA LOCAL

Mi próximo proyecto de investigación me llevó a los conceptos básicos de “verticalidad” a lo largo de la gradiente ecológica de los Andes, caracterizado por una rápida sucesión de zonas altitudinales. César Fonseca y yo estudiamos el valle de Cañete desde su origen en las tierras altas a su desembocadura en el Pacífico en 1979. Las comunidades estaban ubicadas en una altitud media de 2,000 a 3,800 metros sobre el nivel del mar. Fueron creados en Siglo XVI por la administración española como *reducciones de indios* a partir de lo que probablemente fueron asentamientos dispersos. Había otro conjunto de comunidades de pastores sobre los límites de la agricultura, cuyos orígenes fueron las consecuencias más recientes de los pastores que buscaban independencia de sus comunidades madre a partir de 1900. De manera similar, también hubo comunidades apartadas en las zonas bajas cerca de las orillas del río principal, que buscaban obtener mayor independencia sobre el manejo del agua de riego para responder al mercado de frutas y hortalizas en desarrollo en Lima. En el Valle de Cañete cada comunidad original abarcaba el territorio del afluente, que se vaciaba en los lados derecho e izquierdo del río colector de Cañete, a medida que el río fluía hacia el sur y hacia el oeste y hacia abajo hasta el mar.

En ese estudio demarcamos los sistemas agrícolas para todo el valle. Medimos sus límites superior e inferior, estudiamos técnicas de producción y prestamos atención al control comunitario sobre la producción. Utilizando fotografías aéreas en blanco y negro de vuelos a baja altitud, creamos un mapa de uso de tierras de zonas agrícolas para todo el valle. El salto cuántico de estudiar una comunidad a 49 en el valle permitió un enfoque comparativo (ver mapa). Cada comunidad tenía pastos de puna alta, campos de papas de zonas altas, campos de papa *mahuay* de maduración rápida en zonas medianas y, lo más importante, fantásticas terrazas de maíz y huertos frutales en las zonas más bajas. Tenían sistemas complejos de riego comunal. La comunidad controlaba la producción en zonas más altas a través de reglas y regulaciones similares a la gestión de un *commons* (bien común) (Ostrom 1990), pero el grado de la intervención comunitaria varió desde un control estricto y reglas agrícolas muy comunales a una supervisión más relajada y relaciones casi completamente cercanas a las de la propiedad privada. Estos variaban de acuerdo con la gradiente ecológica — las zonas más altas fueron más comunales, los inferiores menos (como Suiza estudiada por Netting (1976)). También encontramos que el control comunitario sobre el agua escasa controlaba lo que se cultivaba en los campos irrigados, mientras que en algunos aspectos estos sistemas podrían estar relacionados con procesos de domesticación a largo plazo, incluida la adaptación de especies vegetales y animales

Cuadro No 1: Zonas de Producción en la Cuenca del Cañete

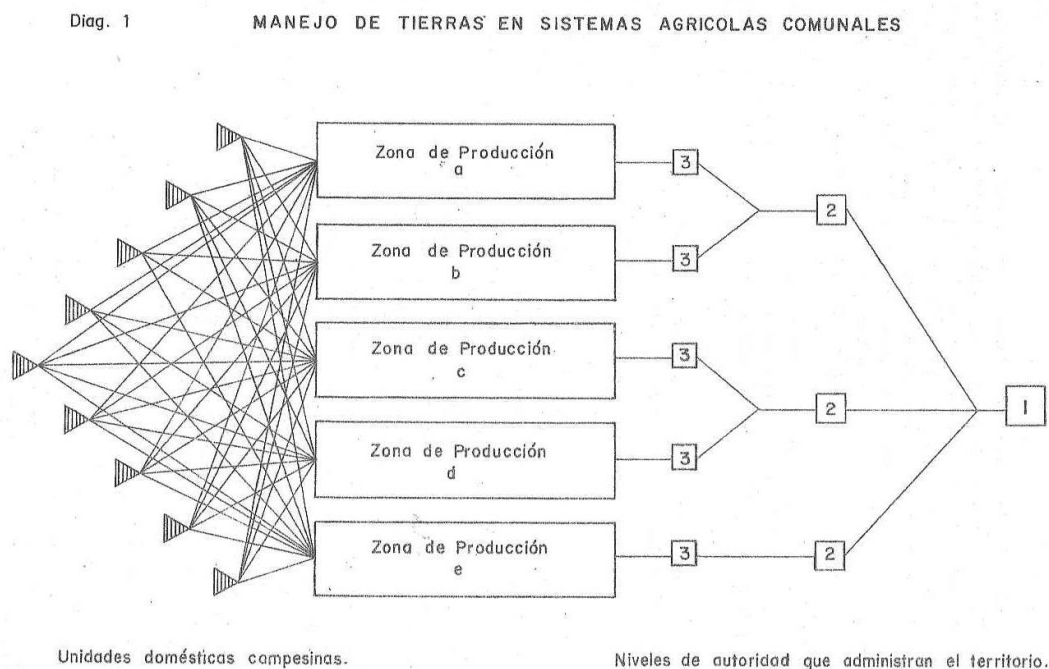
Agricultura		Símbolos	Zonas de Producción	Tipo de terreno	Altura sobre el nivel del mar (mts.)		SUPERFICIE (Ha)	
Tipo	Frecuencia				Mínimo	Máximo	Parcial	Total
Secano	Estacional	Marrón	Rotación sectorial bajo control comunal	Terrazas rústicas	3,000	4,000	7,814	
	Estacional	Verde claro	Rotación individual sobre el mismo terreno	Campos abiertos en laderas	2,400	3,950	12,950	20,764
Riego	Estacional	Verde oscuro	Andenes de maíz (<i>moyas</i>)	Andenes de maíz	2,200	3,600	2,586	
	Permanente	Celeste	Cultivos serranos en rotación con alfalfa	Andenes convertidos a potreros	1,300	3,500	7,679	
		Verde	Zona de Alfalfa	Potreros de con murallas	1,200	3,500	4,613	
		Rosado	Huertos de manzanos	En asociación con frutales	1,150	3,200	774	
		Naranja	Viñedos	En asociación con cultivos anuales	200	1,400	1,174	47,825
			Cultivos de costa	Campo con muros. En sucesión rápida de cultivos comerciales con algodón	50	1,400	6,045	
		Anaranjado	Huertas de cítricos	Campos con muros	50	150	1,417	
Verde claro	Zona Agroindustrial	Terrenos amplios para uso de tractores	50	150	23,537			
				Total				68,589

Fuente: Mayer y Fonseca 1979:30

Los aspectos del cambio a corto plazo también se hicieron evidentes. Las terrazas de maíz de alta calidad, las chacras más productivas pero caras de construcción agrícola en los Andes - se desarmaron para construir praderas en pendientes para que las vacas pudieran pastar en campos de alfalfa, y cuya leche fue hecha queso para la venta en el mercado de Lima. El régimen hídrico fue cambiado a riegos más frecuentes que las distribuciones para maíces. Los campos de maíz en las partes más bajas se convirtieron en huertos de manzanas en respuesta a las oportunidades del mercado. Observamos cómo las partes del desierto de la garganta de Cañete estaban siendo colonizadas por nuevos sistemas de irrigación más pequeños para desarrollar huertos altamente productivos.

El mapa fue publicado por la *Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN)*, *Sistemas Agrarios en la Cuenca del Río Cañete* (Mayer y Fonseca 1979; Fonseca y Mayer 1988, y 1988a). El artículo teórico y el informe etnográfico aparecieron como *Zonas de Producción* publicadas por Tokyo University Press. (1985: Mayer 2002 Cap 8 en español 2004, cap. 8). Vinculó la producción individual orientada a la familia con la toma de decisiones comunales; un órgano administrativo que regulaba las decisiones de producción en un sistema de zonas de producción especializadas según las condiciones climáticas, de pendiente y altitudinales en la agricultura de campo abierto con hogares cuyo acceso a los campos en estas zonas de producción fue diversificado y no especializado, una versión micro de la verticalidad de Murra a nivel local (ver Figura N° 3). Mi capítulo también hizo hincapié en que los aspectos de este sistema no eran exclusivos de los Andes, sino de una adaptación muy efectiva a las condiciones ecológicas de los sistemas de montaña que proporcionaba interesantes ejemplos para fines comparativos con los Alpes suizos y las cordilleras del Himalaya (Rhoades y Thompson 1975, Guillet 1983; 1993).

Figura N°3 Diagrama de manejo de uso de tierra



(Fuente Fonseca y Mayer 1988: pg. 31)

Mi publicación coincidió con los años en que un grupo de académicos extranjeros y peruanos realizaron estudios intensivos de la agronomía practicada por campesinos en los altos Andes. Conocimientos tales como por qué la andenería (Donkin 1979; Treacy 1994, Denevan 1987, De la Torre y Burga 1987) y cómo funcionaban los sistemas de riego (Mitchell 1976; Valderrama y Escalante 1988; Boelens 2008). Un grupo francés de agrónomos (Morlon, Orlove & Higon 1982; Ereseue & Brougère 1988) consideraron las adaptaciones tecnológicas de micro-nivel en las prácticas cotidianas de la agricultura campesina con gran detalle, midiendo, por ejemplo, cómo las paredes de piedra que rodean los campos pequeños absorben el calor del sol durante el día y los liberan lentamente durante la noche, mitigando el efecto de las heladas. O que el riego justo después de una helada ayuda a las plantas afectadas a sobrevivir, ya que el efecto de las heladas es de deshidratación. Pierre Morlon (1996) publicó un compendio de lo que consideró los aspectos tecnológicos adaptativos positivos de las prácticas agrícolas y pastoriles, que él y otros eruditos habían observado en las zonas montañosas; una joya de libro que debiera ser reimpresso. John Earls (1992; 2006) aplicó ecología sofisticada, climatología y teoría de sistemas a la agricultura andina, relacionando formaciones de terrazas antiguas con prácticas de la agricultura. Félix Palacios (1977) y Jorge Flores (1977) publicaron estudios etnográficos sobre cómo pastores en las altas punas extendieron las áreas de inundación en las llanuras para crear micro-ambientes administrados tipo ciénagas inundadas, conocidos en Perú como *bofedales*, y en inglés como *peat bogs*, que modificaron las asociaciones botánicas con plantas acuáticas adecuadas para el pastoreo de alpacas en la estación seca.

Estos estudios subrayaron el punto de que los campesinos andinos en sus comunidades estaban haciendo lo correcto. Intelectualmente éramos ecologistas culturales destacando adaptaciones y la sabiduría colectiva de la gestión comunal a largo plazo. Yo proporcioné un resumen de todo el maravilloso trabajo académico realizado en aspectos ecológicos / agronómicos culturales para un seminario bianual agrario peruano (SEPIA *Seminario Permanente de Investigación Agraria*) en Arequipa (Mayer 1994) en la que también me opuse a otro aspecto esencializante.

Un grupo de eruditos peruanos, agrónomos y sociólogos desarrollado bajo el paraguas de su ONG llamada PRATEC (*Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas*) adoptó una postura extremista argumentando con vehemencia contra cualquier forma de importación tecnológica alabando vehementemente las prácticas campesinas locales “andinas” supuestamente derivadas de una relación cariñosa que los indios tienen con la Pachamama. Esta forma de ultra-ecologista asociada con una postura anti-neocolonialista encontró eco en los Estados Unidos con Frédérique Apffel Marglin (1988), cuyos esfuerzos para hacer los puntos de vista de PRATEC accesibles para un público lector en inglés incluye una introducción, en la cual mi debate en Arequipa

con Eduardo Grillo (1994), el vocero más articulado de PRATEC, fue aún más tajante. Encuentro su defensa proveniente de una posición que aboga por una postura post-colonial anti occidental exagerada. Es en un punto en el vaivén del péndulo que va demasiado lejos. Los agrónomos de PRATEC, ideológicamente influenciados en los institutos técnicos de provincias, forman un grupo de profesionales sectarios, cuya formulación indígena de los conceptos quechua y aimara de las ideas orientadas a la subsistencia se han consagrado recientemente como el objetivo del “buen vivir” (*allin kausay*) en las constituciones de Bolivia y Ecuador (Gudynas 2011). Yo me mantengo alejado de las formulaciones fundamentalistas que equiparan la identidad indígena y su cultura con una automática y buena administración de su ambiente, pero yo argumenté en ese artículo en la reunión de Arequipa que las comunidades son buenas unidades territoriales y colectivas para organizar la gestión ambiental, reiterando que “los campesinos andinos y las poblaciones indígenas en los trópicos pueden descubrir que al emprender proyectos de revitalización cultural y reafirmación étnica pueden apoyar sus culturas a través de los esfuerzos de regenerar sus recursos naturales degradados “ (*Casa, chacra y dinero*) Mayer 2004: 357), suficientemente cerca pero no idéntico a la posición de PRATEC.



El maizal de Laraos, foto E. Mayer

Aunque no siempre destacamos las supervivencias incas, el hallazgo de andenes de maíz en Laraos que han estado bajo cultivo continuo durante un milenio, ciertamente jugó con esa nota. El estudio del Valle de Cañete nos ayudó a comprender por qué las comunidades tendían a agruparse a ciertas alturas de la cordillera,

porque sus territorios se caracterizaban por una gradiente ambiental más marcada y variable en contraste con ambientes más homogéneos y como las planicies costeras o las praderas de puna alta, donde las grandes haciendas capitalistas ganaderas de ovejas o las agroindustrias de algodón en la costa habían desplazado a pastores y a pequeños agricultores tradicionales. Nuestro mapa también mostró que, en los bordes de las plantaciones de algodón costeras habían numerosas unidades de producción a pequeña escala, con sistemas de cultivos diversificados, trabajados intensivamente, que invadieron el desierto y cuando pudieron, a las tierras de los algodoneros. El monocultivo de algodón en la costa de regadío, impulsado por tractor, fue visto como progresivo, mientras que la horticultura de multicultivos de frutas, vegetales y ají, trabajada intensamente por pequeños propietarios, fue calificada como subdesarrollada. Tanto los pensadores izquierdistas como los conservadores predicaron que las innovaciones tecnológicas eran necesarias para superar el subdesarrollo.

Entre estos extremos homogéneos, el entorno diversificado y quebrado en las laderas de la sierra predominaban los complejos sistemas agrícolas que sostenían a sus miembros y también producían cultivos comerciales. Los teóricos de la modernización consideraron a esta región serrana como el reino del subdesarrollo debido a su tecnología rudimentaria y, como consecuencia, su gente estaba supuestamente sumida en la pobreza y la ignorancia. Nuestro mapa en cambio mostró realidades ecológicas claramente expuestas, mostrando un mundo mucho más diverso y complejo de producción agro pastoril, operado por comunidades en conjunto con las operaciones de sus unidades domésticas campesinas.

También nos dimos cuenta de que las comunidades estaban conscientes de hacer su propia historia, manteniendo sus registros propios para sustentar la autoridad comunal y para litigar con otras comunidades, propietarios privados o el Estado, con documentación que respaldara el reclamo de sus reivindicaciones. Mi estudio de cómo la comunidad de Laraos cambió sus sistemas agrícolas de muy comunales a muy privados y cincuenta años después, de regreso a una organización más comunal, fue posible porque intelectuales locales que compartieron conmigo sus fuentes documentales que datan de 1900 a 1976. La primera versión fue publicada como *Tenencia y Control Comunal de la Tierra: Caso de Laraos* (Mayer 1977 y 2002, cap. 9 Español 2004, cap 9)). Ese artículo demostró que las comunidades entienden los problemas de mayor escala que afectan sus intereses y, por esa razón, mantienen sus propios registros. Son conscientes del cambio histórico que ellos mismos crean, mantienen e interpretan, agregando una dimensión importante al tema de las continuidades del pasado y lo que se convirtió en un tema de investigación bajo el nombre de resistencia (Scott 1985; Rivera Cusicanqui 1982; Schwartz y Salomon 1999).

Miembros de la elite intelectual de Laraos, habían encargado a los topógrafos mapear con precisión su territorio para defender sus tierras de la expansión de las haciendas mucho antes de que yo llegara, y habían depositado por su propia iniciativa los documentos coloniales más importantes en el *Archivo Nacional* de Lima para evitar el uso indebido o el fraude. El alcalde de Laraos, un topógrafo, hizo un bosquejo de las zonas de producción de Laraos publicado en mis informes, y Ezequiel Beltrán, hijo del maestro de la escuela e historiador capacitado, interpretó la información para mí y luego se unió a mi seminario en la Universidad Católica.

Mi artículo sobre la tenencia de la tierra y el control comunal en Laraos pertenece a una tradición y una estrategia de investigación para escribir e interpretar la historia de las comunidades, que combina el trabajo de campo etnográfico con el del archivo, la tradición oral, el festival folklórico y las opiniones divergentes de la pertenencia a facciones dentro de la población de cada comunidad. Y, en resumen, a una escala mayor, a lo largo de una cuenca, una región o un departamento. Los maestros de escuela de la provincia de Yauyos en los años 1940 y 1950 fomentaron la autoconciencia en una publicación *indigenista* que publicaba en cada número de su *Revista Yauyos* una monografía completa sobre cada comunidad. Sorprendido por el hecho de que todos en Laraos repetían los mismos mitos de la misma manera, me topé con el hecho de que Brígido Varillas (1965), uno de sus maestros, había publicado una colección de folklore que se enseñaba en la escuela, que los niños habían memorizado.

En cuanto a las comunidades del Cañete de hoy, ahora forman parte del *Parque Nacional de Turismo y Paisajístico de Noryauyos*. Han construido albergues y han restaurado algunas de sus andenes, se han vuelto aún más autoconscientes en la puesta en escena de festivales y rituales, y sin duda, son capaces de explicar a los turistas las supervivencias incas que todavía se practican hoy. También hay una camiseta en venta con imágenes de los hombres de Laraos blandiendo sus arados de pie o *chaquitacllas*.

Las técnicas de campo y el ejercicio de mapeo para el Valle de Cañete interesaron al *Centro Internacional de la Papa* (CIP), cuyo banco germoplasma de papas estaba ubicado cerca de Huancayo. Me encargaron que repitiera mi ejercicio de mapeo para el Valle de Mantaro, que me trajo de vuelta a mi terruño. Como en Cañete, las comunidades ocuparon distintas áreas ecológicamente determinadas del valle. Ellas fueron el resultado de un proceso histórico de fraccionamiento de las viejas *reducciones* originarias, recreándose como instituciones funcionales en zonas ecológicas más elevadas que se manifestaban como un movimiento hacia las zonas más altas. Las comunidades reprodujeron su estructura y gobernanza en tanto que las más antiguas y originales tendieron a declinar. En este proceso ciertas zonas se separaron de sus comunidades originarias para volverse independientes, pero recrearon la estructura en una menor escala (Alberti y Sánchez, 1974). Este proceso, combinado con aspectos

de modernización, penetración de mercado y desarrollo, fue mixto, disperso, y moteado en nuestro mapa de uso de la tierra para el Valle del Mantaro. En general, las comunidades del Valle del Mantaro iniciaron un proceso de intensificación a expensas de abolir el mandato de mantener ciertos sectores de tierras en “descanso” al permitir la privatización de la tierra para desarrollar una respuesta a la producción comercial diferente e inesperada de los modelos de agro negocios de monocultivos y desarrollo capitalista, (Long y Roberts, 1978; Cotlear 1989 Lehman, 1982 en Carchi, Ecuador). Diferente porque las grandes haciendas comerciales privadas no llegaron a dominar el fondo del valle, la zona baja homogénea. En cambio, uno podía ver el predominio de pequeñas o incluso micro-propiedades divididas por patrones de herencia, en lo que los agrónomos despectivamente llamaban “minifundios”. El *Centro Internacional de la Papa* publicó el mapa y el reporte en inglés y español *Uso de la Tierra y Ecología en el Valle del Mantaro*, (Mayer 1979, 1981), distribuido extensamente en la literatura técnica orientada al desarrollo. Se volvió internacionalmente famoso como parte del *Enfoque de Sistemas Agrícolas*.

Al enfocarse en asuntos de producción, el papel jugado por las comunidades en el valle y su propia evolución histórica, o quizá involución o disolución, también ayudó a otros académicos a localizar y evaluar procesos diacrónicos y sus efectos en los sistemas productivos en el valle (Mallon, 1983; Manrique, 1987). El énfasis fue sobre la migración al trabajo en las minas (Laite, 1981), a las plantaciones cafetaleras de la ceja de selva y a áreas de producción de coca (Shoemaker, 1981; Lund Skar, 1994; Kernaghan, 2009) o a las plantaciones algodoneras de la costa para el trabajo estacional (Favre, 1977) y el comercio en el sector informal de Lima (Smith, 1989) y también en el extranjero (Perregard, 1997; de Vries, 2015).

El mapa del de uso de la tierra en el Valle del Mantaro fue útil en la localización de áreas donde la gran biodiversidad en la agricultura de la papa, en lo que popularmente llegaron a ser conocidas como variedades “nativas”, practicadas en las áreas más altas. Ello impulsó acciones para estudiarlos como parte del esfuerzo para detener el proceso de erosión genética. A medida que las variedades mejoradas de alto rendimiento reemplazan a las especies domesticadas localmente, la supervivencia de la reserva genética, de la cual dependen las combinaciones futuras, es amenazada. Académicos y científicos comenzaron a buscar variedades nativas de papa y maíz y desarrollar técnicas para conservarlas (Brush, S. Carney H. and Huaman, Z 1981; Zimmerer 1988; 1996; de Haan 2006; 2009; Scurrah et al 2012), tales como prácticas de cultivo *in situ* en colaboración con la población local de agricultores y sus ONG´s (Brush 2000, 2004).

El mapa también identificó los lugares donde se cultivaba la agricultura comercial de papa con alto uso fertilizante y variedades híbridas o mejoradas. Ese estudio sirvió tanto a los intereses de los desarrollistas como de los conservacionistas al destacar

las estrategias individuales y colectivas de la producción de papa. Su distribución en el espacio de acuerdo con la variabilidad climática es una expresión de las limitaciones ambientales y de las estrategias familiares para cubrir la subsistencia y las necesidades del mercado. También relevante en una dinámica histórica es la relación de los agricultores a las cambiantes estructuras económicas regionales y al desarrollo capitalista en el valle.

Hoy en día yo puedo buscar en Google los campos de maíz de Laraos y ver crecer el maíz desde mi computadora en Rio de Janeiro cuando lo desee. Años atrás, en 1974, cuando Richard Shea, entonces un estudiante becario Fulbright de licenciatura en la Universidad Católica, se entusiasmó con la idea del mapeo, la tecnología de elaboración de mapas era primitiva, simple y laboriosa. Los Estados Unidos habían dotado a la *Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales* y al *Servicio Aerofotográfico Nacional* con tecnología para la elaboración de mapas e instalaciones para ayudarles a monitorear la producción de coca en la *montaña*, pero también para la producción de un mapa ecológico de todo el país. A nosotros se nos permitió utilizar esas instalaciones y se nos dio entrenamiento técnico. Las fotografías aéreas de baja altura de la Fuerza Aérea y nuestro propio trabajo de campo nos permitieron delimitar con buena precisión las zonas de producción de todo el valle, en un mapa a escala de 1/100,000 disponible a través del *Instituto Geográfico Militar*. Cada zona de producción tuvo un código de color que requería sobreponerlo en el mapa de base con láminas de plástico con cada color de zona a ser cortado con una navaja *Exacto* en cada área donde ocurría ello. La impresión fue hecha con un proceso offset de cuatro colores. En el caso del Valle del Mantaro tuvimos que agrupar las zonas de producción en lo que llamamos zonas de agro-vida porque había demasiada variación en una escala muy pequeña que no podía ser transferida visualmente a un solo mapa. En el CIP las limitaciones presupuestales también impusieron un esquema de dos colores (anaranjado para comercial, verde para donde la subsistencia era importante) con tramas para diferenciar zonas para la impresión final. La diferencia entre nuestros mapas y la tecnología de teledetección remota es que nuestros mapas eran cien por ciento comprobados sobre el terreno y émicamente⁹ precisas. Nosotros pintábamos campos de maíz y zonas de producción como eran percibidos por los locales e interpretados por nosotros). Dado que la teledetección y el GPS se han vuelto fácilmente accesibles, la tarea del mapeo hoy es más fácil y su reproducción en la pantalla de una computadora lo vuelve accesible y modificable y capaz de monitorear cambios diacrónicos. Nuestros mapas hechos a mano, por otro lado, eran costosos de elaborar y difíciles de reproducir y aún más difíciles de distribuir.

9 La distinción *emic* / *etic* se usa en las [ciencias sociales](#) y las ciencias del comportamiento para referirse a dos tipos diferentes de descripción relacionadas con la conducta y la interpretación de los agentes involucrados. Se entiende *emic* como el punto de vista del nativo y *etic* como el punto de vista del analista, mediante una serie de herramientas metodológicas y de categorías metodológicas. Wikipedia en español

Pero en 1979 eran una sensación entre los agrónomos, científicos sociales y especialistas del desarrollo. Cuando las placas de offset se oxidaron, los mapas ya no se podían imprimir más. Como encarte en sus reportes respectivos, muchos mapas han sido robados de bibliotecas. El original, coloreado con lápiz mongol¹⁰, así como el mapa impreso de ONERN Cañete y el mapa del Valle de Mantaro, ahora están depositados en la colección de mapas de la Universidad de Yale.

Mis mapas fueron predecesores de la idea de mapear los escenarios locales con la ayuda de gente local, lo que se conoce como mapeo con participación comunitaria o mapeo comunitario participativo y es una herramienta reconocida de investigación, empoderamiento comunitario, trabajo de desarrollo y conservación (Di Gessa y colegas. 2008). Su práctica es efectiva y subraya los aspectos de la producción del consenso comunal de una manera visible que a menudo tiene un mayor significado para los supervisores de ONG's que para los agricultores locales que conocen cada centímetro de su territorio y tienen otras formas no visuales, impresas o electrónicas, de representarlo, pero que son más opacas para nosotros. Una vez al año, los jóvenes tenían que recorrer los límites del territorio Tangor para memorizarlos, sin usar tecnologías topográficas.

¹⁰ Un tipo de lápiz de alta calidad, hecho de minas de grafito de gran durabilidad, adecuado para su uso escolar y en oficina.

REFORMA AGRARIA: DE LA HACIENDA A LA COMUNIDAD

Durante toda mi carrera universitaria yo terminé cada escrito con palabras apasionadas como “Sin un programa completo de reforma agraria la población campesina del Perú continuará viviendo en pobreza y sumisión” Yo llegué al Perú en 1969, el año en el que Juan Velasco Alvarado comenzó la que fue considerada una reforma agraria radical. Radical, porque fue drástica en términos de la velocidad y número de propiedades expropiadas. Yo viví este proceso y tuve muchas oportunidades de observar como la reforma afectaba a las comunidades. Hay cinco aspectos a ser considerados: 1. Los antecedentes que condujeron a la reforma. La reforma por sí misma tenía tres partes; expropiación, adjudicación e implementación. Y la quinta, las secuelas de la reforma, que incluyeron el colapso de varios tipos de cooperativas que la reforma había creado y que condujo a la redistribución de la tierra adjudicada entre individuos o comunidades. El resultado fue un indisputable fortalecimiento de las comunidades como organizaciones, su crecimiento en número y la fracción de territorio que ocuparon en la *sierra*. En 1994, según el Censo Agrícola reportado por Valera Moreno (1998) y Trivelli (1992), el número de comunidades campesinas reconocidas fue de 5,680. Ellas alojaban a 711, 571 familias rurales, alcanzando a una cantidad estimada de tres millones de personas, el 43% de la población rural del país. La tasa de reconocimiento oficial de comunidades creció exponencialmente durante los regímenes del primer periodo de Belaúnde, Velasco, Morales Bermúdez, el segundo periodo de Belaúnde y de Alan García, durante los años de la reforma agraria y sus secuelas. Este crecimiento más que duplicó el número de comunidades. El mismo censo también indicó que el territorio total de estas comunidades ocupó una extensión de más de 18 millones de hectáreas, un tercio de la superficie agrícola total del país y la mitad de la tierra total en producción. Más de tres cuartas partes de los pastizales naturales en las altas punas son también controladas por las comunidades. En los departamentos de Puno, Apurímac, Junín y Huancavelica, las tierras bajo el régimen de las comunidades superaron el sesenta por ciento de las tierras totales (Mayer 2002:36-37 español, Mayer 2004; pg 64-65). La tendencia continúa, el Censo Agrícola de 2012 tiene un total de 6,227 comunidades (Agronoticias 2013).

Las reformas agrarias de Belaunde en 1966 y de Velasco en 1979 estipularon que las haciendas expropiadas eran para beneficiar a los trabajadores residentes, población *yanacona* y de colonos como primera prioridad. Las comunidades vecinas que pudieran demostrar que sufrieron pérdida de tierras debido a la expansión de las haciendas se beneficiarían como segunda prioridad. Las tierras expropiadas

serían adjudicadas en la forma de cooperativas y serían provistas de asistencia para introducir métodos avanzados de producción tecnificada en las tierras recientemente adjudicadas para tomar ventajas de las economías de escala. El beneficio para los miembros de las comunidades fue la participación en los beneficios y la asistencia para el desarrollo. En lo que respecta a la adjudicación, la tierra cambió los regímenes de propiedad, creó instituciones que estaban bajo el control del gobierno y no distribuían ninguna tierra a individuos. Cuando la reforma agraria colapsó, esa tierra fue tomada del gobierno en actos políticos de desafío. Sin embargo, también pudo notarse que esta tierra no fue privatizada en el sentido estricto de propiedad privada individual, sino que está legal y socialmente bajo el régimen de propiedad colectiva y administrada bajo el sistema de comunidad campesina oficialmente reconocida. En la costa, la tierra tomada de las cooperativas fue repartida como propiedad privada a individuos.

Ganaderas ovejeras de Puna (Atocsayco)

Las haciendas no eran todas iguales, ni arrastraban el mismo peso ideológico negativo que justificó su expropiación. Tuvieron diferentes dinámicas de expansión y declive. César Fonseca y yo concluimos en nuestros estudios de Cañete y Mantaro que la expansión de las haciendas y la expulsión concomitante de la población campesina de sus tierras, tuvieron lugar principalmente en ambientes extensos homogéneos debido a que la tecnología implementada por estas empresas no se basaba en técnicas campesinas, sabiduría o control. En la sierra se asociaban con los pastizales de puna alta para la crianza de razas mejoradas de ovejas, relacionadas con el mercado mundial de la lana.

Cuando en la década de 1979 la reforma agraria intervino, expropió a los propietarios, pero esperaba dejar intacta la tecnología, las instalaciones y los rebaños mejorados manejados por profesionales creando súper-cooperativas en el territorio de la empresa expropiada y denominadas *Sociedades Agrarias de Interés Social* (SAIS). Las comunidades que tenían reclamos históricos sobre esas tierras llegaron a ser socios de esas corporaciones y participantes en las ganancias de esas empresas. Veinte años después, cuando estas empresas estaban en crisis económica y política, las comunidades asociadas reaccionaron reactivando su activismo político y organizaron una segunda ola de invasiones en las tierras cooperativizadas. Una vez tomadas esas fueron divididas entre las antiguas comunidades campesinas y las recientemente creadas como terrenos bajo el control comunal.

La comunidad campesina San Juan de Ondores es también una capital distrital en las altas punas de la Pampa de Junín en el centro de Perú. La minería y la producción de lana constituyen los elementos de la economía de la pampa. La cría de

ovejas fue dominada por una corporación norteamericana, la División Ganadera de la Cerro de Pasco Mining Corporation. La pampa ha experimentado una ola de invasiones de la tierra mientras disturbios rurales y políticas electorales agitaban por una reforma agraria durante la década de 1960 (Handelman 1975). Para frustrar esto, Belaúnde Terry, entonces candidato por Acción Popular había prometido implementar una reforma agraria, lo que hizo en 1963, y cuando fue depuesto por Juan Velasco Alvarado, las tierras de la Cerro de Pasco Corporation fueron expropiadas en 1969. El complejo entero de varias haciendas ganaderas fue integrado en una sola administración convertida en la SAIS Túpac Amaru I, y Ondores se volvió socio accionista. Buscando documentos en la biblioteca de la Universidad de Huancayo, me encontré con una tesis cuya historia sintetizo abajo (Valerio 1985). Describe como las tierras de Atocsayco fueron tomadas de la administración de la SAIS Túpac Amaru I.

De acuerdo al licenciado en sociología de la Universidad de Huancayo, Jonatán Valerio Laureano, en 1978 Miguel Valerio Ordoñez (pariente cercano de Jonatán) fue electo presidente de la comunidad de Ondores con una lista de experimentados líderes sindicales de izquierda. Una sección de las tierras de puna, llamada Atocsayco, alguna vez perteneció a la comunidad, pero en los tiempos tardíos de la colonia había pasado a manos privadas, y de ahí a la *Cerro de Pasco Corporation*, y subsecuentemente fue parte del SAIS Túpac Amaru I. Ondores quería recuperar sus tierras.

Los líderes trabajaron en dos frentes: Primero, litigación. Retuvieron los servicios de Genaro Ledesma Izquieta (El inconformista de izquierda ex alcalde de la ciudad de Cerro de Pasco, senador en la asamblea constituyente y aspirante a presidente). Segundo; comenzaron con gran secreto a preparar la ocupación de Atocsayco, recolectando dinero, provisiones, organizando a la gente en grupos y asignándoles lugares a los cuales ir y reuniendo los animales que serían conducidos a las tierras disputadas.

Víctor Caballero Martín, mi amigo y asesor legal de la liga izquierdista de campesinos de oposición (*Confederación Campesina del Perú, CCP*) recuerda muy bien las complejidades legales del caso. En una entrevista en 1994, él me contó que:

"Las tierras pertenecían a la comunidad que se encontraba en una situación anterior de arrendamiento / hipoteca desde la época colonial (enfiteusis). Ondores ha litigado por el regreso de esas tierras desde 1927 y siguieron obteniendo fallos judiciales favorables a medida que ascendían en los tribunales. Para 1967 tenían el fallo del más alto nivel, pero nunca lograron que un juez adjudicara las tierras. Cuando llegó la reforma de Velasco, Ondores fue anexado a la SAIS. Durante 10 años, los comuneros se resignaron a ser parte de la SAIS, pero la SAIS retuvo la tierra, no brindó a la gente de Ondores de oportunidades de trabajo.

Ellos estaban inconformes con el esquema de repartición de ganancias, así que volvieron a iniciar la demanda otra vez. Pero la situación legal era complicada. Los jueces locales no tenían más jurisdicción. Ellos les dijeron que tenían que demandar al SAIS. El administrador del SAIS dijo: “las tierras no son nuestras, pertenecen al Estado hasta que terminemos de pagar la deuda agraria, así que demándenlos a ellos”

Víctor continuó:

Cuando los asesores legales de la CCP se involucraron. Descubrimos que uno podría cortar toda esta basura si un juez adjudicara las tierras a Ondores en una ceremonia legal en el terreno mismo llamada ministración, sobre la base de fallos pasados a favor de Ondores. Así que encontramos un juez dispuesto. Él lo hizo. Bueno, pues ese juez no duró dos días en su puesto después de que lo hizo.

La narración de Jonatán continúa. Para septiembre todos en Ondores esperaban ansiosamente las órdenes de marcha, cuyo nombre en código era “el día de viaje”, el cual fue anunciado por una estación provincial de radio, disfrazado como un mensaje urgente a las seis de la mañana, el 5 de septiembre de 1997. La señal fue un mensaje de que cierta mujer en la comunidad estaba enferma y solicitaba urgentemente el regreso de sus hijos a la casa. A pesar de una lluvia congelante, cientos de comuneros marcharon hacia los límites de Atocsayco con provisiones en sus espaldas, materiales de construcción cargados en burros y mulas, conduciendo sus ovejas y llamas, y portando banderolas que decían “El miedo se detiene aquí”. Una vez que llegaron a la cerca de alambre, el presidente de la Confederación Campesina del Perú (CCP), Andrés Luna Vargas, dio un discurso apasionante. Luego eligieron guardias campesinas. Y para remate, un grupo musical interpretó bailes y canciones. Luego, ceremoniosamente cortaron el cercado y marcharon hacia las tierras de Atocsayco. Los comuneros de inmediato comenzaron a instalar sus chozas y establecieron los animales en las tierras de pastoreo. Al otro día, a las diez de la mañana, conducido en el vehículo de la comunidad, el juez Guillermo Carbajal llegó a la casa hacienda de Atocsayco acompañado de ocho policías. El juez celebró la ceremonia legal de ministración en la presencia de los funcionarios de la comunidad y algunos trabajadores altamente reacios de SAIS. Ondores había alcanzado “su posesión pacífica y legal de la tierra” (Valerio 1985:106). Respetuosamente separaron los animales del SAIS de los suyos propios y dejaron todas las instalaciones de la hacienda intactas.

La SAIS pronto se movilizó para repelerlos. Dos noches después más de un centenar de jinetes atacó a un grupo de comuneros. Los empleados del SAIS bloquearon las carreteras y saquearon las posesiones de los invasores.

El gerente general de la SAIS movilizó las comunidades socias, solicitando que diez hombres decada comunidad ayudaran a formar bandas de jinetes, y de acuerdo con las versiones de Ondores, también contrató mercenarios. También consiguió que el gobierno anulara la *ministración* y luego obtuvo una orden de desalojo.

Pero la gente de Ondores se quedaron allí. Recibieron apoyo de las comunidades vecinas y de grupos de oposición. Médicos progresistas y familiares de los comuneros en Lima, Huancayo y los asientos mineros aportaron materiales y dinero. Una repetición en reversa ocurrió el 19 de octubre con el segundo intento de desalojar a la gente de Ondores por parte de los empleados de SAIS y sus jinetes, acompañados por otro juez dotado, esta vez, con una orden de desalojo, y respaldado por policías, llevados al mismo lugar, pero esta vez en camiones del SAIS. La orden fue ferozmente resistida por los invasores. El juez abandonó el sitio, sin poder cumplir su misión. Ondores también demandó a la SAIS por robo y por perturbar la paz, y solicitó órdenes de interdicción a la corte.

Según Valerio, la comunidad de Ondores intentó obtener el apoyo de las comunidades hermanas en la SAIS, pero un día antes de la reunión programada, la administración convocó a otra reunión de delegados que expulsó a Ondores de la membresía de SAIS. Esto sucedió bajo intimidación. Ningún delegado de las comunidades habló en contra la moción. La SAIS también obtuvo el apoyo del gobierno que le dotó de trecientos policías antidisturbios. El 18 de diciembre de 1979, las tropas desalojaron brutalmente a la gente de Atocsayco dejando tres muertos, cuatro heridos y una destrucción substancial de propiedades y animales y más de cuarenta personas arrestadas. Luna Vargas fue arrestado en Lima el mismo día. Para Jonatán, esta fue una “confrontación de clases sociales antagónicas con remanentes de semi-feudalismo que todavía subsiste en nuestra sociedad” (Valerio 1985:120).

En noviembre de 1980 los miembros del Tribunal Russell¹¹ se reunieron en Rotterdam, Holanda, para llevar a cabo juicios morales (cuasi-legales) que escucharon las acusaciones de maltrato y desposesión de los nativos en todo el mundo. La gente de Ondores presentó su querrela al tribunal, el cual encontró al gobierno del Perú culpable de violaciones a su propia constitución, sus leyes de reforma agraria y decenas de convenios internacionales sobre derechos políticos, discriminación racial y la declaración universal de derechos humanos (Ismaelillo and Wright 1982).

11 Conocido también como Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra o Tribunal Russell

La ironía final, estas acciones sucedieron en un año electoral. Los militares estaban a punto de dejar el gobierno a un presidente electo, quien resultó ser nadie más que un Fernando Belaúnde Terry, más viejo, pero no necesariamente más sabio, haciendo lo que siempre disfrutó más. El 9 de mayo de 1980 al hacer campaña en el pueblo de Junín, él prometió que “regresaría las tierras de Atocsayco a la Comunidad de Ondores tan pronto como asumiera el poder” (Valerio 1980:144). Un año después, con él en el poder, nada sucedió, y los líderes de Ondores, ahora tristemente divididos en facciones izquierdistas y Belaúndistas organizaron una vez más a la exhausta población de Ondores para llevar sus animales, sus provisiones y sus pancartas pro-Belaúnde, a cruzar la frontera hacia el territorio en disputa. Y por última vez, los empleados de SAIS se movilizaron para repelerlos. Pero el espíritu combativo se había esfumado. Al final, Ondores se quedó con parte de Atocsayco para siempre.

Haciendas agrícolas del valle (Paucartambo)

Debajo de la puna, en la sierra agrícola, la hacienda tradicional con estructuras “feudales”, la población colono residente de campesinos tenía derechos de usufructo para producir para su propia subsistencia a cambio de trabajo en las parcelas de los propietarios. A diferencia de las ganaderas, ahí la tecnología agrícola era campesina, con habilidades de trabajo intensivo y bajo control de los campesinos. Debe tenerse en cuenta que, a diferencia de las haciendas de puna, estas haciendas ya estaban en declive secular a finales del siglo veinte (Caballero 1981). Muchas haciendas se llenaron de colonos, con poca producción por el propietario. Los propietarios iniciaron un proceso de venta de parcelas que destinaron a sus colonos que en efecto fue una transferencia de los derechos de usufructo a la propiedad permanente y la cancelación de las obligaciones laborales (en el lenguaje local, los colonos fueron liberados). En Cajamarca, los propietarios vendieron tierras pobres de secano en laderas montañosas a sus colonos, pero conservaron una pequeña área plana de pastos irrigados para producción lechera (Deere 1990). Los propietarios también intentaron reducir el tamaño de sus propiedades para lograr estar dentro de los límites de lo que la reforma consideraba la extensión mínima de tierra que los propietarios podían conservar (*mínimo inafectable*) subdividiendo las tierras entre sus herederos. Muchos se volvieron terratenientes ausentistas con otros intereses en pueblos y ciudades, dejando sus tierras en abandono parcial. Todos ellos buscaron convertir sus hatos de ganado en dinero. Con poca tierra que expropiar físicamente, en esas áreas el intento del Estado por establecer cooperativas fracasó miserablemente. La transición de hacienda a comunidad en las áreas agrícolas fue más rápida y directa.

En 1985 César Fonseca realizó trabajo de campo en la Provincia de Paucartambo en el Departamento de Cuzco, un área donde la tradicional hacienda “feudal” había predominado. Sintetizo de sus notas de campo, que publiqué después de su muerte (Fonseca y Mayer 1988).

En el Censo de 1961, en la Provincia de Paucartambo en el Departamento de Cuzco había 169 haciendas y 24 comunidades. La reforma creó cuatro cooperativas agrarias, 47 nuevas comunidades campesinas y 26 grupos campesinos. Para 1985 las cuatro cooperativas estaban a punto de disolverse. Habían vendido sus tractores, y con serios problemas de liquidez no habían sembrado nada. Poco después se asignaron sus tierras entre las comunidades vecinas junto con los ex trabajadores de las cooperativas. También hubo 24 comunidades originales localizadas en territorios donde no había haciendas que expropiar y por lo tanto no recibieron tierras adicionales. Dieciocho comunidades preexistentes se beneficiaron de una mayor asignación de tierras, las que supuestamente debían cultivar de manera colectiva con tecnología moderna, pero éstas se distribuyeron entre ellos mismos. Y los 26 grupos campesinos eran, en efecto, ex haciendas en camino de volverse nuevas comunidades. Estaban funcionando ya de esa manera, esperando únicamente su reconocimiento legal como tales. Sumándolas también, el número de comunidades creció de 24 a 68, las 164 haciendas se encogieron a 0. No quedó ni una sola hacienda en todo el valle.

Antes de la reforma los hacendados, cuando estaban en sus propiedades, vivían en sus casas hacienda, localizadas en las áreas climáticas más agradables, rodeados de arboledas de eucaliptos, huertos, establos y potreros para sus caballos, atendidos por sirvientes indígenas, algunos de ellos adscritos permanentemente a la casa, otros reclutados por turnos entre la población residente de colonos. Muchas casas hacienda no eran de hecho tan suntuosas ni ostentosas como el mito nos quisiera hacer creer. En su propiedad él era dueño y señor y su poder era absoluto, pero el despotismo estaba limitado por una serie de obligaciones recíprocas revestidas de una serie de obligaciones morales con sus sirvientes indígenas fuertemente teñidas con un tono condescendiente que trataba a los indígenas como niños, al cual los indígenas respondían con extremo servilismo, pero también con versiones andinas de lo que James C. Scott describe como el trabajar de mala gana que él denomina “arrastrando los pies”, resistencia y obstinación obtusa. Si uno examina la situación más cuidadosamente, en realidad el despótico hacendado era más un títere para con sus siervos quienes estaban organizados en lo que Mario Vázquez (1961) había notado en el caso de Vicos como comunidades “cautivas”. Es decir, los siervos estaban organizados y funcionaban como sistemas rotativos y jerárquicos de autogobierno, tomaban sus propias decisiones, hacían reglas, vigilaban y castigaban a los delincuentes mediante el uso de las jerarquías civiles y religiosas, y organizaban el

patrocinio de las fiestas. Ellos ocuparon diversos *cargos*, tales como proteger los campos de daños por animales dañeros o robos. Ellos administraban los sistemas de barbecho, dieron mantenimiento a los sistemas de riego, distribuyeron el agua y la tierra a medida que salía del descanso, y tenían mecanismos para resolver los conflictos y disputas entre ellos mismos. Es verdad que tenían que ser obedientes a los deseos y órdenes del dueño de la hacienda o su administrador, y tenían que trabajar duro a cambio del derecho de usar tierras de la hacienda.

Cuando llegó la reforma, y si los campesinos eran lo suficientemente inteligentes como para convencer a los agentes de la reforma agraria, la hacienda se convirtió rápidamente en una comunidad. Las parcelas que trabajaban los dueños se volvieron el área asociativa de propiedad comunal de la comunidad con cultivos comunales cuyos ingresos sufragaban los gastos de administración. Las parcelas en usufructo de los campesinos continuaron como antes, y un nuevo grupo de autoridades electas se convirtió en los representantes oficiales de una comunidad resucitada. Todo lo que se necesitaba era el reconocimiento oficial por la oficina de la reforma agraria y la transferencia del organismo estatal de supervisión a la *Dirección de Comunidades Campesinas* (bajo SINAMOS), para su incorporación al registro.

Aun antes de la reforma, el territorio de la hacienda estaba subdividido en zonas de producción, la alta puna para pastizales, la zona alta de papas con descanso extenso, la zona de rotación sectorial para tubérculos y cebada, y una zona de maíz más baja y cultivada en forma permanente. Los siervos y el dueño conjuntamente rotaban y barbechaban sus campos en los mismos sectores. Juntos, el dueño y un representante de la comunidad participaban en la distribución anual de parcelas (*suertes*), asegurando que el dueño reservara para sí mismo las mejores parcelas, llamadas "*haciendamañay*". Los siervos con derechos de uso completos de uno o dos suertes se llamaban "*mañayruna*", que era un derecho heredado. El dueño podía, si así lo deseaba, aumentar, disminuir, cambiar o cancelar tales derechos, dependiendo de que tan bien y lealmente pensaba que se había portado el siervo. La *haciendamañay* era trabajada primero, antes que un *runa* ordinario pudiera trabajar en sus asignaciones. Las distribuciones de la irrigación seguían similarmente reglas jerárquicas de privilegio y prioridades en distribuciones de aguas sobrantes.

Los *mañayruna* recordaban sus obligaciones al dueño. En una hacienda ellos trabajaban tres semanas de cinco días (lunes a viernes) por mes. Ello se acompañaba de un salario casi ficticio de un sol. En 1965 se elevó a dos y cinco y después quince soles, justo antes de la reforma. Además, los *runa* recordaban vívidamente que la obligación más onerosa era el traslado de la cosecha al pueblo de Paucartambo. Cada *mañayruna* era responsable de entregar 10 cargas de papas. Para hacer esto los *runa* tenían que conseguir animales de carga, ya fueran propios, prestados o rentados.

No todos los siervos tenían los mismos derechos y obligaciones, había una segmentación tripartita. Los más privilegiados, los *mañayruna* eran capaces de asegurar un poco de tierra sumando juntas las parcelas en las diferentes *suertes*. Luego estaban los *yanapakojruna*, quienes tenían la mitad de las asignaciones y obligaciones con el dueño. A menudo ayudaban al *mañayruna* principal a cumplir sus obligaciones y compartían el acceso a las parcelas con ellos. Los *yanapakojruna* eran dóciles y obedientes esperando que su buena conducta se tradujera en mejores asignaciones de tierra la siguiente vez que fueran distribuidas las *suertes*. Había también algunos sirvientes agregados a la casa del dueño, alimentados y alojados dentro y en los alrededores de la casa hacienda, sin tierra para trabajar para ellos, eran llamados *puchuruna*. Estas divisiones persistían en las ex haciendas que visitó César. Los *mañayruna* se volvieron comuneros completos, en tanto que los *yanapakojruna* y los *puchuruna* eran clasificados como hijos solteros de comuneros aún sin asignación de tierra, u hombres que se casaron con la comunidad y recién llegados que, a través de lazos de amistad o parentesco, se habían congregado en áreas donde la tierra adicional estaría disponible, a medida que las expropiaciones se extendieran en la región. Los términos quechuas de *yanapakojruna* y *puchuruna* tenían su equivalente burocrático en español: el *comunero calificado* y el *comunero no calificado* en la lista oficialmente sancionada de comuneros.

Para gran alivio de todos, las obligaciones hacia el propietario fueron abolidas de inmediato con la reforma. El tiempo libre fue dedicado a la expansión de la producción comercial de la papa en parcelas familiares individuales en los sectores de rotación y en lugares donde el agua escurría de las montañas que creaban condiciones de suelo húmedo para las papas de maduración temprana (*mahuay*) que se vendían a mejor precio en el mercado de Cuzco. Las *faenas* comunales obligatorias ocurrían solo en raras ocasiones y eran mucho menos onerosas que los requerimientos que ellos tenían con el dueño. La población de una ex hacienda se dobló, de 38 a 72 familias en los años de intervención posteriores a la reforma. César registró el consumo expandido de bienes duraderos en la región. Entre los más divertidos, la fascinación de comprar tocadiscos con amplificadores para tocar con volumen alto *huaynos*, los cuales eran alimentados por baterías de automóvil laboriosamente llevados para arriba y para abajo por las montañas cuando necesitaban ser recargadas en los pueblos de mercado de Paucartambo, Challabamba o Colquepata.

Con el regreso a los regímenes electorales y la conversión del mundo al Neoliberalismo que siguió tras la caída del Muro de Berlín, la burocracia de la Reforma Agraria fue terminada y las instituciones de la tierra creadas por ella fueron reconvertidas. Bajo el reinado de once años de Fujimori (1990-2000), cualquier cosa que oliera a colectivismo fue descrita como un proyecto comunista fracasado, izquierdista Velasquista. En la nueva legislación la tierra podía ser vendida y comprada libremente,

no había límites para el tamaño de la propiedad legal que una persona o corporación podía tener. La excepción era la comunidad campesina cuyas tierras comunales eran inalienables, protegidas por varias constituciones. Con el apoyo financiero del Banco Mundial un programa de otorgamiento de títulos (PET) fue implementado principalmente para regularizar las posesiones de facto. En las comunidades, el programa primero fijó los límites de las comunidades para luego tratar de individualizar las propiedades familiares en las miles de pequeñas parcelas (Del Castillo; 2003). El intento fue para preparar la manera de disolver las comunidades copiando, una vez más, el ejemplo mexicano donde la privatización de las tierras colectivas del *ejido* también se tambaleaba (Cornelius & Myre 1998).

Los expertos nacionales sobre comunidades en el Perú incluyen hoy a Alejandro Diez Hurtado (1999a, 1999b, 2003, 2012) y María Luisa Burneo (2012, 2020). Diez estudió las comunidades de Piura y las organizaciones comunales peruanas y bolivianas, y más recientemente el proceso de disolución de las cooperativas. Él nota mayores responsabilidades para el liderazgo de la comunidad, vinculado a nuevas fuentes de ingreso y conflictos entre las organizaciones municipales y de la comunidad. Ferreira(2012) reporta mayores servicios del Estado (salud, educación, infraestructura) en las comunidades que estudió. El abogado Laureano del Castillo (1997, 2003, 2008) atiende el seguimiento de los embrollos legales a través de los cuales los neoliberales intentan pasar por encima de las garantías constitucionales más antiguas de las comunidades campesinas para beneficiar a las concesiones mineras. El compendio completo de todas las leyes en los siglos pasados y presentes pertenecientes a las comunidades es de Robles Mendoza (2002).

Para estudiar la reforma agraria en el país entero implicó para mí desafíos metodológicos. Empleé tácticas similares como las adquiridas en el trabajo de campo combinadas con las de un reportero investigador. Durante 1995-1996 viajé por todo el Perú con Danny Pinedo con una pequeña grabadora para entrevistar gente que vivió la reforma agraria. Seleccioné lugares que recordaba debido a su notoriedad porque fueron emblemáticos para el proceso de reforma o porque yo estaba familiarizado con el lugar por trabajos de campo previos. En cada lugar Danny y yo revisamos la historia local del área y completamos una búsqueda bibliográfica en las bibliotecas de las universidades locales. Luego identificamos gentes potenciales para entrevistar y, después de rastrearlos y lograr que aceptaran contarnos sus historias, los entrevistamos. Tratamos de obtener tantas versiones desde tantas perspectivas como fuera posible. Entrevistamos por separado a los ex hacendados, a los expropiadores, los oficiales del gobierno, los políticos locales, los líderes campesinos, los activistas, los oficiales de las cooperativas y las familias de agricultores en cada región.

Mis grabaciones no eran abiertas. Algunas veces pregunté duro y usé una estructura suelta de los principales eventos de la reforma agraria para lograr que el narrador pasara a otros temas. Ninguna de las historias que obtuve fue neutral sobre la reforma agraria. Sería ingenuo creer que la gente me dijo la verdad objetiva y aún más tonto creer que las historias personales representen así de secas procesos sociales mayores, desencadenados por el proceso de expropiación y redistribución. La gente que entrevisté mezcló recuerdos personales, compartió experiencias, opiniones populares producidas en ese momento o colectivamente elaboradas después, ejemplos apropiados conservados en la mente como cuentos de advertencia, chismes no confirmados y opiniones políticas. Todos ellos sacudidos juntos en un coctel de significados que se vertieron a la grabadora. Encontrando imposible e innecesario ordenarlos, o separar la verdad de la exageración, puse más atención a la calidad narrativa y lo que parecía ilustrar.

Al redactar el texto final, intenté juntar los elementos de tal manera que cada capítulo fuera una historia, en un sentido muy literal. Construí las historias desde las entrevistas, memorias, reportes de mi trabajo de campo y de trabajos académicos. En cada historia seguí de manera aproximada la secuencia cronológica del proceso de reforma, entrelazando varios puntos de vista de mis entrevistados y mis comentarios académicos y mis propios recuerdos también. Así lo “feo” y las “historias” de la reforma agraria. Yo creo que los cuentos son conceptos aptos para investigar en los recuerdos acerca de procesos más largos que la gente ha vivido. En el libro *“Cuentos Feos de la Reforma Agraria Peruana”* (Mayer 2009, 2017) cosió todo junto. Algunos reseñadores (Kay 2011, Mitchell 2010, Antrosio 2011) han cuestionado la palabra “feas” del título, señalando ya sea hacia el hecho de que yo pueda haber torcido la intención de la historia en un sentido particular (No niego eso en el sentido que cualquier escrito periodístico también tiene una “línea”), o que yo irónicamente signifique exactamente lo contrario. Yo espero que cada lector, sin importar cuál sea su posición política actual o la sabiduría recibida sobre la reforma agraria, sintiera empatía con una o varias de las historias personales en este libro.

Para hacer esto, fui inspirado por Studs Terkel (1971), cuyos libros basados en entrevistas radiales de recuerdos tales como *Hard Times* sobre la Gran Depresión en los Estados Unidos de 1929 cuya publicación da la atmosfera, color y contenido humano a eventos de gran escala. Como él, mi intención fue unir los recuerdos individuales en una narrativa mayor; como él también, el tono general del libro desmiente sus títulos. Terkel es un gran practicante de la historia oral y leerlo es inspirador. En los capítulos de mi libro sobre la reforma agraria, cuento historias interesantes de como comunidades específicas recuperaron tierras de las instituciones impuestas por el Estado, después de la adjudicación. Incluyo el caso de Atocsayco aquí porque tenía que abreviar lo se hubiera sido un capítulo excesivamente largo.

CONCLUSIONES

Mis conclusiones más bien resignadas sobre las perspectivas de revitalización indígena a través de la práctica ambiental que mencioné necesitan ser revisadas. Cuando estaba haciendo trabajo de campo, la minería a tajo abierto en los Andes no era aún el *boom* que es hoy para las corporaciones extranjeras que dejan gigantescos agujeros donde antes estaban las montañas y contaminan los cursos de agua. Ni yo anticipé que los campesinos y las comunidades reaccionarían contra esto, movilizándose en defensa de sus recursos de una manera tan fuerte. He seguido este nuevo desarrollo a través de internet y redes de activistas, pero véase (Bebbington 2011; Scurrah 2008) dos ejemplos de la creciente producción académica sobre este asunto. El nivel de conflicto y las protestas de alto riesgo ciertamente marcan un nuevo capítulo en la historia de comunidades.

Otro asunto que no he investigado por mí mismo, pero estoy por supuesto muy consciente de su importancia es la migración y la relación que los migrantes mantienen con sus comunidades y viceversa, cómo las comunidades son afectadas por lo que hacen o no hacen los migrantes. Ya en 1969 la mitad de la población de Tangor vivía en las barriadas de Lima. Los domingos, cuando yo acompañaba a los tangerinos al pueblo de mercado de Parcoy, miraba cómo ellos recogían giros y encomiendas (envíos y bienes de consumo duraderos) de la compañía de autobuses que los familiares enviaban desde Lima. Las familias que tenían parientes en Lima estaban mejor en Tangor que los que no los tenían.

La familia con la cual viví en Tangor tenía un nieto que nació y creció en Lima. Su padre había pasado tiempos difíciles por lo que el niño fue enviado a vivir con sus abuelos a Tangor. El chico estaba solo y triste y tenía muchas tareas que hacer. Yo me ofrecí llevarlo a Lima a visitar a sus padres; paré en el camino para que pudiera comer pollo a la brasa en un restaurant en capital de la provincia de Yanahuaca y luego lo dejé en las miserables colinas brumosas de uno de los *pueblos jóvenes* del *Cono Norte* de la capital. El día acordado cuando regresé a recogerlo, su padre me dijo que el chico no regresaría con sus abuelos. El título adecuado de Jessaca Leineaweaver (2009) para este fenómeno es *the Circulation of Children*. (La circulación de los niños). Su estudio está basado en Ayacucho y trata sobre los efectos en las familias víctimas de la violencia en la región, pero las implicaciones de su libro van más allá de los aspectos específicos de la violencia para tratar cómo el parentesco es reestructurado en largas distancias. El libro de Ulla Berg (2015) *Mediated Migrations: Race, Mobility and Personhood in Peru and the US* (Migraciones mediadas: Raza, Movilidad y Personalidad en Perú y los Estados Unidos) mira la relación entre familias en las comunidades del Valle de Mantaro y sus migrantes en el área de Nueva York. Ella describe situaciones donde la madre es ile-

gal en los Estados Unidos y no puede regresar al pueblo donde dejó a su hijo al cuidado de sus padres impedida por las leyes de inmigración de los Estados Unidos, ni siquiera por una visita breve. Los teléfonos celulares y los videos intentan reemplazar la ausencia de una interacción cara a cara. Al mismo tiempo son los migrantes quienes, cuando finalmente obtienen su tarjeta de residencia permanente (*green card*) regresan a los pueblos a financiar fiestas suntuosas y a ayudar a los parientes que tengan problemas legales o de otro tipo.

Escribir etnografías es una habilidad adquirida, un método y una vocación. Mirando para atrás, como practicante de este arte, encuentro que la descripción vívida, retrato de personas reales que me impresionaron durante el trabajo de campo, hace que los temas etnológicos cobren vida. También encuentro que describir procesos, en lugar de meras prácticas, aviva la narración y aumenta el valor de lo que estoy escribiendo y, lo que estoy tratando de transmitir. El proceso permite la delineación del contexto y del lugar en formas dinámicas y deja espacio para ampliar la descripción según lo recomendado por Geertz (1973). Ello permite al escritor gran libertad de uso, en mi caso particular, las herramientas de la escritura de ficción para infundir agencia y drama a la descripción. Y ello pone en primer plano a la gente por encima de la teoría. Se mantiene en lo concreto y evita la tendencia posmoderna construir castillos en el aire y de usar exégesis¹² densas.

Al moverme de un proyecto al siguiente, mis métodos cambiaron. Al cambiar de escala de una aldea a un valle y a la nación, me esforcé por conservar los aspectos orientados a las personas, que quería resaltar en mi investigación. Aun en la elaboración de mapas en los valles de Cañete y Mantaro, lo que traté de destacar es el algo invisible, pero sin embargo real, el proceso de creaciones comunales. Sus preocupaciones con la administración de infraestructura que produce alimentos, sustento y dinero, tocan las necesidades básicas humanas. Así lo expresé en el capítulo sobre Zonas de Producción (Mayer 2002: 248-9)

Hay una relación dinámica, simbólica y a través del conflicto entre el hogar constituyente en un nivel, y la comunidad en el otro. Los hogares son unidades autónomas de producción y consumo, y las comunidades comprenden la asociación de hogares en un territorio administrado por ellas como unidad. Esta relación dinámica se manifiesta en una constante tensión entre los intereses de los hogares, que pugnan en lo posible por una mayor autonomía e independencia, y los aspectos comunitarios de su propio ser colectivo, que imponen restricciones y controles. Esa tensión genera variación en resultados: en una comunidad la aplicación es estricta, en otra es laxa.

12 Del griego exégesis, que significa “explicación” o “relato”, palabra derivada de exegeomai, que indica “explicar”, “exponer” o “interpretar.”

Ello genera historia. Hay un antes y un después y un proceso que conduce del uno al otro. Digamos, la decisión de construir un nuevo canal de irrigación para abrir nuevas tierras. Hay líderes y hay quienes se oponen a ellos. Hay alternativas, hay facciones, acusaciones de fraude y corrupción. Hay arranques entusiastas y periodos abatidos sin progreso. Suceden accidentes, la unidad y la discordia se alternan y el proceso está plagado de política. El resultado deseado es siempre incierto, el desenlace es más abierto. Para investigar estos, hay cicatrices en el paisaje natural, huellas en evidencias arqueológicas, informantes clave, testigos, diferentes puntos de vista de hombres y mujeres sobre el asunto, presiones desde adentro de la comunidad y de agencias foráneas, chismes, bromas, historias y mitos que reunir. Uno puede grabar, tomar fotografías, emborracharse y bailar en eventos públicos. Hay muchas técnicas de campo que van desde entrevistas a informantes clave, a encuestas, reuniones del pueblo u observación discreta y, sobre todo, serendipia¹³ si el investigador está sintonizado para notar lo inesperado. De los intelectuales de Laraos yo descubrí cuán importante era que yo les dejase enseñarme a mí. Recuperar las tierras de las haciendas de las instituciones de la difunta reforma agraria es tanto un proyecto colectivo como es el de crear un canal de riego. Elegir un tópico del cual la gente desea hablar fue también la clave del éxito.

Nunca regresé a Tangor y he aquí el cuento de porqué. En 1973, sintiéndome embriagado como un nuevo profesor en la Universidad Católica y dándome cuenta de que la universidad había adquirido un Toyota Land Cruiser nuevecito, lo solicité para “hacer trabajo de campo” y fui a Tangor vía Huánuco, donde rescaté 100 copias de *Visita de la Provincia de León de Huánuco Volumen II* publicada por Murra, que la administración de la universidad local que la publicó no la quería repartir ni poner en venta. En Tangor fui festejado con tantos desayunos que me enfermé. Pregunté a mi amigo Don Víctor Lucas si leería para mí las hojas de la coca más tarde. En su casa, iluminados por velas y las brasas de su cocina, Don Víctor sopló sobre las hojas de coca, en murmullos en quechua hizo las preguntas que yo le había dado, las sacudió entre sus manos y las abrió para leer los resultados de la forma en que se posicionaron las hojas. Su esposa, sentada a su lado, miró sobre su hombro a sus manos abiertas y exclamó “¡Accidente!” Don Víctor estaba apenado y le dijo a ella que callara. Él miró y miró pensando mucho lo que iba a decir: “Llegarás hasta Yanahuanca a salvo” declaró finalmente; y así fue. Pero en el camino a Lima tomé un desvío. Manejando a

13 El descubrimiento afortunado de algo de manera accidental o cuando se está buscando una cosa distinta.

cinco mil metros pasé por un camino poco usado, juzgué mal una curva, y el carro se desbarrancó y después de dar varias vueltas aterrizó sobre su techo en una pampita más abajo. Yo tenía un pie roto, mi asistente un corte profundo en el suyo y los cien volúmenes de *Visita* de Murra, estaban desparramados en la lluviosa puna, manchados de barro y sangre. Pasamos una miserable noche allá arriba y fuimos rescatados al día siguiente cuando un camión que pasaba nos recogió y juntaron las *Visitas* en una bolsa de dormir. En Lima pagué a una imprenta para que las re-ensamblaran, después de que mi asistente fue suturada y mi pie puesto en un yeso.

Referencias

AGRONOTICIAS

2013 Las comunidades campesinas y nativas del país según el IV CENAGRO y el Ministerio de Agricultura. En *Agronoticias: Revista para el Desarrollo*. Lima, Agronoticias Pp 24-20

ALBERTI, GIORGIO y ENRIQUE MAYER

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALBERTI, GIORGIO y RODRIGO SANCHEZ

1974 *Poder y conflicto social en el Valle del Mantaro (1900-1974)* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

ANTROSIO, JASON

2011 Review of Enrique Mayer; *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*, *American Ethnologist* 38(3)-592-94.

APFFEL-MARGLIN, FREDÉRIQUE, y PRATEC, eds.

1988 *The Spirit of Regeneration : Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London: Zed Books.

BEBBINGTON, ANTHONY (ed)

2011 *Social conflict, economic development and the extractive industry : evidence from South America* Milton Park, : Routledge.

BERG, ULLA D.

2016 *Mediated Migrations: Race, Mobility, and Personhood in Peru and the US*. New York: New York University.

BOELENS, RUTGERED

2008 *The Rules of the Game and the Game of the Rules: Normalization and Resistance in Andean Water Control*. Wageningen: The Netherlands, Wagenigen University.

BOLTON, RALPH y ENRIQUE MAYER (eds).

1977 *Andean Kinship and Marriage*. Volume 7. Washington D.C.: American Anthropological Association.

BOLTON, RALPH, TOM GREAVES y FLORENCIA ZAPATA (eds)

2010 *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 485 pp.

BRUSH, STEPHEN B. (ed)

2000 *Genes in the Field: On-Farm Conservation of Crop Diversity*. Boca Raton, Lewis Publishers.

2004 *Farmers' Bounty: Locating Crop Diversity in the Contemporary World*. New Haven: Yale University Press.

BRUSH, STEPHEN B., HEATH, J. CARNEY, ZÓSIMO HUAMAN.

1981 *Dynamics of Andean Potato Agriculture*. *Economic Botany* 35(1):70-85.

BURNEO, MARIA LUISA

2012 Elementos para volver a pensar lo comunal: nuevas formas de acceso a la tierra y presión sobre el recurso en las comunidades campesinas de Colán y Catacaos. *Anthropológica*, XXXI (31): 15-41

2020 Técnicas territoriales para la apropiación del bosque seco peruano. El caso de los comuneros de Catacaos frente al avance de la agroindustria en un contexto de emergencia humanitaria. *Territorios* (42): 1-29.

CABALLERO, JOSÉ MARÍA

1981 *Economía Agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

CORNELIUS, WAYNE, y DAVID MYRE (eds)

1998 *The Transformation of Rural Mexico: Reforming the Ejido Sector*. San Diego: University of California, San Diego

COTLEAR, DANIEL

1989 *Tecnologías agrícolas para el sector rural tradicional de la Sierra*. Acuerdo para del desarrollo tecnológico nacional. (ed.) Gustavo Flores, Guevara (ed). Lima CONCYTEC.

DE HAAN, STEF

2006 *Catálogo de variedades de papa nativa Huancavelica-Perú*. Lima: CIP Centro Internacional de la Papa, Federación Departamental de Comunidades Campesinas (FEDECH), Huancavelica.

DE HAAN, STEF.

2009 *Annual Spatial management of Potato Diversity in Peru's Central Andes, Potato Diversity at High altitudes: multiple dimensions of farmer-driven in-situ conservation in the Andes*, Ph.D. Wageningen University.

DE LA TORRE C. Y M. BURGA (EDS)

1987 *Andenes y Camellones en el Peru Andino*, Lima, CONCYTEC.

DE VRIES, PIETER

2015 *The Real of Community, the Desire for Development and the Performance of Egalitarianism in the Peruvian Andes: A Materialist-Utopian Account*. *Journal of Agrarian Change*, 15(1): 65 – 88

DEERE, CARMEN DIANA

1990 *Household and class relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*, Berkeley University of California Press.

DEL CASTILLO, LAUREANO.

1997 *Propiedad rural, titulación de tierras y propiedad comunal*. *Debate Agrario* 26:59-80.

2003 *Titulación de comunidades campesinas: CEPES, Allpa y problemática comunal*. *Debate Agrario* 36:89-104.

2008 *Comunidades, tierras, recursos naturales y desarrollo incluyente*. En 38 años de la reforma agraria. M. Bustamante Olivares, ed. Pp. 83-146. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente, Instituto Riva Agüero

DEL PINO, PONCIANO

2017 *En nombre del gobierno: El Perú y Uchuraccay: Un siglo de política campesina*, Universidad Nacional de Juliaca

DENEVAN, WILLIAM M.

1987 *Abandono de terrazas en el Perú andino: Extensión, causas y propuestas de restauración*. In *Andenes y Camellones en el Peru andino*. C. De la Torre and M. Burga, eds. Pp. 255-259. Lima: CONCYTEC.

DI GESSA, STEFANO, with PETER POOLE, and PETER BENDING

2008 *Participatory Mapping: A tool for empowerment: Experiences and lessons learned from the ILC network*. International Land Coalition

DIEZ HURTADO, ALEJANDRO

1999a *Comunidades mestizas: Tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1999b *Diversidades, alternativas y ambigüedades: Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. In Perú problema agrario en debate: SEPIA VII. A.D. Victor Agreda, Manuel Glave eds, ed. Pp. 247-326. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria & ITDG.*

2012 *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas.* Lima: CISEPA, Pontificia Universidad Católica del Perú.

DONKIN, R. A.

1979 *Agricultural Terracing in the Aboriginal New World.* Tucson: University of Arizona Press

EARLS, JOHN

1992 *Viabilidad productiva de la comunidad andina. In Futuro de la comunidad campesina.* CIPCA, ed. Pp. 155 172. La Paz: CIPCA.

2006 *La agricultura andina ante una globalización en desplome.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú CISEPA.

ERESUÉ, MICHEL y ANNE MARIE BROUGÉRE, (eds).

1988 *Políticas agrarias y estrategias campesinas en la cuenca del Cañete,.* Lima: Universidad Nacional Agraria y Instituto Frances de Estudios Andinos.

FAVRE, HENRI

1977 *The Dynamics of Indian Peasant Society and Migration to Coastal Plantations in Central Peru. In Land and labour in Latin America : essays on the development of agrarian capitalism in the nineteenth and twentieth centuries.* K. Duncan and I. Rutledge, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

FERREIRA, FRANCISCO

2012 *Back to the Village? An Ethnographic Study of an Andean Community in the Early Twenty-First Century,* Ph.D. Geography, Royal Holloway College

FERREIRA, FRANCISCO, BILLIE JEAN ISBELL

2116 *A Return to the Village, Community Ethnographies in Retrospective,* University of London Press, Institute of Latin American Studies

FLORES OCHOA, JORGE, (ed.)

1977 *Pastores de puna.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos

FONSECA MARTEL, CÉSAR, y ENRIQUE MAYER

1978 *Sistemas agrarios y ecología en la cuenca del Río Cañete.* Debates en Antropología 2:25-51.

- 1988 *Comunidad y producción en la agricultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.
- 2015 "De la Hacienda a la Comunidad: El impacto de de la Reforma Agraria en la Provincia de Paucartambo". En FONSECA. C Y E; Mayer eds, *Kausanamunay: Queriendo la vida:Sistemas Económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. n241-284.

GADE, DANIEL

- 1967 *Plant Use and Folk Agriculture in the Vilcanota Valley of Peru: A Cultural-Historical Geography of Plant Resources* Ph.D. Dissertation, Ph.D., University of Wisconsin.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GREAVES, TOM, BOLTON, RALPH, Y FLORENCIA ZAPATA (eds)

- 2010 *Vicos and Beyond: A Half Century of Applying Anthropology in Peru*. Lanham, Md.: Altamira Press.

GRILLO FERNÁNDEZ, EDUARDO (et. al) (eds).

- 1994 *Crianza Andina de la chacra*. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).

GUDYNAS, EDUARDO

- 2011 *Buen vivir: Today's tomorrow*. *Development* 54(4):441-447.

GUILLET, DAVID

- 1983 *Toward a Cultural Ecology of Mountains: The Andes and the Himalayas Compared*. *Current Anthropology* 24(5):561-74.

HANDELMAN HOWARD

- 1975 *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: The University of Texas Press.

HARRIS, OLIVIA

- 2000 *Andean Anthropology and the Fulcrum of History*. en *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Pp. 1-24. London: Institute of Latin American Studies.

ISMAELILLO, y ROBIN WRIGHT

- 1982 *Native People in Struggle: Russel Tribunal of the Religious Rights of the Indians of the Americas*. Bombay NY: ERIN Publications: Boston MA Anthropology Resource Center.

KAY, CRISTOBAL

- 2011 *Reseña Enrique Mayer: Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*, Duke, *Duke University Press* 2009. *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe* 22(2):125-128.

KERNAGHAN, RICHARD

2009 *Coca's gone: Of Might and Right in the Huallaga Post Boom*. Palo Alto: Stanford University Press.

LAITE, JULIAN

1981 *Industrial Development and Migrant Labour in Latin America*. Austin: University of Texas Press

LEINAWEAVER, JESSACA

2009 *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press

LEHMAN, DAVID

1982 *After Chayanov and Lenin: New Paths of Agrarian Capitalism*. *Journal of Development Economics* 11:133-161.

LONG, NORMAN y BRIAN ROBERTS

1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.

LUND SKAR, SARAH

1994 *Lives Together-Worlds Apart: Quechua Colonization in Jungle and City*. Oslo: Scandinavian University Press

MALLON, FLORENCIA

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1840-1940*. Palo Alto: Stanford University Press.

MANRIQUE, NELSON

1987 *Mercado interno y región: La sierra Central 1820-1930*. Lima: DESCO

MARIÁTEGUI, JOSE CARLOS

1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (original) Lima Biblioteca "Amauta", 1928

MAYER, ENRIQUE

1971 *Un carnero por un saco de papas: Aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara (Pasco)*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1971. Vol. 3, pp. 184-96.

- 1972 *Censos insensatos: Evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor. en Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562* (Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador). J.V. Murra, ed. Pp. 339-366. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- 1974 *Reciprocity, Self-Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru*. Cornell Latin American Dissertation Series, Volume 72. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- 1977 *Tenencia y control comunal de la tierra: El caso de Laraos (Yauyos)*. Cuadernos del Consejo Nacional de la Universidad Peruana 24-25:59-72.
- 1979 *Land Use in the Andes: Ecology and Agriculture in Mantaro Valley of Peru with Special Reference to Potatoes*. Social Science Unit Publication, Lima, Peru International Potato Center.
- 1981 *Uso de la Tierra en los Andes: Ecología y Agricultura en el Valle del Mantaro del Perú con Referencia Especial a la Papa*. Lima Centro Internacional de la Papa (CIP). Departamento de Ciencias Sociales
- 1984 *A Tribute to the Household: Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru. En Kinship Ideology and Practice in Latin America*. R.T. Smith, ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1984 Los Atributos del Hogar: Economía doméstica y la encomienda en el Perú Colonial: Revista Andina, Vol. 2, No. 2, pp. 557-590.
- 1985 *Production Zones. en Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. S. Masuda, I. Shimada, and C. Morris, eds. Pp. 45-84. Tokyo: University of Tokyo Press. (versión en español ver, Mayer 2004 cap 8 *Las Zonas de Producción*)
- 1992 *Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined. In Rereading Cultural Anthropology*. G. Marcus, ed. Pp. 181-219. Durham: Duke University Press. (version en español ver Mayer 2012 *Uchuraccay*)
- 1994 *Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo. en Perú: El problema agrario en debate: SEPIA V*. O. Dancourt, E. Mayer, and C. Monge, eds. Pp. 479-533. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- 2002 *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press. (version en español Mayer 2004 *Casa, Chacra y Dinero*)
- 2004 *Casa, Chacra y Dinero: Economía doméstica y ecología en los Andes Peruanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- 2009 *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*. Durham: Duke University Press. (Versiones en Español, Mayer *Cuentos Feos de la Reforma Agraria Peruana*, 2009, 2011, en prensa)
- 2010 *Vicos as a Model, A retrospective. en Vicos and Beyond: A Half Century of Applying Anthropology in Peru*. in Greaves T., R. Bolton, and F. Zapata, eds. Pp. 163-134: Altamira Preess. (version española en Bolton et al 2010)

2012 *Uchuraccay y El Perú profundo de Mario Vargas Llosa. en No hay país más diverso II, Compendio de Antropología Peruana, C.I. Degregori, y Pablo. E. Sandoval, eds. Pp. 146-188. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.*

2013 *In the Realm of the Incas. en Merchants, Trade and Exchange in the Pre-Columbian World. J.Pillsbury. K. G. Hirth, D. Beliaev and R. E. Blanton, eds. Pp. 311-319: Dunbarton Oaks, Washington DC*

MAYER, ENRIQUE, y RALPH BOLTON, (eds.)

1980 *Parentesco y Matrimonio en Los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.*

2021 *Parentesco y Matrimonio en Los Andes. Segunda Edición, Lima, Ediciones Horizonte.*

MAYER, ENRIQUE y CÉSAR FONSECA MARTEL

1979 *Sistemas agrarios en la cuenca del Río Cañete. Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN), Lima.*

MITCHELL, WILLIAM P.

1976 *Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands. American Anthropologist 78(1):25-44.*

2010 *Review of Enrique Mayer: Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform, Duke University Press, 2009. Journal of Latin American Studies 15(2):483-484.*

MORLON, PIERRE (ed.)

1966 *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales Perú-Bolivia. Lima/Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.*

MORLON, PIERRE, BENJAMIN ORLOVE y A HIBON.

1982 *Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes Centrales: Perspectivas para el desarrollo. UNESCO/PNUD/COFIDE.*

MURRA, JOHN, V.

1972 *El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Iñigo Ortiz de Zúñiga, (visitador). J.V. Murra, ed. Pp. 427-476. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.*

NETTING, ROBERT, McC.

1976 *What Alpine Peasants have in Common: Observations on Communal Tenure in a Swiss Village*. *Human Ecology* 4(2).

1993 *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*. Palo Alto: Stanford University Press

OSTROM, ELINOR

1990 *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAERREGAARD, KARSTEN

1997 *Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Oxford: Berg Publishers.

PALACIOS RIOS, FELIX

1977 *Pastizales de regadío para alpacas*. En *Pastores de puna*. J. Flores Ochoa, (ed.) Pp. 155-70. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RÉNIQUE, JOSE LUIS.

2013 Estudio Preliminar. en Luis E. Valcárcel: *Del indigenismo Cusqueño a la antropología peruana (Textos esenciales)*. J.L. Rénique, ed. Lima: Ediciones COPE-PETROPERU, Fondo Editorial del Congreso del Peru, Instituto de Estudios Peruanos.

RHOADES, ROBERT y STEPHEN I. THOMPSON

1975 *Adaptive Strategies in Alpine Environments: Beyond Ecological Particularism*. *American Ethnologist* 2(3):535-51.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

1982 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Aruwiwiri.

ROBLES, MENDOZA, ROMAN

2002 *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ROSEBERRY, WILLIAM

1995 *Latin American Studies in a "post colonial" era*. *Journal of Latin American Anthropology* 1(1):150-177.

SAID, EDWARD

1978 *Orientalism*. New York: Vintage

SALOMON, FRANK

1982 *Andean Ethnology in the 1970's: A Retrospective*. Latin American Research Review XVII(1):75-128.

1985 *The Dynamic Potential of the Complementarity Concept*. Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity. S. Masuda, I. Shimada, and C. Morris, (eds.) Pp. 511-533 Tokyo: University of Tokyo Press.

SALOMON FRANK Y STUART SCHWARZ

1999 *New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)*.en Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. S. Schwartz and F. Salomon, eds. Pp. 443-501. Cambridge University Press. New York, Cambridge.

SCOTT, JAMES C.

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

SCURRAH, MARTÍN

2008 *Defendiendo derechos y promoviendo cambios: El estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Oxfam Internacional, Instituto de Bien Comun.

SCURRAH, MARÍA, (et al.)

2012 *Ricos en agrobiodiversidad, pero pobres en nutrición. Seguridad alimentaria en comunidades de Chopcca, Huancavelica*. La Revista Agraria. 13(143):8-9.

SHOEMAKER, ROBIN

1981 *The Peasants of El Dorado: Conflict and Contradiction in a Peruvian Frontier Settlement*. Ithaca: Cornell University Press.

SMITH, GAVIN

1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.

STARN, ORIN

1991 *Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru*. Cultural Anthropology 6(1):63-91

1992a *Missing the Revolution Anthropologists and the War in Peru*. en Rereading Cultural Anthropology. G.E. Marcus, ed. Pp. 152- 180. Durham: Duke University Press.

1992b *Antropología Andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso*. Allpanchis 39:15-129.

1994 *Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes*. Current Anthropology 35(1):13-28

1999 *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

STEWART, JULIAN H

1963 *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers.

TERKEL, STUDS

1971 *Hard Times: An Oral History of the Great Depression*. New York: Avon.

TREACY, JOHN M.

1994 *Las chacras de Coporaque: Andenería y riego en el valle del Colca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TRIVELLI, CAROLINA

1992 *Reconocimiento legal de comunidades campesinas: Una revisión estadística*. Debate Agrario 14:23-39.

URRUTIA, JAIME

1992 *Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno*. Debate Agrario 14(3-16). Lima CEPES

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, RICARDO y CARMEN ESCALANTE GUTIERREZ

1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Desco Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

VALERA MORENO, GUILLERMO

1998 *Las comunidades en el Perú: Una visión nacional desde las series departamentales*. Lima: Instituto Rural del Perú.

VALERIO LAUREANO, JONATÁN HOMER

1985 *Revindicación de tierras de la comunidad campesina de San Juan de Ondores 1979-1980*, Departamento de Sociología, Universidad Nacional del Centro del Perú. Tesis de licenciatura.

VARGAS LLOSA, MARIO, ABRAHAM GUZMAN FIGUERÓA, y MARIO CASTRO ARENAS

1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.

VARILLAS GALLARDO, BRÍGIDO

1965 *Apuntes para el folklore de Yauyos*. Lima: Litografía Huascarán.

VÁZQUEZ, MARIO

1961 *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes peruanos*: Lima, Editorial Estudios Andinos.

ZIMMERER, KARL S.

1988 *The Ecogeography of Andean Potatoes*. *BioScience* 84(6):445-454.

1996 *Changing Fortunes: Biodiversity and Peasant Livelihood in the Peruvian Andes*. Berkeley: University of California Press.



PUCP

Departamento de Ciencias Sociales
dptoccss@pucp.edu.pe
6262000 anexo 4300