

La reforma agraria, entre memoria y olvido (Andes Sur peruanos)

Ingrid Hall

RESUMEN

La Reforma Agraria, promulgada en 1969, constituye en el Perú un evento crucial para las comunidades campesinas. Algunas de ellas, como Llancho (provincia de Calca, departamento del Cusco), de la cual nos ocuparemos en el presente artículo, incluso le deben su origen. Sin embargo, y curiosamente, este acontecimiento difícilmente es evocado en esta comunidad. En la actualidad, referirse a él aún es muy delicado.

La etnología andina ha subrayado la erosión de las referencias históricas en los relatos sobre el pasado, y con frecuencia ha privilegiado el estudio de los mitos. Nosotros nos interrogamos, por el contrario, acerca del tratamiento con el cual la Reforma Agraria en particular es evocada en los relatos sobre el pasado. Hemos comprobado, en efecto, que el actual orden social en Llancho conserva la marca de este acontecimiento. A través de un muy sutil trabajo de erosión y de reformulación, la comunidad de Llancho, aunque de formación reciente, es sobrentendida social e históricamente como un grupo social de larga data.

Analizaremos, pues, la manera como los relatos acerca de este pasado no muy lejano son objeto de un permanente control social. Mostraremos cómo algunos mecanismos de reformulación de aquel fueron puestos en marcha, permitiendo, pese a todo, la persistencia de viejos antagonismos. Al poner en funcionamiento este proceso, propondremos un debate acerca de la importancia que tiene para la comunidad que nos interesa mostrar una unidad social y territorial

en el tiempo, justo en el momento en que las relaciones sociales se encuentran sometidas a un proceso de etnicización.

Palabras clave: comunidades campesinas, Reforma agraria, memoria, Peru, Andes.

The agrarian reform, between memory and forgetfulness

SUMMARY

Although the Peruvian Agrarian Reform has been a mayor event for the peasant communities of Peru, especially in the Andes, it is barely evoked. It is the case of the community of Llancho, located in the region of Cusco y in the Province of Calca, even if it has born thanks to the reform.

In this paper we will analyse the way people refers to the agrarian reform. We will show that discourses about the past are socially controlled as any other kind of speech in that society. We will also discuss the way this past is engraved in the society and its territory. The ancient categories former to the reform are then still in use today even if they are expressed in new words.

We will finally discuss the fact that the forgetfulness of the reform makes this community appear like a long-date one. The main question raised here is “what is supposed to be a peasant community today in the Peruvian Andes?” Is that so important to show a social unity and a historical continuity? This point is especially crucial today, as those populations entered in a process of ethnicization.

Keywords: Peasant Communities, Agrarian reform, memory, Peru, Andes.

INTRODUCCIÓN

En el Perú, la comunidad es la principal forma de organización rural¹. Si los etnohistoriadores han demostrado que las comunidades actuales son de origen colonial, para muchos investigadores neindigenistas de los años 1970 se trataría más bien de una herencia prehispánica y valorada frecuentemente por esta razón. Esta idea se encuentra fuertemente anclada hoy en gran parte de los peruanos. Por eso, solamente hace unos años, en 2007, el presidente Alan García estimaba que existían comunidades «que tienen de comunidades solo el nombre»². Este argumento le permitía poner así en duda la legitimidad de estas instituciones y fragilizar al mismo tiempo su sustento jurídico³.

Constituida luego de la Reforma Agraria de 1969⁴, promulgada por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, la comunidad campesina de Llancho, ubicada en la provincia cusqueña de Calca, aparece como el arquetipo de esas «falsas» comunidades. Llancho nace en 1988, como consecuencia de esta Reforma Agraria. En esos veinticinco años, una unidad sociológicamente significativa tomó cuerpo dentro del espacio físico delimitado jurídicamente por la reforma.

A pesar del poco tiempo transcurrido, constatamos el silencio que envuelve el tema de la Reforma Agraria: los más jóvenes en la comunidad ignoran este

¹ Existe un marco jurídico que define tanto a las comunidades campesinas en los Andes como a las comunidades indígenas en la Amazonia.

² Hacemos referencia al artículo del presidente Alan García aparecido en el diario *El Comercio* del 28 de octubre de 2007: http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html consultado el 2 de mayo de 2011).

³ Ello produjo movilizaciones importantes, por ejemplo aquella en la provincia de Bagua, departamento de Amazonas, el 5 de junio de 2009.

⁴ Decreto ley 17716.

acontecimiento. Desconocen que dentro de las tierras sobre las cuales se extiende Llanchu se encontraban anteriormente haciendas, del mismo modo que no saben que sus padres y abuelos debieron batallar para recuperar las tierras que hoy forman parte de la comunidad. Por ejemplo, los nietos de un antiguo patrón —es decir, el representante local del hacendado a quien este pagaba un arriendo— ignoraban que su abuelo fue, antes de la reforma, el hombre fuerte del lugar. Debido a esta omisión, el origen de la comunidad aparece como heredera de un incuestionable pasado pretérito, lo que nos incita a interesarnos en el tratamiento discursivo de la creación de esta unidad social y administrativa.

Interesarse en la comunidad de Llanchu implica, pues, revisar el enfoque clásico sobre las comunidades andinas, debido a que su caso no presenta una continuidad histórica. La formación de esta unidad social implica, asimismo, el estudio de la Reforma Agraria, un evento poco atendido de una manera desapasionada por la antropología⁵. Se debe subrayar el hecho de que recién ahora se pueden estudiar sus efectos en el mediano plazo.

El carácter reciente de la Reforma Agraria permite analizar cómo los relatos del pasado se forjan a partir de eventos históricos específicos⁶. La omisión del pasado reciente y su reformulación tienen como efecto principal dejar aparecer la comunidad de Llanchu como un grupo social de larga data, posiblemente porque sus habitantes quieren hacer tabla rasa de su pasado. Sin embargo, nos parece que los procesos de reformulación del pasado informan más sobre la importancia que los comuneros otorgan a la comunidad campesina como marco institucional. Así que el caso de Llanchu nos permite plantear cuestiones cruciales para el Perú de hoy: ¿cómo definir una comunidad en la actualidad?

1. RELACIONES DE UNA GESTACIÓN, CUARENTA AÑOS ANTES

La comunidad campesina de Llanchu resulta de una composición social y territorial reciente. Si bien el acta oficial de creación data de 1988, el proceso se remonta a la década de 1960, cuando ya se hace manifiesto el anhelo por la

⁵ Entre los trabajos etnográficos sobre el proceso de la Reforma Agraria debemos mencionar sobre todo los de David Guillet (1979), Harald Skar (1997) y Linda Seligman (1995), los cuales abordan más precisamente el caso de las cooperativas. Más recientemente, Enrique Mayer (2009) publicó una obra con testimonios sobre la Reforma Agraria, que incentiva una reflexión sobre este momento controvertido de la historia peruana.

⁶ Quizás el enfoque sobre la dimensión mítica de los relatos del pasado se deba a la dificultad de tener datos microhistóricos precisos.

reforma. En su seno fueron reunidas personas que vivían en estructuras económicas y productivas diferentes: el *ayllu* por un lado, y las haciendas por el otro. Mientras que en el *ayllu* las relaciones descansaban esencialmente en lazos de parentesco y de cooperación agrícola, en la hacienda eran más bien de naturaleza contractual y daban como resultado una posición desventajosa para los indios⁷. El término quechua *ayllu* se usa con frecuencia para hablar de antiguos grupos prehispánicos, aunque se trata de un vocablo polisémico. Nosotros lo utilizaremos en su acepción local, es decir, para hacer referencia a la estructura comunitaria que preexistía a la Reforma Agraria. El *ayllu* de Llancho es, de esta manera, el residuo de comunidad que quedó libre antes de la Reforma Agraria y debe ser diferenciado de la actual comunidad campesina de Llancho.

Expropiadas las haciendas, la Reforma Agraria de 1969 permitió el replanteamiento de la estructura agraria local y la del país entero⁸. Al expropiar a los hacendados, la reforma atribuía las tierras a quienes la trabajaban, o sea, los trabajadores o peones de la hacienda. Así que la comunidad campesina de Llancho se compuso tanto con la «gente del *ayllu*» como con la «gente de la hacienda». La población de esta nueva entidad administrativa tuvo que encarar las contradicciones del sistema precedente y tratar de superarlo.

El caso de esta comunidad aparece como relativamente marginal para la época. En efecto, la reforma no favoreció las antiguas comunidades; por el contrario, puso en marcha un sistema de cooperativas de producción. Así, solamente el 7% (Caballero, 1977, p. 148) de las tierras fueron atribuidas a comunidades, que pasaron a ser campesinas. La reforma, es cierto, tuvo como objetivo restituir la tierra a aquellos que la trabajaban, pero impulsando el progreso en el mundo rural al enmarcar técnica y administrativamente a los campesinos mediante la implementación de cooperativas de producción (Caballero, 1977).

En Llancho no se trató, pues, de una simple atribución o adjudicación de tierras precedentemente expropiadas por el gobierno. Sustentándose en un documento colonial, los campesinos del *ayllu* reivindicaron las tierras de dos haciendas contiguas y tuvieron éxito en su demanda. Se trató, como ellos señalan, de una «reivindicación». Como el texto de la reforma establecía en su primer artículo que los campesinos que trabajaban las tierras gozaban igualmente de derechos, los trabajadores de las haciendas permanecieron en ellas y se unieron a la comunidad en proceso de formación.

⁷ Término utilizado hasta entonces. Con la Reforma Agraria se impuso el de campesino.

⁸ 47% de las tierras útiles del país fueron expropiadas (Caballero, 1977, p. 147).

Más que un evento, la reforma es un proceso amplio que condiciona el trayecto desde los «tiempos de hacienda» hasta la época actual. Como se sabe, después de la década de 1950 el clima social estuvo cada vez más agitado en el mundo rural peruano. Sucesivos gobiernos trataron de introducir una reforma agraria, pero sin poder lograrlo. Los campesinos la aguardaban con ansias sin saber cuándo se produciría ni cuál podría ser su contenido. Buscando anticiparla, ellos trataron más bien de posicionarse de la mejor manera para adquirir derechos —por más que fueran precarios— sobre el mayor número de parcelas que les fuera posible. Sin embargo, las estrategias eran bastante diferentes entre los campesinos del *ayllu* con respecto a los de las haciendas: mientras que los primeros trataban de hacer reconocer sus derechos apoyándose en una copia que tenían en su poder de la visita al sitio realizada por Santiago de Lartaún en el siglo XVI, los segundos sustentaban sus derechos tomando como referencia las posesiones de su antiguo patrón.

En ese sentido, los trabajadores de las haciendas tenían un estatus más precario: al defender a este último, pese a que les pagaba una miseria y les hacía la vida extremadamente difícil, buscaban la posibilidad de adquirir derechos sobre la tierra. Al mismo tiempo, se oponían con frecuencia a los campesinos del *ayllu*. Por ello, el representante del hacendado buscaba a toda costa apoderarse del documento colonial, ya sea alegando derechos naturales o amenazando de muerte a quienes, según él sospechaba, conocían su paradero. En sus testimonios sobre la época, los campesinos introducen y oponen la categoría de «gente del *ayllu*» o *aylluruna* frente a la de «gente de hacienda» o *haciendaruna*.

En efecto, durante este período la tensión se incrementa y los antagonismos se hacen aún más patentes. Hay que admitir, al recorrer la biografía de nuestros interlocutores y su genealogía, que la frontera entre *ayllu* y hacienda son bastante porosas. Era numerosa la gente del *ayllu* que trabajaba en las haciendas para abastecerse de leña o pastos, y no menos numerosos aquellos que arrendaban al hacendado su fuerza de trabajo (ya sea voluntariamente o como parte de una deuda). Esta situación temporal podía llegar a ser definitiva si la deuda —en dinero o trabajo— se acumulaba. Finalmente, los matrimonios eran muy frecuentes entre los jóvenes del *ayllu* y de la cercana hacienda Huamachoque, cuyo clima social era más disipado por encontrarse bajo la influencia de predicadores evangélicos⁹.

⁹ La hacienda Urco, situada en el valle sagrado de los incas en las inmediaciones de Calca, fue bastión de la Iglesia evangélica peruana. Es sede de una «experiencia» realizada bajo la égida de la RBMU (Regions Beyond Missionary Union), red de iglesias protestantes instaladas desde 1906 en el Perú (Vílchez Blancas, 2003, p. 12).

Para la gente del *ayllu*, antes de la reforma la comunidad constituía un *ayllu*, *Llanchu ayllu*. Estaba habitado por hombres «libres», que se distinguían de la gente de las haciendas porque estos eran como «esclavos». Estos testimonios ponen en relieve el rol de los líderes del *ayllu*: se trata de un hombre y su hijo que lucharon y obraron lejos de la mirada de los hacendados. En un primer momento no pudieron convencer a nadie sobre la posibilidad real de que las haciendas desaparecieran y de que el *ayllu* pudiera recuperar las tierras. Los demás campesinos tampoco los ayudaron. Visto retrospectivamente, su coraje es muy considerado y su apellido, Condori, constituye una valiosa referencia. Ellos son considerados netamente de Llanchu.

Algunos informantes presentan a la población de Llanchu como el resultado de una doble unión matrimonial: la de dos jóvenes Condori con dos muchachas de la familia Inquillay¹⁰. Este testimonio, simple y eficaz, legitimaría así al tercio de la población actual que lleva al menos uno de los dos apellidos. Además, pone en evidencia el importante rol que se concede a las relaciones de parentesco. Algunos informantes nos indicaron que aquellos Condori e Inquillay venían de regiones situadas más hacia el sur. Este punto es reforzado por el hecho de que esos dos patronímicos no son citados entre los nombres más representativos de las familias más antiguas del *ayllu* de Llanchu. Este testimonio se emparenta a los de la fundación de otras comunidades, como las reseñadas por Allen (1984), Urton (1993) o Rappaport (1998), en las cuales figuran apellidos por entonces conocidos, pero que podían tener procedencia externa. Si bien el origen geográfico es importante tanto en Llanchu como en otras zonas de los Andes, este no se confunde con la autoctonía.

La relevancia del origen se produce de otra manera: el conocimiento de los lugares y la toponimia son considerados esenciales. Los pobladores esconden difícilmente su orgullo al señalar que *Llanchu ayllu* no es el verdadero nombre del antiguo *ayllu*. Si los *hacendaruna* saben que el lugar se llama en realidad T'ioyamba, solo la gente del *ayllu* sabe que se llama T'ikapampa —que significa 'planicie florida'—, nombre prestado de la fuente hídrica que alimenta el lugar. Este nombre nos fue comunicado solo después de nuestra llegada al corazón del antiguo espacio habitado, en un valle que domina el asentamiento actual y al cual se accede luego de más o menos una hora de marcha a pie. De esta forma los *aylluruna* se consideran los únicos conocedores de la historia del lugar, así como del lugar mismo, y según su percepción esto les confiere legitimidad. Así que

¹⁰ Nosotros descubrimos el rastro de tales uniones de comienzos del siglo XX en los registros de estado civil.

la familiaridad con el territorio y su toponimia respectiva son más importantes que la autoctonía.

Los peones de las haciendas son los que mencionan la presencia de estas en la zona, pero la discusión con frecuencia se interrumpe rápidamente: las personas que vivieron trabajando en las haciendas de esta época se muestran bastante discretas. Es difícil hacerlos hablar sobre las condiciones de vida y trabajo que en ese entonces había. Los testimonios están caracterizados por una marcada reticencia, que percibimos en parte como la expresión de un sentimiento de vergüenza. Pero había igualmente otro aspecto: las entrevistas estaban impregnadas de excusas. Nuestros informantes evocaban rápidamente su falta de legitimidad para hablar de la historia de Llancho. No se sentían autorizados a abordar la historia del lugar.

La legitimidad para tomar la palabra está ligada al origen de nuestros interlocutores; sin embargo, el asunto es aún más complejo, como lo demuestra el incidente que narramos a continuación. A la hija de uno de los principales protagonistas de la reforma —de nombre Condori— y a nosotros se nos ocurrió organizar una especie de taller para que los niños de la escuela conocieran su historia. Esta iniciativa surgió debido a una triste constatación: los jóvenes no desean trabajar más las parcelas de la parte alta de la comunidad. Ellos no le encuentran valor a estas tierras debido sin duda a que ignoran que sus padres y abuelos lucharon por ellas. A pesar de que los maestros estuvieron de acuerdo con la idea y que una fecha fue prevista para ello, un hecho inesperado se interpuso. Tuvimos, en presencia de la señora Condori, el desatino de evocar el origen probablemente foráneo de su familia (producido a comienzos del siglo XX), por lo que esta se retractó de inmediato. Cuestionado el origen local de su familia, ella consideró que su discurso podía ser puesto seriamente en duda. ¿Se debería esto a que su marido fue antiguamente un *hacendaruna*? De cierta manera, pero esto muestra sobre todo que el hecho de evocar la Reforma Agraria en público es muy delicado, y que las cuestiones de legitimidad de palabra son bastante sensibles.

2. EL SIGNIFICADO DE HABLAR, DE LA HISTORIA Y DE OTRAS COSAS MÁS

La legitimidad del interlocutor no emerge únicamente cuando se habla del pasado. El acto de tomar la palabra en público es también el objeto de un control particular. Las personas más influyentes, llamadas *parlaqkuna* («grandes oradores») o *respetoyuq* («hombre de respeto») saben manejar la palabra con brío. El destacado manejo de la palabra está estrechamente ligado a la ética del «respeto» que rige la

sociedad (Hall, 2009). Un hombre en edad madura debe inspirar respeto y hacer reinar la armonía en el seno de la asamblea comunal. Este respeto es una «idea valor» en el sentido de Dumont (1966) y ordena la jerarquía comunal.

Para obtener respeto y adquirir prestigio, un hombre debe necesariamente aprender a manejar el lenguaje. Este aprendizaje forma parte del proceso de madurez social, es la condición para que un joven (*wayna*) pueda llegar a ser maduro (*poqosa*), como también lo muestran Rasnake (1989, p. 79) y Webster (1974, p. 144). Esta terminología recoge tanto la idea de la maduración de una planta (Lestage, 1999, pp. 34-35) como aquella de la fermentación. Por su parte, el padre Jorge Lira, en su diccionario quechua de mediados del siglo XX, asocia una palabra defectuosa a un alimento insuficientemente cocido (*k'apka*) (Lira, 1944).

De esta forma, el manejo logrado de la palabra conduce a la persona al pináculo de su maduración. El que se haga referencia a un proceso en curso tiene una consecuencia importante: la maduración, como el aprendizaje, pueden interrumpirse. De esta manera, ciertos hombres no pasarán de ser simples oradores y no llegaran nunca a ser «maduros». Un cierto número de hombres de Llancho se encuentra en esta situación. Por su parte Webster (1974, p. 144) contrapone los buenos oradores —*allim Rimaq*: «buen hablador»— a los hombres cuya palabra no vale gran cosa por no ser la adecuada: *manam pampa rimaqchu*. La madurez social está concebida como un proceso de maduración de las cualidades oratorias. Los niños adquieren una identidad social con el lenguaje; luego, ellos deben aprender a servirse de este. Será gracias a esta condición que se convertirán en adultos y, eventualmente, en hombres de prestigio.

El hecho de saber hablar correctamente resulta inseparable de una segunda cualidad: el saber escuchar. La palabra de calidad solo es posible si existe la disposición de escuchar. Este punto adquiere una particular importancia en los Andes, donde el interlocutor debe leer entre líneas debido a la frecuencia de expresiones implícitas. Una proposición implícita es conocida con el término de «indirecta» y una palabra permite calificar esta manera de decir las cosas. Las críticas casi siempre se dicen de manera indirecta. Aunque implícitas desde un punto de vista verbal, estas no son menos comprensibles. Un hombre que no sabe escuchar y no sabe leer entre líneas no puede evolucionar socialmente, porque no podría anticipar las reacciones de sus interlocutores y, por lo tanto, neutralizar eventuales excesos. En efecto, la toma de palabras incontrolada e intempestiva es defectuosa por excelencia. La ausencia de autocontrol está profundamente estigmatizada y es un obstáculo para la vida en comunidad, así como para la madurez social del individuo.

Los comentarios sobre el uso defectuoso de la palabra abundan literalmente en Llancho. Según ellos, las palabras de los hombres de respeto deben ser «constructivas» y permitir que reine el «respeto», o sea la concordia. Los hombres de respeto deben ser grandes oradores o *parlaqkuna*. De ninguna manera deben perturbarse frente a alguien que les falte el respeto; al contrario, deben encararlos sin altercados. No solo deben controlarse, sino también encauzar a aquellos que los escuchan. Las enunciaciones, gestos y expresiones faciales deben ser dominados. Esto se manifiesta permanentemente. Aceptar ser candidato a un cargo significa quedarse en silencio sin manifestar regocijo, temor o discrepancia alguna. Aceptar la sentencia de la asamblea significa no dejar aparecer reacción alguna. Antes que hacerla manifiesta, los hombres profundamente decepcionados prefieren partir, salir de la pieza. Un escándalo y todos los presentes se pondrán extremadamente incómodos y bajarán los ojos. Cuando un hombre ebrio se altera, por ejemplo, todos hacen como si no lo escucharan, como si fuera invisible.

Esta importancia del acto de la palabra en la asamblea comunal está, pues, íntimamente ligada a la ética del «respeto»: al respeto de sí, al respeto de los otros, y más generalmente al «respeto a la comunidad». Los campesinos ponen el acento en las nociones de «*armonía*» y de «*unión*». Lo ideal es que el «respeto» reine en todas las circunstancias, que la palabra sea fluida y mesurada y que la jerarquía sea respetada. No debe haber drama o agresividad manifiesta. Por otro lado, las decisiones justas deben emanar de la «voz de la comunidad», es decir, no constituyen la expresión de posiciones individuales. La palabra respetuosa debe ser despersonalizada. Un gran orador debe encontrar esa «voz de la comunidad» y desaparecer como individuo¹¹.

Sin embargo, existen temas más sensibles que otros y más difíciles de lidiar. Para construir la comunidad, para darle sentido, estos deben evitarse. La Reforma Agraria es uno de ellos por excelencia. En efecto, este pasado sigue vigente. Por ejemplo, el antiguo patrón para quien los *haciendakuna* trabajaron antes de la reforma todavía vive en Llancho y sus maltratos no fueron olvidados. Mantener la calma es de gran importancia, pues se trata del reconocimiento de la comunidad campesina y de la gestión de tierras. En efecto, con la Reforma Agraria las comunidades no solo fueron reconocidas sino que se les atribuyeron títulos de propiedad. El gobierno de la época tomó una decisión: el título de propiedad se estableció a nombre de la persona moral que es la comunidad y los campesinos acceden al

¹¹ En esta situación se trata de un individuo, pero cuando se jubile formará parte de los ancianos (*kuraq*), colectivo cuya presencia es simbólicamente importante.

usufructo de las tierras. La asamblea comunal, que es el principal órgano político, tiene un derecho de supervisión sobre la repartición de esos derechos de usufructo.

Sin embargo, si bien las tierras se encuentran en usufructo, las parcelas se explotan de modo familiar. La personalización de derechos de uso sobre ciertas tierras —especialmente las irrigadas— es tal que en la práctica se parece a un derecho de propiedad. Aunque la Ley de Comunidades Campesinas estipula la inexistencia de la propiedad privada sobre las tierras, en la práctica estas pueden ser «transferidas», e incluso existen casos de arrendamiento. Sin embargo, la colectividad tiene que dar su visto bueno. Si el jefe de familia no cumple las obligaciones necesarias hacia la comunidad, puede ser privado de sus derechos. Estas obligaciones consisten en la participación en cargas comunales, en asambleas y en la vida política, ejerciendo responsabilidades en la junta administrativa o comités especializados.

En efecto, los derechos sobre la tierra son concebidos como la contraparte del «servicio a la comunidad». Si los derechos sobre las tierras no le pueden ser retirados a nadie, su «transferencia» de una generación a otra puede ser bloqueada. La asamblea otorga validez a la «transferencia» de los derechos de uso, tomando en cuenta la calidad del «servicio» aportado, tanto por el que se retira a una cierta edad como por aquel que lo sucederá. Es así como la etiqueta de «respeto» adquiere una importancia trascendental, puesto que respetar este valor permite asegurarse derechos territoriales y transmitirlos a sus hijos.

Más allá de consideraciones productivas, tener acceso a la tierra es una condición necesaria para ser miembro de la comunidad. Quien pierde sus derechos sobre las tierras pierde su estatus como parte de la comunidad, de manera que pertenecer a la comunidad con frecuencia significa para los campesinos el acceso a un último recurso de sobrevivencia. En efecto, el sustento de los ancianos o *kuraq* es asumido por la colectividad en caso de problema. Es la comunidad la que asume su «jubilación»¹².

Hablar en público, como hemos visto, es un acto altamente significativo en la comunidad. No habla el que quiere, ni lo hace sobre un tema cualquiera, puesto que el pasado —plagado de conflictos personales entre gente de haciendas y del *ayllu*— es particularmente sensible. Se trata, pues, de un tema que puede generar enfrentamientos, e incluso agresiones físicas. Detrás de la moderación de la gente de las haciendas se esconde sobre todo una violencia difícilmente disimulada.

¹² A tal punto que un estudio efectuado por el Centro Bartolomé de las Casas muestra que el 85% de los campesinos desean mantener la institución comunitaria (Laats, 2000).

Como consuelo, el antiguo patrón vive en las mismas condiciones que sus antiguos empleados, púdicamente llamados «allegados». Esta miseria compartida a menudo se considera como un castigo suficiente. Tratar de igual a igual (o casi) a alguien que en otra época ha dominado con soberbia extrema hace las cosas más fáciles. Se le observa envejecer recordando quién fue, y diciéndose a veces y con amargura: «¿Todo para eso?».

Sin embargo, el pasado remonta siempre, sobre todo cuando las personas se embriagan: los mecanismos de autocontrol pueden fallar y la violencia desencadenarse. Por eso, si bien algunos interlocutores convertidos a la Iglesia Evangélica Peruana explican su conversión esencialmente por la voluntad de escapar de la violencia doméstica, dejan entender que también lo hicieron por aquella ligada a los conflictos surgidos de la Reforma Agraria. Dejar la bebida para ellos es un medio de nunca más pensar en el pasado, de «borrarlo».

3. UNA HISTORIA PRESENTE, PESE A TODO

A pesar de la ética del «respeto» —que obliga a no abordar algo sensible— y de las conversiones, el pasado, silenciado con cuidado, persiste. En este marco, los antagonismos que dividían a los *aylluruna* y los *hacendaruna* se reformulan.

Esta oposición se encuentra inscrita en el espacio, o más exactamente, las estructuras espaciales provenientes del tiempo de las haciendas conservan su incidencia. Al observar cómo las tierras agrícolas fueron distribuidas, uno percibe que la máxima de la Reforma Agraria, «la tierra para quien la trabaja», no significó necesariamente la redistribución de la tierra entre los campesinos. Es cierto que las haciendas fueron expropiadas y las parcelas pasaron a nombre de la comunidad, pero las personas que directamente las cultivaban conservaron sus derechos cuando la reforma fue aplicada. Esto fue válido tanto para las parcelas de los que gozaban de derechos en el marco del antiguo *ayllu*, como para los obreros agrícolas de las haciendas. La década de 1960 estuvo, por tanto, marcada por múltiples estrategias individuales. Los representantes locales de los hacendados fueron literalmente asaltados por demandas de compadrazgo (bautismo y matrimonio, mayormente). Estas constituían una de las tantas formas de estrechar lazos para obtener la buena disposición de la persona de quien se podían obtener tierras para cultivar.

Si ciertos campesinos del *ayllu* trabajaban en las haciendas, la repartición de tierras permitió, no obstante, distinguir dos sectores, llamados respectivamente *Llancho* y *Machacancha*. Estas tierras, aptas para el cultivo de maíz y que disponen de riego, son las de mayor valor, pues en ellas se produce para la venta.

Por otro lado, allí se ubica la mayoría de las viviendas¹³. El primer sector comprendía las tierras irrigadas del antiguo *ayllu*, mientras que el último correspondía a las tierras de la antigua hacienda del mismo nombre (la más grande de las dos, pues la segunda no tiene tierras irrigadas). Puesto que las personas obtenían derechos de uso sobre las tierras que hasta entonces cultivaban, la oposición entre *aylluruna* y *haciendaruna* fue inscrita territorialmente. Las familias de las haciendas no pudieron instalarse en el sector de Llancho, que quedó en manos de la gente del antiguo *ayllu*. Así, las oposiciones entre los dos sectores y sus respectivas poblaciones fueron conservadas.

El procedimiento mismo de «reivindicación» que tuvo lugar durante la Reforma Agraria se encuentra marcado por esta oposición. En efecto, después de haber obtenido las tierras de la hacienda de Huamanchoque, los Condori padre e hijo lograron organizar a los campesinos de Machacancha para que iniciaran el proceso de obtención de las tierras en las que trabajaban. Así, bajo las órdenes de la gente del *ayllu*, llevaron a término los trámites necesarios para la reivindicación de las tierras de «su» hacienda. Se conformaron dos comités para el proceso administrativo, cada uno con su responsable respectivo: uno para Llancho y otro para Machacancha.

Esta organización dual persistió y la encontramos actualmente en el seno de la junta comunal, donde dos personas —una para cada sector— se encargan de hacer circular informaciones importantes. Igualmente, hasta ahora se mantiene aquella jerarquía inicial: la gente del antiguo *ayllu* ejerce cierto dominio sobre la gente de las haciendas. La existencia de dos sistemas diferentes de irrigación: uno de piedra para el sector de Llancho y el otro de cemento para el de Machacancha¹⁴, reforzó la existencia de esos dos sectores y su institucionalización. En efecto, se organizaba una fiesta para la puesta en agua del sistema de irrigación; los canales se limpiaban al son de una pequeña orquesta y se danzaba. Para la ocasión se constituían dos equipos; uno por cada canal. Las faenas organizadas actualmente retoman este mismo principio.

Al mismo tiempo, otro mecanismo favorecía una segunda reformulación de las antiguas categorías heredadas del pasado. Después de la década de 1980,

¹³ Las tierras correspondientes a la hacienda Huamanchoque no fueron consideradas para esta repartición.

¹⁴ Construido en 1930 para la central eléctrica de la familia Lomellini, por entonces dueña de las tierras, con el objeto de alimentar en energía la fábrica textil La Estrella, también de su propiedad. Más interesados en la actividad industrial que en la agricultura, los Lomellini dejaron de administrar directamente la hacienda.

las conversiones a la Iglesia evangélica peruana se multiplicaron. A pesar de un inicio difícil y conflictivo, la Iglesia se implantó durablemente desde la década de 1990¹⁵. En este proceso, la gente del *ayllu* y sus descendientes se encuentran especialmente involucrados. La proximidad con los trabajadores de la hacienda Huamachoque contribuyó a ello, pues esta última se encontraba dentro de las tierras que la Iglesia evangélica adquirió con el fin de evangelizar las poblaciones que allí se encontraban.

Además, fueron numerosos los matrimonios entre los habitantes de Llancho y aquellos de Huamachoque, parcialmente incorporado a la comunidad actual. En la década de 1990, la Iglesia se implantó bajo la influencia de un hombre de treinta años. La conversión para él tenía un valor de reivindicación, pues dado que se consideraba desvalorizado luego de la reforma, sintió la necesidad de superarse. La Iglesia evangélica ofrecía esta oportunidad al asegurarle su formación. Él veía (incluso en la actualidad) la conversión como un medio de progresar, avanzar, «civilizarse», y sobre todo, «civilizar los otros». Esta Iglesia se considera «autóctona», porque los oficios se realizan en quechua y los pastores son campesinos formados para ello. El proselitismo descansa sobre todo en la voluntad de los conversos con mayor celo y el estatus concedido a los pastores constituye una reubicación de manera más favorable en la reconfiguración social en curso, tanto en su propia comunidad como en las comunidades vecinas a las que se dirigen en misión.

El hombre que contribuyó a la implantación de la Iglesia también tuvo una idea para hacer seguidores: organizó un sistema de ayuda recíproca o *ayni*¹⁶ específica para los protestantes. Esta estrategia surgió inicialmente como una necesidad. La modalidad de ayuda mutua implicaba el consumo de alcohol, mientras que los conversos debían abstenerse de consumirlo. Los protestantes optaron entonces por organizarse entre ellos, lo que les evitaba tener que escaparse en los momentos de descanso y comida. Además, sin el consumo de alcohol, el número de horas y la cantidad de trabajo aportado aumentaba.

Así se formaron pequeños grupos protestantes de ayuda mutua y se incorporaron reglas específicas: los horarios eran ligeramente diferentes y la jornada de trabajo debía realizarse de inmediato y no en un plazo diferido. Es decir, si ocho personas debían trabajar juntas, debían hacerlo durante ocho días seguidos.

¹⁵ A diferencia de otras comunidades colindantes, donde la Iglesia se implantó más recientemente.

¹⁶ Se trata de un intercambio simétrico de trabajo que aparece, a veces con nombres distintos, a lo largo de los Andes.

Más tarde se le ocurrió la idea de aceptar en el seno de estos grupos a algunos católicos sensibles al argumento de los conversos y que también terminaron por convertirse. Luego de este tipo de intercambio entre familiares (hermanos, primos o cuñados), se produjo una ola de conversiones en gran parte de la gente del *ayllu* y de la antigua hacienda de Huamanchoque.

Progresivamente, la posición de los católicos frente a los protestantes vino a reemplazar aquella que prevalecía entre los *aylluruna* y *haciendaruna*, heredada del «tiempo de las haciendas». Esta forma de oposición se presenta en diferentes niveles: el entorno social, la frecuencia de actividades religiosas, y la posición frente a «antiguas creencias» percibidas como sacrílegas. El número creciente de conversiones permitió, al comenzar la década de 2000, alcanzar un equilibrio: 50% de la población de la comunidad estaba afiliada a la Iglesia evangélica peruana. Asimismo, ya fuese durante eventos importantes o en caso de elecciones, la presencia de las dos confesiones se institucionalizaba: los cargos menores (consistentes en la elaboración de la chicha) estaban repartidos entre católicos y protestantes¹⁷, y los candidatos al cargo de presidente eran dos: uno católico y el otro protestante.

Esta situación hubiera podido ser temporal, las conversiones se hubieran podido generalizar, y es lo que precisamente sucedió; sin embargo, los católicos descendientes de la «gente de las haciendas» optaron por afiliarse a otra iglesia protestante: la Iglesia bautista. Para ellos estaba fuera de discusión unirse a la Iglesia evangélica. Finalmente, luego de una serie de problemas, esta segunda iglesia tuvo que desmantelarse y sus miembros prefirieron «volver a lo mismo», o sea a ser católicos. De esta forma, incluso convirtiéndose, la diferencia entre *aylluruna* y *haciendaruna* persistía, demostrando que su naturaleza es ante todo social.

La distinción entre católicos y protestantes ordena la vida de la comunidad según un esquema de funcionamiento que evoca un sistema de mitades también observado en otras partes de los Andes¹⁸. En este caso, el dualismo descansaría sobre nuevas bases. No obstante, es difícil poner en evidencia tal demostración. Eso sí, observamos la manera como los antagonismos surgidos de la historia fueron reformulados de forma que puedan ser movilizados a diario sin hacer necesariamente referencia directa al pasado. La propensión de pensar por desdoblamiento probablemente ha favorecido esta particular configuración.

¹⁷ Los católicos elaboraban chicha amarilla fermentada y los protestantes se encargaban de la chicha blanca no fermentada.

¹⁸ Sobre el tema, ver Ossio (1992) o Molinié, para quien el dualismo es una estructura cognitiva fundamental que organiza la estructura social (1988, p. 154).

Contraoponer católicos y protestantes permite hoy en día poner en evidencia la antigua dicotomía entre *aylluruna* y *haciendaruna*. La articulación de esta serie de oposiciones históricas, religiosas y espaciales se puso de manifiesto de manera muy clara con la puesta en funcionamiento de un sistema de irrigación por aspersión en Llancho. La presencia de una fuente de agua localizada en la parte alta del sector de Machacancha, antiguamente hacienda del mismo nombre, incitó a los campesinos a solicitar al Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos (PRONAMACHCS), dependiente del Ministerio de Agricultura, la realización de una red de agua por aspersión. Esta red estaría destinada a tierras situadas entre los 3600 y 3800 metros de altitud, hasta entonces dependientes de las lluvias. Del lado de Llancho, y antiguamente del *ayllu*, las tierras situadas en la misma altitud se beneficiaban de una pequeña red de canales hechos de tierra. La realización del proyecto habría restablecido de esta forma cierto equilibrio, ya que la gente de la ex hacienda o sus descendientes hubieran tenido por fin, al igual que aquellos del antiguo *ayllu*, acceso a tierras irrigadas en este nivel agroecológico donde ya no se puede cultivar maíz bajo riego.

Sin embargo, cuando los ingenieros examinaron la demanda, encontraron que la fuente era insuficiente y propusieron realizar una red de aspersión del lado del antiguo *ayllu*. Al realizarse la obra, el desequilibrio entre el sector Machacancha y el sector Llancho —o sea entre los *haciendaruna* y *aylluruna*— se encontró nuevamente reforzado. Para el impulsor del proyecto, el inconveniente fue grande, aún más porque eran «los otros» quienes finalmente iban a beneficiarse con su iniciativa. Esto generó un conflicto que se agravó al punto de evocarse en asamblea general el desmembramiento puro y simple de la comunidad. Para hablar del tema, el hombre que había formulado la demanda a PRONAMACHCS evocó en una entrevista el problema de las religiones. Él estimaba que el problema venía de la confrontación entre evangélicos y católicos, los que finalmente se habían beneficiado del proyecto de riego, radicando en el sector Llancho, estaban asimilados al grupo de los protestantes. Por su parte, él se asimilaba a los que vivían en Machacancha y eran de otra confesión. Nuestro interlocutor hacía eco de un resentimiento: «disgusto siempre ha quedado». Para él, la relación entre categorías espaciales y religiosas era, pues, evidente, como muestra otro evento ligado a la realización de esta obra de riego.

Todos los que trabajaron en ella se reunieron el 19 de setiembre de 2004, día de su inauguración, para distribuirse los tubos y aspersores dejados por PRONAMACHCS. Durante esta asamblea general extraordinaria se hizo claro que los beneficiarios de la red estaban inquietos de la reacción de «los de Machacancha». El conjunto

de la población identificaba sin problema la línea de fractura que separaba los dos bloques, en realidad de contornos indefinidos observados en detalle. Esta tensión llevó ulteriormente a considerarse que la realización de una red de irrigación por aspersión para el sector de Machacancha era una prioridad. Al nuevo presidente de la comunidad se le encargó en 2005, de manera explícita, la realización de esta nueva red de riego. Era imperioso restablecer un equilibrio entre los dos sectores, o sea los *hacendaruna* y los *aylluruna*. Este episodio es revelador de la manera como las oposiciones sucesivas se amalgaman las unas a las otras. La oposición es tan presente actualmente que puede fragilizar la unidad comunal.

4. EROSIÓN DEL PASADO Y AUTENTICIDAD

De esta manera, si la reforma es difícilmente evocada en privado, abordarla en público es aún más complejo. La reforma sigue siendo un tema sensible. Como resultado de experiencias distintas en el «tiempo de las haciendas», dos versiones de la historia continúan presentes: una es la de los *aylluruna*, quienes mencionan el antiguo *ayllu*, y otra la de los *hacendaruna*, que sostienen —aunque raramente— que «todo esto era hacienda». Si estas dos versiones parecen excluirse mutuamente, las dos muestran un punto en común: ponen en escena el antagonismo radical entre la gente del *ayllu* y la gente de las haciendas.

Esta oposición, que no aparece claramente en los hechos, se evidencia y cristaliza con la aplicación de la Reforma Agraria. Percibida como vergonzosa y menos legítima, tanto por la gente del *ayllu* como por quienes la detentan, la memoria de la gente de las haciendas es silenciada en el espacio público. Si el origen de los interlocutores aparece esencial para comprender la legitimidad de la cual gozan, esto es en realidad más enmarañado. Dado que la historia reciente se interpreta en el contexto del presente, ella legitima a las personas que tomaron parte activa en el proceso de reivindicación de tierras. La construcción del discurso público de la historia, ocultando la reforma y favoreciendo a una parte de la población, tiene como efecto reforzar la legitimidad de los antiguos miembros del *ayllu* y sus más próximos aliados (aquellos de la antigua hacienda de Huamanchoque, con quienes los matrimonios fueron numerosos), así como esconder la presencia de los antiguos trabajadores de las haciendas de Machacancha y Huamanchoque. La legitimidad, es cierto, se encuentra ligada a la noción de origen, pero esta no es concebida en términos de autoctonía, pues aunque los fundadores provienen del exterior, lo que los legitima es haber «luchado por la comunidad».

Los mecanismos de control de la palabra intrínsecamente ligados al control de sí y de la violencia dejan aquí sentir todo su peso. En efecto, es esencial encauzar los conflictos ligados al pasado y que son salpicados de amenazas de muerte, de violencia física y abusos. Evitar abordarlo públicamente es un mecanismo que permite a uno mismo ponerse a buen recaudo y preservar la unidad del grupo social. Esta necesidad de «unión» y de «armonía» se debe encarar de manera pragmática: la institución de la propiedad colectiva de las tierras es un elemento clave. En efecto, la colectividad tiene el derecho de supervisar el uso de las tierras, y esto le otorga un derecho de control sobre el comportamiento de los campesinos que disponen del derecho de usufructo.

La referencia comunitaria se impone, sobre todo, a través de la gestión de las tierras, como marco de acción y de identificación primordial. En esta escala, la gente se mira a sí misma y medita sus interacciones cotidianas. Uno «es de Llan-chu», lo que significa que allí ejerce sus responsabilidades, envía a sus hijos a la escuela, elige representantes, etc. De hecho, lo que importa actualmente para los campesinos no es saber si son el resultado de una reforma, sino pertenecer a una comunidad específica, pues es en tanto miembro de la comunidad que uno tiene acceso a la tierra, a la ayuda del gobierno y de entidades no gubernamentales¹⁹. Por otro lado, la institución comunal parece, dada la lejanía del Estado central, la garantía más sólida a la cual un campesino puede recurrir.

El acento puesto sobre el presente eclipsaría el período de la Reforma, permitiendo borrar las disensiones y pacificar el clima social. Por tanto esta historia, aunque adormecida, se encuentra bien presente; las categorías heredadas de la Reforma Agraria fueron reformuladas de manera tal que aún permiten perpetuar, transmitir e institucionalizar las antiguas líneas de fractura. Lo que persiste, ante todo, son las antiguas categorías que vienen a estructurar aun hoy la organización social. Sin embargo, el paso de las viejas categorías: gente del *ayllu* / gente de las *haciendas* a la distinción espacial e institucional, fue reformulado en términos religiosos *protestantes* / *católicos*²⁰. En la medida en que estas oposiciones se

¹⁹ Existe un padrón oficial donde figura el nombre de todos los miembros de la comunidad. Este se pone al día cada dos años y sirve de referencia en el marco de proyectos sean de parte del estado o de ONG. Sobre el proceso de actualización del padrón y su importancia, ver Hall (2009).

²⁰ Si las conversiones pueden ser interpretadas en el marco de un régimen de historicidad particular, ellas se inscriben no obstante dentro de una lógica contemporánea. Así, aparte del hecho de que, en ausencia de ebriedad, las evocaciones del pasado quedaban limitadas, convertirse al protestantismo significaba —y significa todavía— tener acceso a una red nacional (aquella de la Iglesia evangélica peruana) que abre nuevas perspectivas fuera de

reducen y son asimiladas, se puede tranquilamente hablar del pasado sin hacer referencia directa a él. De este hecho, parte de la población parece sustentar su legitimidad en su origen local. Pero al observarla más de cerca, la sustenta su compromiso durante la Reforma Agraria: como muestra Lenclud sobre la tradición, el pasado es visto a partir del presente (1987).

El silencio del cual es objeto la reforma agraria en Llancho contrasta con el orgullo que sienten los campesinos del valle del Mantaro (Andes centrales del Perú) por haber hecho respetar sus derechos (Carmen Salazar, comunicación personal). Tal vez esté ligado esto al particular contexto socioeconómico de cada una de estas regiones. El valle del Mantaro conoce desde la década de 1970 un impulso económico muy importante, pues aprovisiona a Lima de productos alimenticios. El valle sagrado donde se encuentra Llancho no conoce algo equivalente: es gracias a la presencia de ONG y al desarrollo del turismo que los campesinos tienen ingresos suplementarios. Para las ONG, el hecho de que una comunidad sea una «verdadera comunidad» es muy importante. Por eso encontramos emblemático que una de ellas, instalada poco después de la Reforma, haya decidido reforzar las estructuras comunales en Llancho. Según esta ONG, «no había más asambleas comunales», y Llancho era una comunidad en declive. Este discurso, recogido en 2005 gracias a una interlocutora que laboraba en dicha organización, es realmente sorprendente, pues ella parecía conocer muy bien Llancho y sus habitantes, de quienes por otro lado me pedía noticias. A pesar de que la ONG permaneció en Llancho durante quince años, esta persona no se dio cuenta de que la comunidad venía de constituirse cuando el proyecto inició su trabajo. Sin duda, esta creación de reciente data no cuadra dentro de la visión que la ONG se hacía de las comunidades rurales. Esta muy particular percepción es, sin embargo, significativa del silencio que envuelve la Reforma Agraria en Llancho.

Numerosas ONG intervienen en el medio rural peruano hoy en día, sobre todo en la región del Cusco, donde es de buen tono obtener proyectos. A tal punto que solo en el Valle Sagrado de los Incas, donde se encuentra Calca, una especie de pacto permitió, al parecer, a diferentes ONG en competencia atribuirse distintos sectores. El carácter indígena de las poblaciones locales es para estas un punto en favor a la hora de conseguir financiamiento. Por ejemplo, la ONG World Vision pone en escena en su página web a niños del lugar vistiendo trajes tradicionales. Cierta idea de la cultura andina es puesta de relieve de ese modo.

la comunidad. Los fenómenos religiosos se inscriben, pues, dentro de la dinámica social global y son estructurados por fuerzas que la desbordan.

Igual sucede con instancias municipales, para quienes conviene también que los campesinos sean lo más «típicos» que sea posible. La municipalidad de Calca organiza, por ejemplo, concursos de danza tradicional donde —se sobrentiende— serán los campesinos de las comunidades quienes participen. La comunidad de Llanchu, donde los conversos no danzan más, participa a pesar de ello. La participación en este tipo de eventos es vista por los campesinos, y más específicamente las mujeres del Club de madres, como una contraparte a la ayuda recibida de las instituciones organizadoras²¹. El grupo de danzantes galardonado se presenta en uno de los eventos turísticos más importantes del año en Calca: *Unu Urco* (que significa «el agua de Urco»). Para la ocasión se organiza un conjunto de presentaciones alrededor de un descubrimiento arqueológico en Urco, antigua hacienda del mismo nombre. Se trata de una roca labrada probablemente por los incas y relacionada con un mito muy conocido en la región: el de la princesa sin agua (recogido en otras zonas de los Andes y documentado por Dumezil y Duviols 1974-1976). Durante una gran feria agrícola organizada en otro momento, se invita a los campesinos a vestir poncho y chullo, pese a que ellos los desterraron de sus hábitos cotidianos y prefieren las prendas de estilo occidental.

Los campesinos aceptan, sin embargo, lucir nuevamente los símbolos de la indianidad. Esto resulta curioso si sabemos hasta qué punto estos mismos campesinos luchan por integrarse en la sociedad nacional de la cual se sienten excluidos²².

Para ellos el término *quechua* no sirve de identificación, sino solamente para designar la lengua. Ciertos padres de familia de lengua materna quechua rechazan, por ejemplo, que sus hijos la hablen, por miedo a que desarrollen un dejo al hablar el español. Los jóvenes anhelan abandonar la comunidad, encontrar un trabajo, comprarse una parcela o construir una casa en un terreno que les pertenezca. En Llanchu no hay, pues, ningún rastro de reivindicación de indianidad, al contrario. El término *indio* es empleado peyorativamente para hablar de los otros, aquellos que solo hablan quechua y se visten a la usanza tradicional. También para enfatizar la violencia que suele atribuírseles. El término *indígena*, raramente utilizado en la comunidad, se encuentra reservado para los habitantes de la selva. Los pobla-

²¹ Se invita a las mujeres a participar del Club de Madres, del programa del Vaso de Leche. Este programa garantiza un aporte en leche y otros complementos alimenticios para los niños, mujeres en gestación y personas de la tercera edad. Aunque depende del gobierno, la municipalidad se encarga de hacerla llegar a los clubes de su jurisdicción.

²² De hecho, el índice de extrema pobreza en sectores dedicados a agricultura, pesca o minería alcanza una tasa de 82,3% en 2011 (http://www.inei.gob.pe/DocumentosPublicos/Pobreza_ExposicionJefe.pdf, sitio consultado el 20 de mayo de 2013).

dores de la comunidad se consideran ante todo «campesinos», a diferencia de los «agricultores» que son propietarios de sus tierras. Asimismo, se distinguen de estos últimos por ser «comuneros», es decir, gente que vive en una comunidad²³. Finalmente, lo que ellos identifican con especificidad es el régimen de tierras al cual se encuentran sometidos y la importancia de la colectividad comunal.

Como se sabe, después de la década de 1990 resurgieron las reivindicaciones de tipo indigenista bajo el contexto internacional de la convención 169 de la OIT. En los Andes peruanos, las reivindicaciones indigenistas se hicieron escuchar sobre todo gracias al triunfo logrado por la CONACAMI en los conflictos mineros (Salazar-Soler, 2009, ponencia en el marco de una jornada de estudios en 2011)²⁴. En el marco de la política de la diferencia (Taylor, 1994)²⁵, las poblaciones rurales de los Andes a menudo consideraron ventajoso poner en relieve su carácter indígena y autóctono²⁶. En este contexto, no resulta juicioso poner en relieve la formación reciente de la comunidad a la cual uno pertenece. De esta manera el evento de importancia que constituye la reforma agraria es cuidadosamente eludido en el discurso público.

5. CONCLUSIONES

El hecho de elucidar un evento tan importante como la Reforma Agraria en una comunidad como Llancho denota una lógica compleja que articula la dinámica tanto interna como externa de la comunidad.

Consideramos que la dinámica interna prevalece, pues la poca mención sobre la Reforma Agraria subraya la importancia del marco comunitario para la población. La comunidad es la referencia cotidiana y el último recurso dentro de un contexto caracterizado por la poca presencia del Estado. El reglamento de comunidades, puesto en práctica luego de la Reforma Agraria, al instituir la propiedad comunal de la tierra y hacer de los campesinos sus usufructuarios, otorgó a la asamblea comunal un poder importante. Los campesinos deben someterse a un control comunal cuya forma proviene, en gran parte, de antiguas nociones de

²³ Sobre el tema ver también Robin-Azavedo (2008) cuyos datos provienen en parte de una comunidad vecina de Llancho.

²⁴ Con menos fuerza, sin embargo, que en Bolivia o Ecuador.

²⁵ Inscripción en la Constitución Peruana de 1993.

²⁶ Sobre la formación de la terminología en las instancias internacionales, ver el esclarecedor texto de Verdeaux y Roussel (2006). Más específicamente, sobre Perú, el libro editado por Robin Azevedo y Salazar-Soler (2009) muestra este fenómeno.

convivencia, como la importancia del «respeto». La ética relacionada con ella implica el mantenimiento de una paz social y la neutralización de conflictos, pues la Reforma Agraria —particularmente en el caso de Llancho— es sinónimo de un conflicto que puede resurgir. En este marco, el control de las versiones que se manejan del pasado permite, al evitar los conflictos, mantener la unidad comunal lograda gracias a un descomunal esfuerzo. En última instancia se trata, pues, de mantener la cohesión comunal, lo que a su vez permite conservar su bien más precioso: la propiedad de la tierra.

Esta lógica interna se inscribe en un contexto más amplio en el cual interviene la percepción de instituciones de desarrollo así como la administración municipal, regional y nacional. Para ellos es cada vez más importante que las comunidades se muestren herederas de un tiempo *ancestral*, mejor aún si es prehispánico. En tal contexto resulta fuera de lugar sacar a relucir un pasado de reciente data, como el de Llancho. Esta situación obra, así, en la misma dirección de la dinámica interna de la comunidad y favorece el silencio que involucra la Reforma Agraria.

Si estos mecanismos en conjunto van en el sentido de elucidar los eventos ligados a la Reforma Agraria, no significa de ninguna manera que la historia reciente no se deje sentir. En realidad, el presente lleva su marca. El dualismo entre la gente del *ayllu* y la gente de las haciendas está latente bajo la forma de una confrontación entre protestantes y católicos, como resultado de las sucesivas reformulaciones hechas a la historia. Se podría considerar que aquello que estructuraría la vida comunal es el antagonismo heredado de la Reforma Agraria. En apoyo de ciertos eventos, como la realización de un sistema de irrigación, los viejos conflictos reaparecen, tan vivos como dolorosos. Por vías diferentes, la historia queda indirectamente presente. Si bien no existe un discurso historiográfico, la historia se encuentra inscrita en el espacio y en los actos²⁷.

La ausencia de discurso sobre la Reforma Agraria no implica que la población haya olvidado este difícil período, sino que muestra una particular manera de vivir con él. Para hacerlo, toma en cuenta un conjunto de hechos que van de una ética particular a un estatus jurídico específico, y se extienden de dinámicas religiosas y sociales complejas a un contexto internacional y nacional propicio a una visión culturalista de las sociedades rurales andinas. Lejos de estar apartadas de procesos contemporáneos, las comunidades campesinas andinas se encuentran atrapadas en dinámicas y redes complejas. Se puede constatar la identificación de los cam-

²⁷ En este aspecto, nos aproximamos en parte a la propuesta de Molinié (1997), solo que en este caso, contrariamente a lo que pasa en Yucay, la memoria no se ha hecho rito.

pesinos con la institución comunal, al reinventarla cada día y darle así un nuevo aliento. El ejemplo de Llancho, convertido en comunidad a fines de la década de 1980, muestra procesos similares en otras comunidades más recientes, sobre todo aquellas que fueron creadas tras el fracaso de las cooperativas de producción. Es cierto, las comunidades contemporáneas no guardan mucho en común con los *ayllu* prehispánicos o sus herederos coloniales, pero esto no invalida su legitimidad. Ello debería incitarnos a estudiar de mejor manera la idea que involucra a esta institución.

REFERENCIAS

- Allen, Catherine J. (1984). Patterned time: the mythic history of a Peruvian community. *Journal of Latin American Lore*, 10(2), 151-173.
- Caballero, José María (1977). Sobre el carácter de la Reforma Agraria peruana. *Latin American Perspectives*, 4(3), 146-159. Número especial: Peru, Bourgeois Revolution and Class Struggle.
- Dumezil, Georges & Pierre Duviols (1974-76). Sumaq T'ika. La princesse du village sans eau. *Journal de la société des américanistes*, 63, 15-198.
- Dumont, Louis (1966). *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Guillet, David (1979). *Agrarian reform and peasant economy in southern Peru*. Columbia: University of Missouri Press.
- Hall, Ingrid (2009). *De la loi à l'esprit. Ethnogenèse récente d'une communauté paysanne des Andes sud péruviennes*. Thèse d'ethnologie. Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- Laats, Henkjan (2000). Propiedad y autonomía en comunidades campesinas en el Perú, proyecciones desde la población. Taller regional realizado en 1997 en la Casa Campesina «Comunidades campesinas y saneamiento legal en el contexto de la nueva Ley de Tierras» [en línea http://www.cepes.org.pe/apc-aa/archivos-aa/1fd8b6ba349feba226226f85f5a32317/Propiedad_y_Autonom_a_en_C_C_en_el_Per_.pdf]. Consultado el 20 marzo 2011.
- Lenclud, Gérard (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain*, 9, 110-123.
- Lestage, Françoise (1999). *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes*. Paris: Harmattan.
- Lira, Jorge Arístides (1944). *Diccionario kkechuwa-español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

- Mayer, Enrique (2009). *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*. Durham: Duke University Press.
- Molinié, Antoinette (1988). Sanglantes et fertiles, frontières. A propos des batailles rituelles andines. *Journal de la société des américanistes*, 74, 49-70.
- Molinié, Antoinette, (1997). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ossio Acuña, Juan (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rappaport, Joanne (1998). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Rasnake, Roger (1989). *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraq de Yura*. La Paz: Hisbol.
- Robin-Azevedo, Valérie (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Paris: Société d'ethnologie.
- Robin-Azevedo, Valérie & Carmen Salazar-Soler (eds.) (2009). *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima, Cusco: IFEA, CBC.
- Salazar-Soler, Carmen (2009). Los tesoros del Inca y la Madre Naturaleza: etnoecología y lucha contra las compañías mineras en el norte del Perú. En V. Robin y C. Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas* (pp. 187-216). Lima: IFEA, CBC, Embajada de Francia en Pérou, Cooperación Regional.
- Skar, Harald O. (1997). *La gente del valle caliente: dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Seligman, Linda J. (1995). *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Taylor, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Mesnil-sur-l'Estrée: Edition de l'Aubier.
- Urton, Gary (1993). Contesting the past in the Peruvian Andes. En A. Molinié y A. Monod-Becquelin, *Mémoire de la tradition* (pp. 107-144). Nanterre: Société d'Ethnologie.

- Verdeaux, François y Bernard Roussel (2006). Y a-t-il un autochtone dans l'avion? Des ethnies locales à l'autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité. *Autrepart*, 36, 15-37 (La globalisation de l'ethnicité).
- Vílchez Blancas, Eliseo (2003). Presentación a la edición en español. En Juan Richie, *La iglesia autóctona en el Perú. Establecimiento de la Iglesia evangélica peruana en la sierra central del Perú 1911-1928* (pp. 7-16). Huancayo: Iglesia Evangélica Peruana, Instituto Protestante de Estudios Interdisciplinarios.
- Webster, Steven (1974). Factores de posición social en una comunidad nativa quechua. *Estudios andinos*, 4(2), 131-159.