

*LA FAMILIA Y LA COMUNIDAD CAMPESINAS DE LAS REGIONES
ALTAS. CARACTERISTICAS Y TENDENCIAS*

Alejandro Ortiz Rescaniere

INTRODUCCION

El presente artículo trata de presentar un perfil de la familia y de la comunidad campesinas de la sierra peruana, de los modos de inserción a la vida nacional y de los cambios que en ellas se operan. La perspectiva recoge la experiencia y la óptica del antropólogo y está dirigida a un público no especialista. Por la naturaleza panorámica del propósito, se buscó la síntesis, más que la exposición detallada de casos y de excepciones. Por lo mismo, las apreciaciones que se hacen parecerán bastas, pero matizadas. En fin, el trabajo es genérico porque trata de captar un sistema y el movimiento que lo anima, y no el de sus ricas como variadísimas realizaciones.

BREVE RESEÑA HISTORICO-CULTURAL.

Las comunidades andinas del Perú —y agreguemos las de Bolivia— son el fruto de un largo proceso histórico y cultural. Tienen raíces prehispánicas: son herederas del antiguo ayllu (suerte de familia extensa, con un ascendiente mítico común); aliados a otros ayllus formaban grupos endogámicos, idealmente cerrados. Un capítulo importante en la historia de estos pueblos constituyeron las reformas toledanas durante los inicios de la colonia. Debido a ellas los ayllus fueron reducidos a pueblos de aspecto urbano e hispano. Así, dos o cuatro ayllus formaron un pequeño centro urbano en medio de sus antiguos territorios. Una cierta tendencia endogámica al interior del mismo pueblo se ha mantenido hasta el presente. A la par de este ideal, existe otro, consistente en tratar de dominar diferentes suelos, por altitud, para de esta manera alcanzar una relativa autonomía económica (1). Estos ideales, el endogámico y el autárquico, evidentemente nunca han podido ser alcanzados plenamente; cada comunidad de la zona alta ha tenido que establecer

(1) Esta tendencia de la comunidad al dominio de espacios escalonados, los antropólogos la llaman "control de pisos ecológicos". Es un fenómeno bastante bien estudiado por ellos.

relaciones sociales, familiares, de parentesco y afinidad con gente de la costa, del litoral y de la montaña y selva. Esta interdependencia obligada entre pueblos diferentes produjo a través de los siglos la existencia de organismos sociales que las trascendieron: se formaron así pequeños y grandes estados andinos.

Durante la colonia, hasta la llegada de los borbones, se crearon y mantuvieron complejas relaciones con las comunidades de sello toledano; relaciones que recogían parte del sistema prehispánico (se conservó el cacicazgo pero acomodado al nuevo orden, se respetó en parte los privilegios de los señores locales y los de la nobleza india)

Con las reformas aplicadas por los borbones a partir del siglo XVIII, estos lazos tradicionales entre estado y comunidad se vieron profundamente alterados. Una expresión de esta crisis son las sublevaciones de la nobleza india. Pero el intento más serio de la intromisión, y agreguemos la disolución de la comunidad, fue llevada a cabo durante el proceso de independencia, sobretodo durante el período de Bolívar. Después, durante el resto del siglo XIX, las comunidades siguieron una vida profundamente replegadas sobre sí mismas. El comercio con los centros urbanos criollos languideció o se vio perturbado por las violencias e inestabilidad de la nueva república.

A partir de Leguía hasta la fecha se intensifica una penetración, no sólo del estado y de sus instituciones (escuela, ejército, partidos políticos, policía) sino de otras: con la llegada de la carretera las relaciones comerciales de corte capitalista se desarrollan. En las últimas tres décadas, va a hacerse presente un fenómeno que tiene consecuencias dramáticas y profundas en la comunidad andina y en todo el Perú: un vertiginoso crecimiento demográfico sin el sustento de un desarrollo económico. Fueron estos fenómenos los que cambiaron más radicalmente las comunidades en este último período: la economía capitalista y sus requerimientos, el crecimiento de la población. Antes de tratar de esos cambios ocurridos en las últimas tres décadas, describamos las características más saltantes de la comunidad andina tradicional.

COMUNIDAD Y CULTURA ANDINA

La tradición económica y social de vocación autárquica de la comunidad ha hecho que cada una de las comunidades y regiones altoandinas trate de desarrollar peculiaridades culturales, costumbres, tradiciones y una historia que las haga autoidentificables y autoestimables. Sin embargo, encontramos un fondo ideológico común, expresado a través de la mitología, unos ritos y fiestas fuertemente marcados por el agrarismo y las actividades ganaderas. Tradiciones antiguas e hispánicas y católicas fueron forjando ese

perfil peculiar cultural, distinguible en toda el área alto andina. Cada comunidad, región y valle trató este fondo común de tal manera que resaltase la singularidad de cada uno de ellos.

Los santos patronos sirven en general para cohesionar al grupo, para la redistribución de la riqueza, para el ordenamiento social y económico de la comunidad. Las fiestas de la limpia de acequia, carnavales, siembra, cosecha, marcación del ganado, pautan y regulan las actividades agropecuarias y aseguran los lazos entre el comunero y el campo. Está muy extendido el culto a los dioses-montaña. Ellos protegen a las gentes en los lares que dominan. Cada barrio, comunidad y región tiene sus montañas tutelares. El culto a la Madre-Tierra fortalece la entrañable relación entre el hombre y un suelo que le da frutos, identidad y orientación. Toda comunidad, y hasta cada barrio posee vestidos y prendas personales que los distinguen unos de otros. También los trajes cambian según la edad, el rango social y la época del año. Así, viendo en el camino a una campesina, diremos por su vestimenta: "Es una moza de la parte baja de tal pueblo. Lleva lirios salvajes en su sombrero, entonces allá están festejando el inicio de la labranza".

En diversas regiones altoandinas las comunidades han conservado la lengua indígena: aymara en Puno, Tacna, altiplano boliviano y sierra norte chilena; quechua sureño, también en Puno, Arequipa, Cuzco, Apurímac; quechua chanca, en Ayacucho y Andahuaylas; quechua huanca en el centro; algunas pocas comunidades de la sierra de Lima conservan arcaicas hablas quechua y hasta pequeñas lenguas peculiares (aru, qaku); en Ancash y sierra norte de Lima, utilizan el quechua huaylas; en San Martín, el quechua peculiar de allá, lo mismo que en Cajamarca. Sin embargo, la presencia y utilización del castellano data a veces de siglos. En la sierra de Lima, la mayor parte de los pueblos son monolingües castellanos. Algunos de los mismos sólo conservan el quechua en ciertos giros y construcciones verbales de su habla castellana, en algunas canciones y estribillos, cuya significación apenas si conocen. En el sur peruano encontramos a menudo un patrón lingüístico: el quechua es la lengua del hogar, el castellano, el de las relaciones interfamiliares y de la calle. En el centro del Perú, en Cajamarca, en la sierra del Ecuador y en los medios marginales de algunas ciudades de estos países, se dan múltiples formas neodialectales: mezclas más o menos cristalizadas y funcionales de quechua y de castellano.

La comunidad se organiza a través de un conjunto de cargos políticos y religiosos, algunos de origen toledano, otros más recientes: el alcalde envarado, el teniente alcalde, los regidores, mayordomos de los santos patronos, regidores de agua. . . Sean estas obligaciones reconocidas, impuestas o no por las autoridades nacionales pertinentes, prima para la elección de las mis-

mas, el viejo espíritu hispano impuesto por las reducciones toledanas: los cargos se asumen por consenso en asamblea del pueblo. Este espíritu democrático va de par con un celo por los propios fueros frente a las autoridades e instancias foráneas.

El comunero promedio sigue un ciclo en el transcurso de su vida. Desde joven pasa por los cargos políticos y religiosos, los cuales van siendo cada vez de mayor responsabilidad; a la par que así gana prestigio, su posición familiar mejora con la ayuda de su esposa y con una numerosa prole; es en estas condiciones que su economía prospera. Llegado a la madurez, ha pasado por todas las responsabilidades político religiosas del pueblo y sus hijos empiezan a casarse. Entonces comienza el declive: no hay más expectativas políticas hacía su persona, los bienes los va cediendo conforme los hijos forman nuevas familias. El anciano deviene un poco como el joven pre-adolescente: no obstante que pertenece a una familia determinada, no posee mayor heredad, ni una ubicación social muy precisa, es el bien de la comunidad; como los muchachos, debe ser recibido y alimentado en toda casa; además deberá tratársele con respeto y se escucharán sus consejos y recuerdos. Con esta descripción hemos tratado tan sólo de dar una idea del patrón vital del comunero. Las realizaciones concretas son complejas, y las excepciones y variantes, numerosas. Así, un adulto que fue un buen músico o un curandero, de anciano podrá devenir en una suerte de prestigioso mediador entre los hombres y sus divinidades locales. En las regiones aymaras, la familia extensa tiene un rol económico fundamental; en esas familias, es posible que un hombre de edad no renuncie con facilidad a sus prerrogativas y liderazgo económico. En otras regiones andinas ocurre algo similar pero por razones que pueden ser diferentes: una de ellas, tal vez la principal, es que la migración andina de la población económicamente activa, hace que recaiga gran parte del trabajo de la tierra en los ancianos. Así, encontraremos viejos que labran tierras y crían animales que fueron suyos pero que ahora les han sido “encargados” por sus hijos que viven fuera. Esta situación tiende a prolongar y aún a reforzar el papel económico de los ancianos. La regla que estipula que la riqueza crezca y se disipe con el individuo se ve reforzada por todo un sistema redistributivo (en especial, a través de las fiestas religiosas) y de sanción moral a los avaros. Pero en algunas regiones, la acumulación de bienes es tal que el capital acrecentado pasa de una generación a otra, creando así una diferenciación “mal vista” pero tolerada por la sociedad.

La propiedad de la tierra es en principio de la comunidad. Esta “cede” parte de sus tierras a comuneros individuales y a vecinos del pueblo que a veces no pertenecen formalmente a ella. Estas tierras particulares se heredan de padres a hijos, instaurándose así de hecho, en general respaldados por documentos, la propiedad de la tierra al interior de la comunidad.

En general, las tierras del valle son de propiedad privada. A veces algunos pastizales de la puna son también de propiedad privada o están “prestados” indefinidamente a ciertos comuneros y a sus familiares. Pero, por lo general, las tierras altas de pastores son del común; el ganado de los comuneros pasta libremente (siempre y cuando éstos cumplan con las obligaciones de su comunidad. Los del pueblo que no son del común, suelen pagar con especies o trabajo el derecho de pastoreo en la puna o el acceso a las aguas de regadío).

Las aguas de regadío son también consideradas bienes de la comunidad, parcialidad y barrio. Estas subdivisiones también podemos hallarlas en los sitios de pastoreo.

El sistema de herencia tradicional es poco conocido. Tenemos indicios que existe una tendencia por la herencia siguiendo un criterio sexual: los hijos varones tienden a heredar los bienes del padre, las hijas, los que son considerados de la madre. También notamos un cierto criterio por la edad: los mayores reciben tierras, los animales se reparten por igual, el menor se queda con la casa. Por ejemplo, en Sihuas (Callejón de Conchucos) los hombres heredan las herramientas del padre, las hijas los útiles de la madre; las tierras y los animales se reparten por igual, pero la casa paterna queda para la menor de las hijas; si no hubiese hija, será para el menor de los hijos. En algunas comunidades aymaras las mujeres heredan las tierras; los hombres, los animales. Cuando hay desacuerdos entre los herederos sobre estos criterios, a veces recurren al sistema hereditario contemplado por el código civil.

Al interior de un poblado andino se distinguen diversos tipos de división política tradicional: La comunidad puede coincidir con todo el pueblo; a veces éste se halla dividido en dos barrios —por ejemplo, alto y bajo— y esta bipartición puede o no coincidir con la presencia de dos comunidades correspondientes. Otras veces, como ocurre en el sur del Perú y Bolivia, en un mismo pueblo existen tres o cuatro barrios; y las comunidades pueden ser una o más, coincidentes o no con esos barrios. Además existen las cofradías que agrupan a diversos tipos y niveles de familias y barrios (el santo tal es de los Mamani y de los del barrio de abajo. . .; la otra imagen, la cuidan los migrantes o tal familia y cual familia nuclear).

Estas divisiones y subdivisiones complejas dan fluidez y dinamismo a las relaciones sociales al interior del pueblo. Son materia de competencia, conflicto y alianzas constantes. Estas tensiones suelen materializarse y resolverse en forma ritual durante las fiestas del pueblo. Las instituciones mencionadas y las familias extensas, las nucleares y los individuos mismos guardan entre sí relaciones marcadas también por una constante competencia de inte-

reses y de primacias. Describamos, a manera de ejemplo, una comunidad de la sierra central.

EL CASO DE UNA COMUNIDAD

San Damián es una comarca de la sierra huarochirana de Lima. Se encuentra en las alturas que dominan el nacimiento del río y valle de Lurín, a dos mil trescientos metros sobre el nivel del mar. Sus accidentadas y dilatadas tierras ofrecen los productos más variados, desde maíz y habas en las partes bajas hasta tubérculos en las altas. En las zonas de escasa agua, o que se encuentran en “descanso”, poseen hatos caprinos, y en las altiplanicies o punas, abundante ganado. La producción de queso y de carne les sirve desde la colonia para intercambio con otras comunidades y, en especial, con Lima. Sus límites van hasta los nevados de Chanape. En las alturas poseen lagunas a partir de las cuales construyeron antaño, y aún mantienen, una doble y compleja red de canales de regadío. Está compuesta de dos subsociedades: Los Checa y los Concha. A la llegada de los españoles eran ambas cabezas de numerosas comunidades de Huarochirí. Más tarde estas sociedades menores formaron sus propios pueblos: Tuna, Mama (hoy Ricardo Palma), Huanchos, Tupicocha. . . y fueron independientes de sus “hermanos mayores”. Numerosas comunidades de los alrededores eran Checa o Concha. Hasta hoy día numerosos pueblos de Huarochirí afirman que antes ellos fueron de uno o de otro; y aún mantienen lazos de amistad con sus antiguos “hermanos mayores”. Actualmente existen varios anexos de Checa y Concha que se hicieron comunidades autónomas; pero aún participan de algunas fiestas del pueblo mayor, al lado de su unidad correspondiente.

Los Checa y Concha son dos comunidades reconocidas por el Estado. Ambas son endogámicas entre sí: son excepcionales los matrimonios entre Checa y Concha. Por eso mismo las tierras de los Checa y de los Concha están claramente separadas y poseen su propio sistema de regadío. El pueblo mismo está dividido en el barrio de Checa y en el de Concha. El agua potable es dada alternativamente por una y otra comunidad. La plaza y la iglesia también poseen una división imaginaria consecuente. Las relaciones entre ambas comunidades sin ser conflictivas son muy competitivas. Los enfrentamientos ocurren sobretodo en contextos rituales y festivos. Algunas personas no pertenecen a ninguna de las dos comunidades, se autocalifican de “independientes” (conocimos a varios de ellos: tres eran “mestizós” de Checa y Concha, uno de los cuales era el líder de los independientes; uno era un Checa casado con una Concha; dos estaban casados con foráneas; cuatro eran hijos de un padre foráneo; tres eran “puros” Checa o Concha; dos estaban casados con personas de los anexos vecinos; habían otros nueve o diez que no llegamos a determinar su origen). Estos independientes aspiraban a formar una tercera

comunidad. Checa y Concha son pues dos comunidades distinguibles pero entrañablemente complementarias. Sin embargo, no son homólogos: existe una cierta supremacía religiosa, moral y económica de los Checa sobre los Concha.

Perdieron el quechua desde el siglo XVIII, guardan antiguas como intensas relaciones económicas y hasta religiosas con Lima, (tenían un “tambo”, privilegio otorgado por los incas, que funcionaba en Yerbateros hasta este siglo; para ciertos ritos requieren del agua de Lima, son viejos devotos del Señor de Los Milagros; poseen carretera y escuelas desde hace varias décadas), pero su identificación con un territorio y sus ayllus, su dinámica social, su relativa endogamia, sus “costumbres”, mitos y recuerdos, muestran que han podido conservar un perfil sociocultural en el cual se reconocen.

LOS CAMBIOS OPERADOS EN LAS COMUNIDADES EN LAS ULTIMAS TRES DECADAS. TENDENCIAS Y PERSPECTIVAS

De los múltiples cambios operados en los últimos treinta años, dos hechos son fundamentales y están modificando el rostro de las comunidades andinas y del Perú: 1— Las relaciones entre la comunidad andina y el Estado, sociedad y economía nacionales se han intensificado. 2— La comunidad y los lazos tradicionales que la comunican, que la interrelacionan con el ámbito nacional muestran síntomas de deterioro, de crisis. Examinemos cada uno de estos dos puntos, sus manifestaciones; para luego tratar de sus causas.

1— Las relaciones entre la comunidad andina y la esfera nacional se han intensificado.

La enseñanza escolar nacional se generalizó a partir de este siglo. Hoy día no hay pueblo andino que no posea su escuela primaria (2). Las carreteras se abrieron por todos los rincones del territorio, uniendo así los pueblos andinos con el resto del país. Los otros medios de comunicación siguieron el mismo proceso. Las lenguas aborígenes fueron cediendo ante una castellanización imperfecta pero vigorosa. Estos cambios propiciaron, a la vez que eran expresión, la participación cada vez más activa de las comunidades y familias andinas en la economía nacional de mercado, en la vida social, urbana y política del Perú (3).

(2) Al final de este trabajo, presentaremos un examen del rol de la escuela en la comunidad andina en proceso de cambio.

(3) Sobre la intensidad creciente de la influencia de la sociedad nacional sobre la comunidad, existe toda una reflexión antropológica. Ver, por ejemplo, José María Arguedas “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. Además el autor utilizó la novela para describir la complejidad de los cambios operados al interior de la comunidad: “Yawar Fiesta” y “Todas las Sangres”.

2— La comunidad y los lazos tradicionales que las interrelacionan con el ámbito nacional muestran síntomas de deterioro.

Estos cambios importantes señalados no fueron de par con una remoción de las instituciones y de las ideologías nacionales. Así, la movilidad social y económica de sus miembros hallaron una resistencia debida más a la inercia que a una oposición consciente a sus aspiraciones. Veamos cuáles son éstos factores:

a) Un aparato jurídico inapropiado

La ley peruana no reconoce la propiedad privada al interior de la comunidad. Solo ésta es la propietaria de todo su territorio. Esta disposición va contra la creciente inserción en la economía de mercado de las familias andinas. Consecuentemente aspiran entre otros valores, para ellos nuevos, a la propiedad privada de la tierra. Pero, por consideraciones en esencia ideológicas, la ley no se adecúa a esta tendencia (para los políticos, sobretudo los de izquierda, y para los intelectuales progresistas, la comunidad es una institución ancestral, modelo de solidaridad y de comunitarismo natural). No está demás advertir que si bien los campesinos aspiran a la propiedad privada al interior de sus comunidades, no por ello rechazan éstas últimas: como ya mencionamos esta institución ofrece una identidad histórica, moral, social y económica al grupo que vive en su seno. Además, sirve como un recurso importante en sus nuevas estrategias y aspiraciones de corte capitalista.

Debido a las dobleces y contraposiciones en que a veces viven los andinos (usos y normas tradicionales versus las nacionales) se ven precisados a resolver a menudo sus litigios ante los aparatos judiciales y administrativos que los perciben como extraños y peligrosos. El caso tal vez más patente se da en el terreno económico: un número creciente de población excedente del campo se dedica al comercio. Las disposiciones administrativas centrales son engorrosas y complejas —dirigidas a un Perú pequeño y con una clase comerciante y empresarial aún más pequeña— por lo mismo son casi imposibles de ser seguidas y compartidas por una población de origen rural y frescamente capitalista. El resultado, la respuesta popular ha sido la creación de una economía vigorosa, pero al margen y a pesar de la administración del Estado (4) y de las ideas que teníamos sobre el comunitarismo andino.

b) La Iglesia formal y las Iglesias informales

Un síntoma de la crisis de las relaciones entre comunidad andina y

(4) Un trabajo que explora esta línea es el de Hernando de Soto: "El otro sendero".

sociedad nacional lo constituye el surgimiento y el relativo éxito de una serie de movimientos religiosos al margen de la Iglesia Católica.

La Iglesia jugó un rol importante en el paso del ayllu a la comunidad, y al funcionamiento de ésta. Las prácticas católicas andinas —con sus supervivencias de antaño con sus cargos y cofradías—, apoyaron el comunitarismo, la redistribución de la riqueza, la cohesión interna, el entrañable vínculo hombre—tierra; con su anhelo por la justicia social, fueron defensores de indios y mediadores ante otras instituciones nacionales.

Los cambios operados a partir del Vaticano II, no modificaron mayormente las prácticas populares andinas. Los cargos, las procesiones, las fiestas religiosas apenas si decayeron en determinados lugares y sólo ante la energía persuasiva de algunos párrocos progresistas.

Mas, los andinos sí fueron cambiando, y aceleradamente. Los valores de la comunidad comenzaron a ser desplazados o fueron y son cada vez más convertidos en parte importante, pero sólo parte, de las estrategias de supervivencia en un mundo nacional profundamente interrelacionado. Ellos han ido elaborando para sí una suerte de capitalismo salvaje (sin ley, con poca moral solidaria, a no ser la familia, en especial la nuclear, profundamente individualista, progresista en lo material y pragmática). En ese contexto, la comunidad es pues un punto de referencia sentimental, además es el lugar donde se puede comprar productos de la tierra para venderlos en la ciudad y donde se venden los productos de la ciudad. En la comunidad de origen se encuentra la parentela y los amigos con quienes es factible realizar buenos negocios. Además, allá están las tierras de los padres, que el joven espera poseer mañana. Por último, gracias a la comunidad de origen, el migrante tiene acceso a esa suerte de embajadas que son los clubes distritales, provinciales y regionales en la ciudad. Esos clubes no sólo cumplen una función social; en ellos también se encuentran posibles recursos humanos para los negocios.

Este individualismo primario no encuentra buena cabida en la Iglesia Católica. La Iglesia en los Andes ha seguido insistiendo en los valores del agrarismo, de lo comunitario, de la justicia social. Las sectas religiosas, en especial las protestantes, sí responden mejor a esos cambios valorativos. Demos un ejemplo. El antropólogo William Mitchell trabaja desde los años 60 en Quinua, Ayacucho. Ese especialista en migración nos refería que en los años 60 si en Quinua había un protestante era mucho. Hoy día la mitad de Quinua es protestante. ¿Qué pasó? Mitchell refiere que los migrantes cada vez más numerosos mandaban dinero al pueblo, que cuando regresaban instalaban algún negocio. Así Quinua se fue capitalizando y fue surgiendo todo un sector social que no dependía directamente del agro, y por lo tanto

veía en los cargos religiosos y comunales una obligación simplemente onerosa. Las sectas acogieron estas reivindicaciones y cambios de rumbo. Se reedita aquí, siglos después que en Europa, la sólida alianza entre el capitalismo naciente y el protestantismo. (5)

Esta caracterización de la política de la Iglesia y de los movimientos protestantes frente a la comunidad es parcial y no pretende ser reduccionista: ni el catolicismo propicia en los Andes un puro y simple comunitarismo y muestra una preocupación por el destino de la nación en su conjunto, ni el protestantismo sólo alienta el individualismo de corte capitalista. Hemos tratado de mostrar dos tendencias genéricas y contrapuestas de la Iglesia frente al proceso de cambio en las comunidades andinas y sus familias. El fenómeno de desarrollo del protestantismo en las áreas andinas es complejo y requiere de estudios especializados (6).

c) Del clientelaje a la manifestación política

Hasta los comienzos de este siglo, durante los períodos democráticos los campesinos andinos votaban poco —pues pocos eran los alfabetos y, en consecuencia, hábiles para emitir su voluntad en las ánforas. Entonces, representaban un recurso electoral sin mayor relevancia. Bastaba entonces la prédica, y más que ella, la voluntad de algún ambicioso señor de una región para endosar los votos pertenecientes al área de su influencia. Los campesinos preferían apoyar a un señor conocido, quizá un tiranuelo local, que a un extraño, pues esperaban así encontrar en aquél un intermediario ante las autoridades centrales, para ellos, incomprensibles e inaccesibles. Fue la época del clientelaje, del caudillo local. Pero las cosas fueron mudando cada vez más rápido. Los indígenas se alfabetizaron y fueron electores (por lo menos superficialmente, pues necesitaban del documento que probara su cabal ciudadanía, la libreta electoral), pasaron a ser muchos por razones de demografía (y hoy, con los migrados a las ciudades, son la mayoría). Además, pero a la zaga, llegó la disposición oficial que daba derecho al voto a los analfabetos. Los andinos, y sus hijos frescamente urbanos, se han convertido hoy en día en el peso electoral decisivo. Además de esta nueva gravitación política, se

(5) William P. Mitchell. *Social Evolution in the Andes: Ecological and Religious Change in a Peruvian Village* (manuscrito), 1988.

(6) Estos sectores radicales universitarios, en especial de la Universidad de Huamanga, encontraron simpatía y a veces apoyo, en parte del magisterio, sobretudo local y serrano. Entre estudiantes universitarios, de origen andino o de la desplazada clase señorial del lugar, tuvo éxito la prédica por la violencia. Parece ser, que el contingente de base se reclutó en los colegios de los pueblos rurales de la región.

agrega su creciente peso social y económico. A nuestro juicio, los partidos políticos han reaccionado de manera desfazada ante estos fenómenos, es decir, conservadoramente. Los partidos llamados de derecha prosiguieron con su estrategia de atraer con caudillismos. Los partidos de izquierda enfatizaron aún más su discurso sobre la justicia social y el comunitarismo. Les dicen a los campesinos que sus comunidades poseen un espíritu y una dinámica ejemplar. A los migrantes que luchan denodadamente por manejar un capitalismo salvaje, les hablan de menosprecio a lo material, de solidaridad fraterna, en el momento que la mayoría adjudica a sus comunidades sólo un valor sentimental, de identificación y un punto de apoyo en sus estrategias económicas y sociales de supervivencia; los partidos progresistas e intelectuales tienden pues a presentárselas como un modelo de desarrollo global. Ciertos sectores universitarios radicales dieron un paso más, de las exhortaciones fueron a los hechos: tratan de aniquilar “el cáncer naciente del abominable capitalismo”, reparten el ganado de los campesinos que más tienen, destruyen los establecimientos de los “burgueses” pueblerinos, prohíben las ferias, restringen el comercio a su mínima expresión. Exhortan para que vuelvan a los viejos ideales autárquicos (7). En resumen, la rápida emergencia de una población que ha devenido en mayoría a la vuelta de tres décadas y que está abriéndose paso con un capitalismo primario pero vigoroso, encuentra una oposición —por inercia o por principios— del aparato jurídico administrativo nacional, de ciertos sectores de la Iglesia, de los partidos políticos progresistas y de los intelectuales imbuidos por un indigenismo pleno de buena voluntad. Así, estos grupos parecen asumir frente a estos cambios populares, una actitud conservadora, por no decir reaccionaria, muy a pesar de sus buenas intenciones.

Al interior de las comunidades y de las familias, los cambios de estrategia, de aspiraciones, la información, su nueva e intensa relación con el mundo externo, las resistencias que encuentran afuera como al interior de sus propias instituciones, estas corrientes encontradas crean tensión y una cierta confusión entre los campesinos y sus hijos migrantes. Los ancianos hablan de los valores comunales, la prédica de las instituciones nacionales también. Pero, la radio, la televisión, los viajes que emprenden cada vez más, les muestran un mundo sonriente y atractivo de consumo material. Su propia estrechez los impulsa a sobrevalorar aquello por lo cual van a las ciudades, se reorganizan y luchan.

La acelerada transformación económica señalada al interior de las comunidades y familias ha causado nuevos fenómenos y desajustes consecuen-

(7) Dar cifras y datos sobre este hecho.

tes. Ciertas personas y familias nucleares se han enriquecido más que otras. Los mecanismos de redistribución no siempre parecen eficaces ante una diferenciación económica de tal magnitud. Los intereses individuales y del hogar priman sobre la solidaridad de la familia extensa y de la comunidad. Y las tradicionales sanciones morales no bastan para corregir esas tendencias egoístas (la creencia que el avaro es condenado a nunca morir por completo; o aquella según la cual las divinidades tutelares enferman a los que rechazan los cargos comunales), se baten en retirada, tienden a convertirse en “cuentos” y “cosas de ancianos” que no han vivido afuera de los estrechos límites del valle y de las punas que los rodean. . . O se piensa que tienen valor tan sólo en la comunidad, o se recurre a tales creencias y prácticas consecuentes cuando ocurre alguna desgracia personal o la comunidad misma pasa por un momento particularmente grave.

¿Cuáles han sido las causas primarias de estos cambios operados en las últimas tres décadas? Pensamos que fue una multiplicidad de circunstancias de diversos tipos lo que desencadenó tal dinámica (circunstancias internacionales, modernización de la economía nacional, fortalecimiento del aparato estatal. . .). Pero, sin pretender ser reduccionistas, quisiéramos señalar el peso de uno de los posibles factores básicos desencadenantes: el acelerado crecimiento demográfico.

En 1940 el Perú contaba con una población de seis millones de habitantes; hoy, en 1988, somos más de veinte. La economía, ni las instituciones nacionales pudieron seguir ni acomodarse a tan acelerado cambio cuantitativo. Hubo un desborde poblacional y una creciente quiebra del ordenamiento tradicional. Quien contribuyó decisivamente a esta revolución demográfica fue la población serrana, en especial, la de los sectores más indígenas y conservadores (8). Gracias a este hecho el indígena dejó de ser un mero sujeto de evocación romántica y se convirtió en un incómodo y concreto peruano. No está demás recordar cuáles fueron a su vez las circunstancias que motivaron tal salto poblacional. Luego señalaremos las principales secuelas de dicha mudanza.

La medicina hizo grandes progresos en este siglo. Los antibióticos y las vacunas fueron introducidas en nuestro medio rural. La salud general mejoró y la mortandad infantil se redujo (9). Por otro lado, los campesinos andinos han creado mecanismos de reajuste y compensación: un sistema agropecuario que asegure la vida a las personas que lograron sobrevivir de la mor-

(8) Dar cifras: mortandad estimada años 40 y años 70 ó 60.

(9) Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí*, p. 143, Lima, 1973.

tandad infantil. Para neutralizar este flagelo se alentaron los ideales de fecundidad: una mujer es tal si tiene hijos; plena, si cumple "su tarea"; doce hijos logrados; "media tarea" representa la mitad de la plenitud. La hombría va de par. Las mujeres y hombres plenos fueron de golpe muchísimos, gracias a los eficientes programas de salud ordenados por el Estado.

Las consecuencias de dicha explosión son numerosas. Señalaremos las principales que atañen directamente a las poblaciones de origen rural: una mayor mano de obra mejoró en general el rendimiento agropecuario de las comunidades. Las familias contaron con más recursos humanos. Pero la tecnología tradicional empleada y la propia geografía impusieron un tope a dicho incremento. A la vuelta de una a dos generaciones se llegó a tener excedentes poblacionales. Y estos se marcharon a las ciudades. De allá envían dinero, regresan, ponen almacenes en el pueblo, inician así un nuevo tipo de relación con sus paisanos, donde las consideraciones económicas son prioritarias. La migración masiva de los andinos a las ciudades es pues una de las primeras y más directas consecuencias del incremento poblacional.

Una corriente migratoria menor se dirige a la montaña y selva. Las consecuencias ecológicas, de violencia y económicas son ampliamente conocidas. Por último, sabemos que entre los peruanos que emigran al extranjero numerosos entre ellos son de origen andino. No tenemos información ni conocemos estudios sobre las consecuencias que podrá tener este último tipo de flujo poblacional. En el caso de la migración a la selva, sí sabemos que están acentuando el tipo de estrategia de los migrantes a las ciudades costaneras. La actividad más rentable del momento —los sembríos de coca— por ser ilícita encuentra una fuerte oposición de los organismos gubernamentales. Esto hace que el negocio se vea envuelto en una creciente de violencia. El dinero sigue fluyendo a los pueblos de origen, monetarizando aún más sus economías como sus relaciones sociales.

Es evidente que el acelerado crecimiento demográfico no habría causado tales desarreglos si el ingreso real del país hubiese superado o seguido el ascenso poblacional. En última instancia el problema no es pues puramente "demográfico" sino el de una quiebra de la relación entre el volumen de la población y el del ingreso real de las unidades de consumo. Esta quiebra depende de ambos términos del problema. El ingreso real disminuye por un estancamiento relativo de la renta nacional y por un desajuste en los mecanismos distributivos entre los diversos grupos sociales. Existe pues en la base del problema una cuestión de orden moral y político: la justicia social. Mientras tanto la presión demográfica seguirá desbordando la comunidad y las instituciones que le sirven de puente con la sociedad nacional.

Para terminar esta breve semblanza panorámica de las comunidades andinas y a manera de ejemplo de lo expuesto, vamos a examinar una de las instituciones que juegan un rol decisivo en el complejo de cambios descrito, nos referimos a la escuela.

La escuela —el local, el número y la calidad de los profesores— es fuente de orgullo (10). Ellos mismos la construyen y cuidan. Es que, con la Iglesia, fueron, y aún son, los puentes institucionalizados oficiales entre su mundo y el exterior. La Iglesia, y las prácticas populares a ella ligadas, constituyen un soporte de la cohesión comunal a la vez que unen la comunidad con otra mucho más vasta. La escuela prepara a los jóvenes para su futura inserción en la sociedad nacional.

La escuela rural es de reciente data. Numerosos fueron los factores que contribuyeron a su implantación. Pero todos están ligados a dos acontecimientos: el indigenismo y los requerimientos de una economía nacional, moderna y en expansión. El indigenismo es una corriente política, artística, de redescubrimiento y reflexión sobre lo indio. Se inició en Méjico y Perú en los años veinte y está ligado al liberalismo político de entonces. Pero, desde la conquista, en estos países hubo defensores, reflexiones y políticas pro-indias. El indigenismo de este siglo es una nueva manifestación de una antigua tendencia. En la época de Leguía los políticos e intelectuales denunciaban los abusos de que eran víctimas los indios por parte de los señores y autoridades locales. Además afirmaban que el indio se hallaba hundido en una grave prostración material, moral y hasta física. Dos eran las reivindicaciones que propusieron para ellos: reconocimiento legal de las comunidades rurales y educación para sus hijos. Los políticos e intelectuales no fueron insensibles a estos argumentos (excepción hecha de ciertos hispanistas que sintieron que la cultura y el mundo criollo eran así atacados): después de todo, una de las banderas del movimiento de la independencia fue la de librar del yugo colonial a los indios y redimirlos. Hubo algo de mala conciencia en este acontecer histórico: el poder no recayó en la nobleza india —que tanto luchó en el siglo XVIII sino en los criollos, hijos de los dueños de aquel yugo. Y poco o nada se hizo por cambiar la suerte de aquellos por cuyo nombre también se luchó. Además estaba aún fresco el recuerdo de la participación honorable y valiente de los andinos en la guerra del Pacífico. Estos antecedentes hicieron pues que las propuestas indigenistas se abrieran paso y al cabo de unos pocos lustros se materializaran. Los andinos de las comunidades hicieron suyas estas reivindicaciones.

(10) Algunas de estas ideas las hemos conversado con los miembros del equipo de investigación de "Educación rural en el Perú": Luis, Carlos Gorriti, Leo Casas y Víctor Suárez, CEPES, 1987-1988.

Pero otro conjunto de factores propiciaron el desarrollo de la escuela rural. Con el leguismo el Perú conoció un desarrollo capitalista. Por eso mismo, el país, con sus zonas rurales, debía de seguir tal impulso, modernizándose. Las nuevas carreteras llevaron productos cuyo consumo pronto fue apetecido por el campesino. La radio propagó nuevas ideas donde el consumo material ocupaba un sitio de honor. Pero fue la escuela rural la que apoyó y aceleró sistemática y masivamente la adecuación de los andinos a estos cambios. Tal adecuación consistió en: 1) Castellanización, 2) Valoración de la idea de patria por encima de las consideraciones localistas, 3) Conocimientos básicos en diversos ramos, 4) Estímulo a la promoción individual. La juventud empezó a ser vista como “instruída” frente a los ancianos, que fueron trocándose en “ignorantes”. Así pues la escuela aceleró los cambios y con una dirección y orden determinados. Parte de estos cambios se alcanzaron, la escuela logró el apoyo y el entusiasmo de los comuneros. Solo algunos ancianos pareciera que vieron que la escuela entrañaba un peligro a la raíz misma de su cultura. Esto es en todo caso lo que nos manifestó un anciano ayacuchano de los años 70, bajo la forma de una suerte de discurso mítico improvisado, y en quechua, que publicáramos en “De Aaveña a Inkarri”

Péror, aún cuando el nuevo capitalismo pasó por repetidas crisis y estagnaciones, el proyecto de la escuela rural siguió adelante, gracias en parte, a las iniciativas de los pueblos. Hoy día, luego de la Reforma Educativa de los años 70, los maestros rurales tienen una formación más ideologizada —de izquierda— que antes. Dadas las dificultades crecientes de la administración educativa central, tienen un mayor margen de libertad para adecuar o modificar los programas a lo que crean conveniente. Así, si bien siguen las líneas generales de los objetivos centrales de la Educación arriba señalada; tienden a valorizar el quechua (lo que además se ha convertido en un mandato constitucional); el saber, las costumbres locales también son, en general, revalorizadas por la escuela. Pero además, y sobretodo, los maestros tienden a insistir sobre la supremacía de los valores comunitarios sobre los individuales; produciéndose así una paradoja; en la escuela se habla de solidaridad comunitaria y hasta de socialismo, pero en la práctica social y cotidiana es el individuo que se abre camino en un mundo hostil, donde cuenta con solo esporádico apoyo en otras instituciones, donde su familia es cada vez más dispersa y frágil, cuya comunidad está cada vez más regida por el lucro y la manipulación de unos cuantos. La mayoría de los jóvenes resuelven esta contradicción, optando por la realidad. Otros, por ahora los menos, optan por buscar una transformación radical de la realidad, inventan una nueva, perfecta. Entonces se convierten a sectas como Israel del Nuevo Pacto Universal y unos cuantos siguen por el camino de Sendero Luminoso. Esta contradicción no es evidentemente la única razón por la cual muchos jóvenes se sienten atraídos por la

idea de abolición de la realidad (o “el sistema podrido”, “el catolicismo plagado de idolatrías”), pero es una manifestación de un cierto tipo de ideologización de la escuela de hoy.

No quisiéramos terminar esta breve reflexión sobre la escuela de manera negativa. Mucho es lo que ha hecho la escuela rural para preparar y adecuar al joven en su dura aventura de conquista de un lugar en un mundo donde su comunidad y el resto del país se hallan más entrelazados que nunca. Siguen en ella, aunque con apoyo creciente de los medios de comunicación masiva, aprendiendo castellano, rudimentos de matemática y de operaciones comerciales, siguen aprendiendo a amar a un Perú que siempre habló de ellos, pero que, asimismo, demasiadas veces los olvidó.

TRES CONCLUSIONES

1. La comunidad altoandina es una institución que sirve como territorio e identidad al grupo social que la compone. Esta es su función primaria actual. Una persona migra, estudia, se hace rica, para ganar la estima ante sus pares y no tanto ante el país.
2. La estructura de la comunidad, su ideología y su idealización por parte de la sociedad nacional (Estado, partidos políticos, Iglesia, intelectuales), muestran una cierta anacronía, en el sentido que no responden a las expectativas y prácticas económicas actuales del andino (que busca y lucha individualmente por hacerse una posición económica y social de corte capitalista).
3. La comunidad es, sin embargo, una instancia económica y social intermedia eficaz entre las pequeñas empresas particulares de sus miembros y el sistema socio económico nacional.