

SUPERVIVENCIA DE LA COMUNIDAD ANDINA
Y CLAVES PARA SU IDENTIDAD

Teresa Cañedo-Argüelles
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

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

Un estudio sobre comunidades del sur andino¹ con incidencia en los distintos subsistemas y representaciones de la cultura, permite ver cómo esos

1. Estas comunidades coloniales se ubican en el valle de Moquegua, al sur del Perú, y tienen su origen en las antiguas reducciones de Torata, Carumas, Ubinas, Omate, Puquina, Pocsi e Ichuña.

rasgos más estables surgen de su peculiar relación con la sociedad global. Es en este nivel de análisis donde encontramos un elemento que tiene vigencia histórica sin solución de continuidad hasta el presente: la conciencia de marginalidad (en un sentido discriminatorio). No cabe duda de que la discriminación económica unida al ejercicio de una aculturación impositiva han ejercido históricamente una gran presión desestabilizadora en la estructura comunitaria. Pero también es muy cierto que esos mismos factores han ejercido simultáneamente en la comunidad efectos revitalizadores que han discurredo por el cauce de la *protesta cultural* y que se han manifestado en actitudes mancomunadas de rechazo y rebeldía frente a los grupos dominantes, llevando a las comunidades andinas a “confrontarse” con la sociedad global haciendo valer sus derechos a la *supervivencia* y a la *diferencia* y repercutiendo, en última instancia, en el fortalecimiento de su identidad y de su ethos comunitario. Es, pues, en torno a esta confrontación de intereses donde se han tejido los conceptos culturales de tipo reivindicativo y de solidaridad que nos parecen fundamentales, no sólo para entender la supervivencia y la creciente vitalidad del modelo comunitario andino, sino para reconsiderar la propia esencia de esta institución.

TIERRA Y COOPERACIÓN ECONÓMICA EN LA COMUNIDAD ANDINA

La comunidad andina se formalizó en la década de 1570 con las reducciones del virrey Toledo. En ellas se mezclaron rasgos de inspiración castellana con otros típicamente andinos (Arguedas 1968), siendo así que la discontinuidad territorial del espacio prehispánico se transformó (al menos a nivel conceptual) en circunscripciones compactas, al tiempo que las instituciones de parentesco también se transformaron haciendo que las unidades de linaje tendieran hacia la nuclearización familiar. Estos cambios sociales repercutieron en el control de los recursos, que si bien mantuvieron una doble categoría comunal y familiar (de carácter usufructuario) así como las conocidas formulas de cooperación andina para su explotación, favorecieron al mismo tiempo los procesos de privatización de bienes en perjuicio del patrimonio colectivo. Eso induce a pensar que los núcleos familiares debieron entrar en conflicto con los intereses comunitarios² planteándose una permanente dialéctica entre ambas instituciones: la familia y la comunidad misma. Pero esta divergencia de intereses no puso en peligro la supervivencia de la

2. Este aspecto ha recibido la atención de varios autores como Plaza y Francke (1981) o Mishkin (1946).

comunidad andina, sino todo lo contrario. Pues una vez desaparecido el sistema colonial y cuando el liberalismo republicano con su enfática política privatizadora dejó a las familias indígenas expuestas a los desafueros de la sociedad criolla, estas se vieron necesitadas más que nunca, del respaldo de la comunidad para hacer valer sus intereses y derechos privados frente al exterior.

Sin embargo, no son los intereses privados de cada familia los que dieron sentido a la comunidad ni los que actualmente la justifican, sino que esta institución existe por la secular presencia de unos *intereses comunes* alrededor de los cuales las conductas sociales se han vertebrado, siendo por tanto ellos los que, desde un plano conceptual, nos sirven para definirla. Pero ¿cuáles son esos intereses comunes básicos y definitorios? El enfoque economicista se ha impuesto con desmesura induciendo a una sobrevaloración del papel que los recursos y las relaciones de cooperación económica juegan en el entramado comunitario³. Debe ser por eso que la mayoría de los estudiosos de la materia coinciden actualmente en definir la comunidad andina como: un espacio rural en el que combinan tierras de carácter comunal y particular, cuyos *recursos* son compartidos por un determinado número de familias entre las que se producen *relaciones de cooperación económica* para garantizar una adecuada explotación de dichos recursos y un justo reparto de las obligaciones laborales así como de los beneficios que de ellas se derivan⁴.

-
3. El acuerdo sobre la necesidad de que existan relaciones de cooperación en una comunidad es bastante general salvo algunas discrepancias aisladas como la que plantea Adams (1962). Dejando a un lado los significados simbólicos que el indigenismo literario ha querido dar a las comunidades andinas como nostálgicas representaciones de una cultura cristalizada (Hildebrando Castro Pozo, José Carlos Mariátegui, etc...) hemos de reconocer el gran esfuerzo que los especialistas en la materia han desplegado durante las últimas décadas para dilucidar el auténtico sentido del término "comunidad". Mossbrucker (1987) ofrece un sintético compendio de estos avances.
 4. La cooperación en la comunidad andina pone en juego un intercambio de fuerza de trabajo o de productos. En el primer caso la cooperación puede darse en términos de reciprocidad directa o indirecta. La reciprocidad directa tiene un carácter privado o particular, es decir, se da en un marco inter-personal o inter-familiar. A este primer nivel corresponden las ayudas ofrecidas para los trabajos agrícolas u otro tipo de necesidades y en él operan las relaciones de parentesco, sea biológico o social (compadrazgo), así como también las relaciones de vecindad. Se espera que estas ayudas sean retribuidas en forma equivalente a la prestación. La reciprocidad indirecta tiene un carácter público y opera en el marco de la comunidad cuyos componentes ofrecen, por turnos establecidos, su fuerza de trabajo a cambio de los beneficios que en el futuro reportará la correspondiente empresa. En este segundo nivel se inscriben las obras de edificación o mantenimiento de utilidad pública y también el desempeño de cargo administrativos.

Dentro de esta perspectiva economicista la *tierra* –como bien comunal– ha adquirido en la retórica intelectual un singular protagonismo erigiéndose en principal elemento de *interés común* e incluso en condición definitiva del propio término “comunidad”. En general se advierte una casi unánime coincidencia en la idea de que el elemento que genera relaciones de cooperación y que por tanto aglutina y unifica a la comunidad no es otra cosa que el aprovechamiento o la defensa de sus *tierras comunales*; de todo lo cual se deduce que los conceptos “tierra” y “relaciones de cooperación económica” forman un binomio inseparable y consustancial con la idea de “comunidad”.

Este protagonismo que se ha dado a la tierra y a las relaciones de cooperación económica en la conceptualización de la comunidad andina, tiene su lógica si consideramos el peso que las condiciones medio-ambientales ejercieron en el hombre andino desde la antigüedad, arraigándolo a la tierra que le había visto nacer (a él y a sus antepasados) y confiriendo una profunda dimensión telúrica a su personalidad colectiva. En tiempos prehispánicos parece ser que la gente andina se agrupaba en unidades de parentesco para mancomunar sus esfuerzos y sacarle así el mayor rendimiento posible a la tierra. Eso es lo que generó entre miembros de un mismo linaje el surgimiento de compromisos de cooperación altamente institucionalizados (la llamada “reciprocidad andina”). Por otra parte, la verticalidad del terreno y la escasez de agua favorecieron la formación de un patrón de poblamiento sedentario y relativamente disperso; Al mismo tiempo estos factores aumentaron las demandas técnicas y laborales contribuyendo a hacer que este tipo de relaciones de cooperación trascendieran las fronteras del parentesco y se ampliaran para comprometer a distintos linajes de un mismo grupo étnico. Infinidad de terrazas de cultivo y de canales acuíferos se construyeron gracias a la cooperación de distintos ayllus cuyos componentes podían así mejorar el rendimiento de sus tierras asociándose para compartir de forma equitativa tanto las obligaciones como los beneficios que el sistema agrohídrico reportaba⁵.

Sin embargo, estas circunstancias no conferían la categoría de “comunidad” a cada ayllu por separado ni tampoco al conjunto de ellos instalados

5. Especialmente significativo es el complejo de infraestructuras agrohídricas formado por kilómetros de canales e infinidad de reservorios acuíferos así como de terrazas de cultivo que se conservan en el valle de Moquegua (sur del Perú) y que tienen su origen en el Imperio Wari (complejo de Cerro Baúl); el Imperio Tiwanaku (sitios de Tiwanaku, Omo, Chen-Chén y Tumilaca); Señoríos Aymara de los lupaya y pacaxe (sitios de Porobaya y Otorá) y el Imperio Inca (sitios de Torata Alta y complejo Coscori-Collabaya).

en un mismo agrosistema; Pues aunque se dieran relaciones de cooperación entre los miembros de un mismo ayllu o resultara que distintos ayllus cooperaran en la edificación de determinadas obras de infraestructura en una misma región, no hay indicios de que su utilización y disfrute les fuera reservado en exclusiva al grupo o a los grupos implicados, ya que el control de estas labores no era ejercido seguramente por las sociedades involucradas en su edificación y mantenimiento sino por superiores instancias de poder (el Estado incaico por ejemplo a través de la mita). Además estas sociedades andinas ocupaban espacios discontinuos y tampoco está claro que “tuvieran” tierras comunales en el sentido castellano del término.

Los rasgos convencionales de la comunidad andina los vemos aparecer durante el gobierno colonial con el sistema de “reducciones” implantado por el virrey Francisco de Toledo en el siglo XVI. Es entonces cuando la comunidad castellana se “transporta” a los Andes introduciendo allí las bases conceptuales (y foráneas) de esta institución. Su definición incluye a partir de entonces los siguientes elementos: un grupo de *unidades familiares*, que gozan de una *organización autónoma*, y que ocupan un *mismo espacio rural de configuración continua*, del cual una parte se destina al común y recibe el nombre de *tierra comunal* mientras que la otra parte se distribuye entre los comuneros formando *lotes de usufructo familiar* y en el conjunto de cuyo marco se dan *relaciones de cooperación económica* entre todos sus habitantes. Los precedentes andinos de esta fórmula están claramente identificados con las relaciones de cooperación, por cierto mucho más institucionalizadas en el Perú que en España. Pero por lo demás, se trataba ésta de una fórmula artificiosa para los Andes o para cualquier otro espacio donde no se produjeran las circunstancias políticas o económicas que dieran sentido a esta institución en su versión castellana.

La existencia de las comunidades de la Península se remonta probablemente al siglo I (Fernández Duro 1892; Dias 1953; Costa 1915, Lecea 1898), aunque su perfil no se define hasta ocho siglos más tarde con motivo de la Reconquista, episodio que habría tenido un gran protagonismo en el desarrollo de estas unidades administrativas y socio-económicas al conferirles un relevante papel en el proceso de incorporación de los espacios que los reinos cristianos iban reconquistando a los musulmanes.

“Lo mismo la de Segovia que todas cuanto se conocen, nacieron a la par o poco después que los Concejos, en los tiempos más remotos de la Edad Media, sin que su creación se deba a ningún precepto legal de

los monarcas ni de las Cortes que al encontrar formados los Concejos y las Comunidades y al comprender la utilidad que podían prestar para la conquista, y mas aun, para la organización judicial y administrativa, tan conveniente entonces, las admitieron; se ampararon en ellas como elementos valiosísimos en el régimen del Estado... /las comunidades/ crecen y llegan al mayor apogeo, cuando para alimentar y sostener esos centros de resistencia, se hace preciso repoblar y cultivar los campos conquistados” (Lecea 1898: 102).

Vemos pues que las comunidades castellanas no se construyeron por virtud de un programa legislativo sino que fueron fruto espontaneo de unas determinadas necesidades económicas derivadas a su vez de una situación de inestabilidad política. Pero una vez afianzado el control territorial, todo el peso del ethos comunitario quedó prácticamente reducido en la Península a la explotación y defensa de unas tierras y de unos recursos económicos compartidos, elementos que fueron desapareciendo con el tiempo y diluyéndose con ellos la comunidad misma.

Las comunidades andinas del XVI respondieron a distintos condicionantes históricos y tuvieron por tanto connotaciones iniciales muy distintas a las castellanas. Fueron unidades segregacionistas y tuvieron como objetivo inmediato la separación residencial de los indios para su protección y evangelización y para su incorporación, desde una posición subsidiaria, a la dinámica de la economía colonial. El procedimiento utilizado para formar estas comunidades indígenas implicó la agrupación de distintas unidades de parentesco dentro de circunscripciones territoriales continuas, asignándoseles unas tierras comunales para que sus componentes las explotaran y administraran conjuntamente haciendo para ello uso de las instituciones sociales de cooperación preexistentes. Las tierras repartidas a las reducciones en “régimen comunal” eran normalmente las más alejadas de las bocatomas de riego y las dedicadas a pasturaje. Allí todos los habitantes de la reducción tenían derecho a disfrutar de los pastos para la alimentación e invernada de sus ganados así como a utilizar el agua para el riego de sus parcelas. Este último recurso fue el que mayor peso tuvo en el despliegue de las relaciones de cooperación comunitarias, ya que el sistema de acceso al agua se organizó mediante la creación de instituciones de regadío destinadas a garantizar su distribución equitativa entre los usuarios, así como a edificar y a mantener los necesarios canales para su conducción. Se vertebraba así la comunidad andina colonial en torno a los elementos considerados hasta ahora como básicos: unos intereses económicos compartidos expresados mediante el mantenimiento de las antiguas relaciones de cooperación económica (“reciprocidad andina”)

y el disfrute de una tierra comunal inscrita dentro de un supuesto espacio continuo al estilo castellano⁶.

PRIVATIZACIÓN DE LA TIERRA COMUNAL

Pero hay que tener en cuenta que durante el largo periodo de dominio español, una gran parte de la tierra comunal asignada a las reducciones se privatizó, perdiendo la cualidad de ser “interés común” para el conjunto de núcleos familiares que componían aquella institución. La tendencia a la privatización pasó por distintas fases: Se inició en el momento mismo de crearse las reducciones, cuando les fueron repartidas a los indios, junto con las tierras comunales, otras parcelas en régimen de usufructo familiar. Continuó en los siglos XVII y XVIII con las transacciones de las tierras comunales más productivas a terceros (por arrendamiento, compra-venta o usurpación y composición), y culminó en la etapa republicana con la política privatizadora incentivada por el gobierno de Bolívar.

Todas las tierras de las reducciones coloniales –tanto las comunales como las de usufructo familiar– pertenecían a la Corona, pero el equívoco entre los conceptos de “propiedad” y “usufructo” hizo que las parcelas repartidas en régimen de usufructo familiar fueran adquiriendo progresivamente un tácito carácter de propiedad privada, acabando por perpetuarse en manos de sus titulares (indígenas). En caso de tratarse de terrenos fértiles, estas parcelas fueron a parar a manos de hacendados locales o de compañías agropecuarias que las adquirían mediante compra o arrendamiento a los indios, o a veces por simple usurpación. Lo mismo sucedió con las tierras comunales, con el agravante de que éstas fueron mucho más vulnerables que las parcelas familiares puesto que estaban bajo el directo control de los curacas, quienes no dudaron en facilitar la acción de estos procedimientos por los beneficios personales que muchas veces les reportaban⁷.

Este proceso de privatización de tierras por parte de españoles y criollos contó finalmente con una fórmula de reconocimiento jurídico, la “composición de tierras”, por la que la Corona reconocía la plena posesión de las

-
6. Digo “supuesto” porque en realidad las reducciones en el sur andino, por la propia configuración del agrosistema, no lograron nunca adoptar el pretendido modelo de continuidad territorial (Cañedo-Argüelles 1992: 99-106).
 7. Sobre la evolución de la propiedad en las comunidades del sur andino, y sobre la incidencia que en este proceso tuvieron las autoridades indígenas ver Cañedo-Argüelles (1994a:17-31).

tierras adquiridas de forma irregular, otorgándoles a sus propietarios las correspondientes escrituras contra el pago de un canon establecido. En el caso de los indios, la posesión de tierras mantuvo su carácter ilegal y precario, aunque las parcelas que habían heredado de sus antepasados presentaron de hecho las características de la plena propiedad tanto en relación a los procedimientos de transmisión como a su capacidad de compra-venta.

El hecho es que a fines del XVIII encontramos que, a excepción de los indios que figuraban en las comunidades o reducciones como “forasteros”, la inmensa mayoría de ellos aparecen en los padrones con el status de “labradores propietarios”⁸, situación que el intendente Antonio Alvarez y Jiménez pudo constatar con ocasión de su *Visita* realizada entre 1791 y 1792 a los valles del sur andino cuyas reducciones halló despojadas por completo de sus tierras comunales (Barriga 1952, II 202 [Torata], 212 [Carumas], 274 [Puquina], 227-28 [Ubinas] y 251 [Omate]).

Esta tendencia a la fragmentación de la propiedad durante la etapa colonial se advierte también en otras zonas del virreinato peruano; Burga aprecia que en los valles de la costa norte, el 60% de los indios de las comunidades disfrutaban en el XVIII de sus propiedades familiares habiendo desaparecido las de régimen comunal y tras haber caído en desuso el propio vocablo de “comunidad” (Burga 1976: 88). Si bien es cierto que parte de estas tierras comunales revirtieron en otro tipo de bienes monetarios custodiados en las llamadas “cajas de comunidad”, su valor social como aglutinante de los destinos comunitarios no fue ni mucho menos equiparable al que las tierras pudieran haber representado.

Los primeros decenios republicanos vinieron a consumir este proceso de privatización y a dar, por fin, legitimidad jurídica a las propiedades disfrutadas hasta entonces de facto por los indios de las comunidades en régimen familiar. Aunque el término “comunidad” cobró fuerza y se utilizó a

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

partir de entonces para designar de manera oficial a las antiguas reducciones indígenas, se suprimió de manera oficial uno de los elementos considerados como esenciales de esta institución: la tierra comunal. El 8 de Abril de 1824 Bolívar decretó la supresión definitiva de las tierras que aun quedaban en régimen comunal ordenando su distribución entre todos los que hasta entonces las habían disfrutado como usufructuarios. Cuatro años más tarde el presidente La Mar reconocía legalmente la capacidad legal de los indios para comprar y vender sus tierras –con la única condición de que éstas no pasaran a “manos muertas” (Basadre 1971, y 1962, II: 304 y ss.; Espinoza y Malpica 1970: 183).

La desaparición de las trabas jurídicas y fiscales que habían legitimado el aislamiento y la discriminación del indio durante el periodo colonial⁹, dejaron a este sector expuesto a los mayores abusos de su historia. En las zonas costeras de alta productividad agrícola, esta situación condujo a la práctica desaparición de las pequeñas propiedades indígenas y de las comunidades, cuyas tierras fueron a parar a manos de los grandes hacendados pasando los indios a convertirse en proletariado rural. Pero en cambio, en las zonas menos fértiles –la llamada “mancha india” del centro y sur del Perú– las pequeñas propiedades se perpetuaron en poder de los cuatro millones de indios que a principios del siglo XX poblaban estas zonas serranas agrupados en comunidades, y cuya vigencia se obstinaron en mantener a pesar de los seculares embates recibidos contra esta institución desde el exterior.

DESARTICULACIÓN DE LAS RELACIONES DE COOPERACIÓN ECONÓMICA

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

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

Mucho que ver en este proceso de desarticulación social tuvieron las propias autoridades indígenas. Al cacique tradicional (que el virrey Toledo se ocupó en mantener como interlocutor entre las comunidades indígenas y la sociedad global), se le confirió la misión de supervisar el cumplimiento de las obligaciones tributarias y laborales de los indios de su comunidad (mitas y repartos de mercancías). Estos y otros compromisos relacionados con el proceso evangelizador provocaron cambios en el perfil de los candidatos, siendo así que los caciques tradicionales fueron suplantados progresivamente por los caciques gobernadores, después por los alcaldes de naturales y finalmente por los caciques blancos (Cañedo-Argüelles 1995). Este interesante proceso de transmutación de la figura de los curacas andinos pone de manifiesto el simultáneo cambio que se dio en el juego de lealtades entre estos y sus comunidades. Convertidos en netos funcionarios coloniales al servicio de la Corona, muchos curacas entraron –como tantos otros funcionarios del aparato gubernativo– en la dinámica del fraude, del medro personal y del favoritismo clientelar propiciando, con su control de los tributos y de una parte de los recursos económicos, el surgimiento de privilegios que incentivaron las desigualdades económicas entre las familias y la consiguiente desarticulación de la estructura social.

La desarticulación social se vio además fomentada por una política fiscal que demandaba el ingreso del indio adulto –a título individual– en un mercado de trabajo y de productos con el fin de capitalizarse y satisfacer así su obligación tributaria. El estado de absentismo que esta situación tuvo múltiples consecuencias; Por una parte provocó en las comunidades el parcial abandono de los cultivos y de las infraestructuras agrohidráulicas con el consiguiente retroceso de la frontera agrícola. Pero además, en términos sociales, supuso la degradación de los espacios en cuyo marco se producían las relaciones de cooperación comunitaria. Igualmente se debilitaron los vínculos derivados la reciprocidad directa (inter-personal e inter-vecinal) al cotizarse este tipo de “ayudas” según un nuevo baremo cultural y al entrar las antiguas relaciones de cooperación en una dinámica mercantil. Por último hay que mencionar –como un tercer efecto del absentismo indígena– la progresiva vinculación de las unidades familiares con el mercado (de trabajo y de productos) y el consiguiente debilitamiento del atractivo económico que la comunidad ejercía como la hasta entonces única fuente de recursos (Cañedo-Argüelles 1995: 113-130). Asistimos así a la aparición de un nuevo tipo de relaciones sociales en las que las actitudes de cooperación inter-personal y comunitaria o colectiva se debilitan para dejar un espacio cada vez mayor a la competencia individual.

Por su parte, las formulas evangelizadoras se encargaron de subrayar estas diferencias en el ámbito de lo simbólico. El discurso cristiano de igualdad de todos ante Dios y el fomento de las virtudes pasivas y de conformidad, parecían dar sentido a un modelo de igualitarismo social intra comunitario. Pero lejos de eso, la mercantilización de los sacramentos y de las actividades religiosas contribuyeron a perfilar las desigualdades económicas incorporando a las mismas matices de tipo socio-religioso. El acceso a la penitencia o a los ritos de paso (matrimonio y muerte) aportaron inequívocos símbolos de status marcando profundas diferencias de acuerdo con el poder adquisitivo de cada individuo. El elevado precio de los casamientos convirtió el estado matrimonial en cosa de ricos. Lo mismo puede decirse de los entierros celebrados por los más pudientes con gran pompa y cuya grandeza era simbolizada mediante la imposición de una “cruz alta” sobre sus sepulcros; También los beneficios ultramundanos estuvieron sólo al alcance de quienes contaban con un cuantioso patrimonio con el que financiar el pago de sufragios y capellanías post-mortem para la salvación de sus almas. Frente a ellos, los indios pobres no podían aspirar a casarse ni a salvarse, quedando como huella de su paso por el mundo una humilde “cruz baja” sobre su sepulcro (Cañedo-Argüelles 1994b).

Vemos pues que, una vez consumado el proceso de la independencia y tras los primeros decenios republicanos, al progresivo debilitamiento de los dos elementos considerados convencionalmente como esenciales de la comunidad andina: la tierra comunal y las relaciones de cooperación económica. A pesar de todo, la comunidad andina sobrevivió al periodo colonial y también a los cien primeros años de una República obstinada en quebrantar las formulas comunales preexistentes (y en especial aquellas que representaban la tenencia de recursos en régimen colectivo). Y prueba de la supervivencia de la comunidad andina es que en 1938 se registraban en el Perú cuatro mil aldeas con categoría de comunidades que se extendían por lo que se conoce como la “mancha india”, haciendo valer la fuerza de su presencia ante la conciencia colectiva de la sociedad.

PROCESO DE RE-COMUNITARIZACIÓN ANDINA: SOLIDARIDAD Y REIVINDICACION

La tendencia privatizadora que afectó a las comunidades indígenas durante el periodo colonial y que se consumó durante los primeros decenios del siglo XIX bajo el gobierno republicano, cambió de signo una vez pasado

el primer tercio del siglo XX. El Estado se mostró entonces interesado en promocionar las formulas comunitarias y en reactivar el único modelo viable para la integración de un sector rural desfavorecido que representaba el 40% de la población total del país y al que no se podía seguir ignorando. Es así que en el año 1938 la Dirección General de Asuntos Indígenas ofreció a las cuatro mil aldeas que se habían registrado en el Perú con categoría de “comunidades”, un cauce jurídico con el que adquirir su reconocimiento legal. La Reforma Agraria de los años 60 (en su Estatuto Especial de Comunidades Campesinas) haría manifiesto público del espíritu que inspiraba esta política, al retomar los presupuestos conceptuales de la comunidad andina sobre las tradicionales bases economicistas que (hasta entonces) “la definían”:

“La Comunidad Campesina es una agrupación familiar que poseen y se identifican con un determinado territorio y que están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua y básicamente por las actividades vinculadas al agro” (Artículo 2).- “La Comunidad es la única propietaria de sus tierras, y sus miembros son usufructuarios de las mismas” (Artículo 4) (Legislación s.f.: 191-92).

El proceso de reconocimiento jurídico puso a prueba la consistencia de las comunidades andinas a quienes el Estado demandó un esfuerzo colectivo de dimensiones titánicas para vencer los obstáculos burocráticos que de él se derivaban. Entre los requisitos exigidos estaba la presentación de títulos de propiedad de las que hubieran sido antiguas tierras comunales. Pero estas habían desaparecido y las comunidades debieron proceder a la re-adquisición por compra de las mismas. Es en este contexto donde hay que situar los movimientos reivindicativos de campesinos que en la década de los cincuenta se prodigaron por la sierra central y sur del Perú en demanda de las tierras que les habían sido en muchos casos usurpadas al amparo (o desamparo) de la legislación republicana. En los valles del sur andino este procedimiento discurrió por los pacíficos cauces de la compraventa, y los Protocolos Notariales dan cuenta detallada de las formulas utilizadas por los vecinos de las comunidades para readquirir sus antiguas tierras comunales con especificación de fechas, precios y características.

Junto con las escrituras se exigieron los deslindes y colindancias de dichos terrenos que debían presentarse acompañados de un croquis con la descripción de pastos, majadas, ríos y acequias; Había también que confeccionar un censo poblacional con especificación de género, edad, estado civil y condición étnica de los comuneros, así como la cuantía de las propiedades agropecuarias de cada uno de ellos; Y, por si fuera poco, edificar una escuela

y una capilla. Todo ello debía contar con la inspección y certificación del gobernador del distrito y del subprefecto de la región correspondiente¹⁰ lo que supuso un sinnúmero de trámites burocráticos y de idas y venidas a las diversas Oficinas creadas para esos efectos por el SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social)¹¹. Después venía la solicitud formal de reconocimiento ante instancias superiores de gobierno y en cuya representación actuaba la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo y Justicia.

Todas estas negociaciones exigieron a las comunidades una redefinición de sus instituciones políticas surgiendo nuevas figuras de poder con funciones burocráticas. Apareció así el personero legal o presidente de la comunidad y los consejos de administración y de vigilancia, encabezados cada uno de ellos por sus respectivos presidentes, que eran los responsables de representar a la comunidad ante los organismos estatales y de elevar ante el Ministerio de Trabajo sus reivindicaciones territoriales y sus propuestas de compra¹².

Como resultado de estos procedimientos tendentes a la legalización de las comunidades en el Perú, se produjo en el seno de estas unidades del sur andino una reactivación del sentimiento de solidaridad y de las actitudes reivindicativas que repercutieron, en última instancia, en la reactivación del propio modelo comunitario, pero en una línea bien distinta a la trazada por el proyecto gubernamental y de intensidad tal que superaría las expectativas del propio Estado.

En primer lugar, y como consecuencia más inmediata, hay que subrayar la experiencia técnica y leguleya adquirida por las comunidades andinas tras el largo camino burocrático que supuso su reconocimiento jurídico y su virtual articulación con el Estado. Tuvieron así la oportunidad de articularse con asociaciones agrarias más amplias e inscribirse en órganos rurales de carácter

10. *Resolución Suprema N. 130 del 7 de septiembre de 1949*. Archivo del Ministerio de Agricultura, Moquegua. SINAMOS. Comunidad de Tumilaca, Pocata, Coscore y Tala, distrito de Torata. Expediente VII, 2.088, Vol. 42 (2).

11. *Expediente de delimitación y saneamiento territorial de la comunidad de Tumilaca-Pocata-Coscore y Tala*, Archivo del Ministerio de Agricultura. Moquegua. SINAMOS. Vol. 42.

12. Estos cargos eran exigidos para obtener el Acta de Administración Judicial de los territorios comunitarios. *Solicitud de reconocimiento de la comunidad de Tumilaca, Pocata, Coscore y Tala*, Archivo del Ministerio de Agricultura. Moquegua. SINAMOS. Expediente VII, 2.088, Vol. (42) 2.

provincial¹³, lo que les permitió adquirir un asesoramiento técnico y una alta capacitación para conocer e interpretar las leyes y los derechos que estas les otorgaban¹⁴.

Ello tuvo un primer efecto en el fortalecimiento de la urdimbre social de la comunidad, pues el logro de este status se había erigido durante casi dos décadas en objetivo prioritario del interés común, fomentando el sentimiento de *solidaridad* entre todos sus componentes a quienes esta iniciativa les obligó a mancomunar esfuerzos para alcanzar la meta de su reconocimiento legal (recordemos que la adquisición de tierra comunal no era más que un paso aleatorio dentro de todo este proceso).

El segundo efecto está ligado al incumplimiento de las expectativas que el Estado había inducido a las comunidades a abrigar como resultado de su reconocimiento. Estas eran, sobre todo, de orden económico. El Estado prometió la concesión de ayudas crediticias para modernizar sus técnicas de producción así como insumos, asesoría técnica e infraestructuras de comunicación. Pero, como veremos luego, la Historia volvería a repetirse y nada de esto se cumplió. Incumplimiento que no hizo sino proporcionar a las comunidades un segundo objetivo de interés común que se erigiría nuevamente en elemento catalizador con el que fortalecer aun más su ethos comunitario frente al exterior y que se basaba, esta vez, en la *reivindicación* de unos derechos otorgados por el propio Estado y los cuales no estuvieron de hecho a su alcance a pesar de haberse logrado el status de reconocimiento legal.

SEMIÓTICA DE LA PROTESTA CULTURAL: IDENTIDAD Y SUPERVIVENCIA ANDINA

Hemos visto a lo largo de los capítulos precedentes cómo el debilitamiento (o la desaparición) de los elementos considerados convencionalmente

-
13. *Decreto Ley 19.400 de Organizaciones Agrarias (artículo 25). Inventario de expedientes de reconocimiento de estatutos de las organizaciones agrarias del departamento de Moquegua.* Archivo del Ministerio de Agricultura. Moquegua. SINAMOS. Expediente 1, Vol. (53) 1.
 14. Los cuadros dirigentes de las comunidades tuvieron la oportunidad de asistir, tras la creación del SINAMOS, a cursillos y convenciones agrarias organizados a nivel regional para su formación. *Informe técnico y político presentado por la "Liga Agraria Provincial José Carlos Mariátegui"*. Archivo del Ministerio de Agricultura. Moquegua. SINAMOS. Expediente 4.

como definitorios de la comunidad andina –la tierra comunal y las relaciones de cooperación económica– invalidó el binomio considerado (convencionalmente) como esencial en la formulación de sus rasgos de identidad. Esto habría supuesto, en buena lógica, la progresiva desaparición de esta institución. Pero hemos probado que no fue así y que, por el contrario, las comunidades andinas sobrevivieron a cuatro siglos de embates contra su estructura. Y es que los elementos sobre los que *realmente* descansa la comunidad andina son ciertamente otros, ajenos a los avatares del tiempo corto, y se inscriben en el plano más permanente y profundo de las mentalidades.

Al analizar la secular relación que las comunidades andinas han mantenido con la sociedad global, encontramos un elemento que tiene vigencia histórica sin solución de continuidad desde su formación hasta el presente; Nos referimos a la conciencia de marginalidad (en un sentido discriminatorio). Este elemento es quizás el que de un modo más permanente ha servido a la comunidad andina para sobrevivir ejerciendo sobre ella un doble efecto: el de aglutinar a sus componentes y fortalecer su urdimbre social y en segundo lugar el de construir su identidad mediante la representación de sí misma frente al exterior.

La marginalidad indígena es antigua y surgió como consecuencia de la discriminación jurídica a que fueron sometidos los indios por el gobierno colonial. Es bien sabido que en la América colonial la población indígena constituyó, por su condición étnica, una especie de “cuarto estado”, ciudadanía de segundo rango que fue compelida a habitar en reducciones separadas del resto de la sociedad y que estaba sujeta –debido a su impericia cultural– a una relación de tutelaje. Como consecuencia de ello el indio fue objeto de una legislación “especial” destinada a protegerlo y a inducirlo a desempeñar un rol subordinado que se manifestaría en las esferas educativa, fiscal, laboral, judicial y procesal (La legislación promulgada específicamente para el indio se recoge en Recopilación, Lib. IV). Esta política de exclusión pluridimensional distanciaba a las comunidades andinas de la sociedad global condenándolas al desempeño de un papel subsidiario respecto a ella: oferta de fuerza de trabajo y de tributos. Pero la marginalidad no sólo tuvo una dimensión jurídica sino que se vio además potenciada por la imposibilidad de los indios de ejercer los derechos que las leyes les otorgaban debido a que estas eran a menudo incumplidas por los españoles. Es flagrante la distancia que durante el gobierno colonial medió entre la ley y su aplicación, y para apreciarlo no hay más que fijarse en los abusos que los corregidores cometieron con los indios de las reducciones a través del reparto de mercancías,

u observar las arbitrariedades que los doctrineros, amparados en su status religioso, cometieron con sus neófitos contraviniendo las leyes que protegían sus derechos y que se tradujeron en la apropiación indebida de sus tierras, en la aplicación de sobrecargas laborales así como de castigos y de vejaciones corporales y espirituales (Cañedo-Argüelles 1994b).

La discriminación jurídica llevó a los indios a interiorizar su condición de “miserables, adoptando ante ello un rol de sumisión, y una actitud de impotencia y humillación fruto, probablemente, de su incapacidad de reaccionar rápidamente ante algo tan imprevisto y tan incomprensible como para ellos debió ser el impacto conquistador. Luego vendrían posicionamientos más activos e incluso beligerantes, actitudes de protesta y reivindicación. Los mecanismos de control que la administración colonial tanto civil como, sobre todo, religiosa tenía para supervisar la acción de las autoridades, permitieron a los indios manifestarse públicamente (y algunas veces sin coacción), constituyendo así los *informes* de gobernadores e intendentes, los *expedientes* civiles y eclesiásticos, las *visitas* pastorales o los *protocolos* notariales, fuentes inestimables para este tipo de información.

Estas experiencias llevaron a los indios a incorporar a su léxico términos impregnados de una intensa carga conceptual ligada a la protesta cultural: “dignidad” y “escándalo”; y a la reivindicación: “derechos” y “justicia”. Son palabras que salpican la documentación indígena librada a partir del siglo XVIII, primero en todo denunciativo para pasar luego a una segunda fase auténtica rebeldía. Intentaremos analizar en qué medida esas protestas o reivindicaciones están presentes en la historia de las comunidades andinas y procuraremos trascender el nivel descriptivo para penetrar en la semiótica de esas actitudes como signos definitorios de un sentimiento grupal, de un ethos comunitario.

La configuración de las comunidades andinas supuso, desde el punto de vista institucional, un cambio en el juego de lealtades que dejó momentáneamente a la comunidad indígena sin respaldo frente a los abusos del Estado colonial. Es sabido que los españoles entendieron el “buen gobierno” de los curacas en sus comunidades, ante todo, como el adecuado ejercicio de las funciones recaudadoras, y en segundo lugar como dóciles seguidores y transmisores de los preceptos del cristianismo. Pero los curacas tradicionales, legítimos herederos de su rango, no siempre gozaron de las condiciones exigidas para el cumplimiento de las nuevas funciones que su cargo les impuso en el contexto colonial. A veces incluso mostraron su oposición al

sistema intentando asumir la custodia y salvaguarda de las antiguas costumbres, ritos e idolatrías. Estas actitudes provocaron, desde mediados del XVII, la progresiva desaparición de los cacicazgos legítimos de transmisión hereditaria, y su sustitución por funcionarios electivos que desempeñaban aquellas mismas funciones pero bajo el título de caciques gobernadores primero y de alcaldes de naturales después. Su puntualidad en el desempeño de las funciones recaudadoras supuso para ellos un pacto de complicidad con los representantes del poder colonial, circunstancia que los desacreditó ante sus comunidades haciéndoles perder influencia ante ellas. Este proceso alcanzó su cenit a raíz de los conocidos movimientos de liberación indígena del XVIII (Juan Santos Atahualpa, 1742-1756 y Túpac Amaru (1780-1781), que suscitaron un cambio drástico en los criterios de acceso al desempeño de los curacazgos y la necesidad de “irlos desterrando....hasta que lleguen a extinguirse y a olvidarse y que queden reducidos a personas propuestas y nombradas por el gobierno”¹⁵.

Las autoridades indígenas desaparecieron a partir de entonces del escenario de las comunidades pasando su gobierno a manos de criollos quienes bajo el título de “tenientes” asumieron ya explícitamente y “desde fuera” el control de estas instituciones en nombre de los intereses coloniales o de sus propias conveniencias¹⁶. La presencia del teniente o “cacique blanco” –claro precedente del gamonal republicano– supuso, como contrapunto suyo, la automática reaparición de autoridades indígenas en el seno de las comunidades quienes, bajo la forma de “alcaldes”, reasumieron su liderazgo con más fuerza de la que nunca habían tenido hasta entonces las autoridades locales andinas. Con esta actitud las comunidades expresaban su abierta repulsa a la pérdida de su virtual derecho a autogobernarse y, por añadidura, a los intolerables abusos que los españoles cometían en la adjudicación ilícita de tierras o en el cobro de los tributos. En estos términos tan reveladores se expresó el alcalde de la comunidad de Pocsí en nombre del “común”:

“...Por Ley 6a, libro 2o, título 7 de la Nueva Recopilación /se decreta/ que los españoles no pueden ser caciques quitando a los señores corregidores /los cuales/ se hallan con sus despachos de superior gobierno

15. Conclusiones de la Junta reunida para valorar las sentencias del Visitador Areche contra Túpac Amaru y sus cómplices. (Véase: Díaz Rementería 1997: 193).

16. A los tenientes se les conoció coloquialmente con el nombre de “caciques”, término cuyo significado sufrió un cambio sustancial quedando desde entonces identificado con caudillo, gamonal u hombre influyente etc., pero asociado siempre a una autoridad no indígena.

solo a fin de cobrar los repartimientos /de mercancías/ siendo constante que los alcaldes que somos elegidos anualmente tenemos esta pensión y la de reintegrar el ramo de tributos que entregamos al susodicho teniente, y este, sin más trabajo que el de numerar el dinero se aprovecha de nuestras tierras precisándonos a su labranza sin contribuirnos los debidos jornales en conformidad a lo establecido en la Ley 70 del precitado L y lo que es mas, arrendando a otros españoles las suertes que tocan al común en crecidas cantidades y pretextando que estos rendimientos son para reintegrar los tributos/.../ y lo que cultiva es a fuerza de nuestro sudor y trabajo teniéndonos esclavizados a los miserables indios”.

A continuación se enumeraba la siguiente relación de agravios:

“Lo primero se cobran en Pocsi mas tributos que los permitidos en la tarifa. lo segundo con el motivo de ser hacendado en nuestro distrito el teniente Francisco Arenas se ha introducido en una considerable porción de tierras pertenecientes a V.M. y por consiguiente al común sin mas titulo que su voluntariedad siguiéndose en gran daño así en las aguas que divierte en sus cultivos como en usurparnos las tierras que compraron nuestros antecesores del Rey N.S. las que deben ser distintas de las que se nos reparten para ayuda de nuestras pensiones /.../ a Vtra. Ilma. pedimos y suplicamos que se sirva de protegernos en el superior gobierno de estos reinos sin que sea aprecio la información que intenta dar el dicho teniente con algunos indios que tiene sobornados y atemorizados para que declaren a su favor en contra del torrente del común”¹⁷.

Todas estas circunstancias son las que, con el amparo de la Ley, permitieron a las comunidades concebir la existencia de objetivos comunes y construir alrededor de ellos un vigoroso ethos comunitario, ethos que implicaba el despliegue de esfuerzos colectivos y de relaciones de cooperación, pero no precisamente para reivindicar tierras o cualquier otro tipo de bien económico, sino para reivindicar justicia lo que en última instancia significaba reivindicarse a sí mismas frente a los españoles.

Estos mismos fueron los efectos que produjo la confrontación de las comunidades con las creencias y los valores del cristianismo. La organización religiosa de las reducciones obligó a los indios a incorporar nuevos ritos y

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

ceremonias ligados a comportamientos y apariencias externas que eran las únicas que podían ser fácilmente regulados por los doctrineros. Pero ni las amenazas de sanción ultramundana implícitas en el cristianismo ni los mecanismos penitenciales de control ejercidos por los doctrineros lograron involucrar al indio en los contenidos de la religión. Y ello en buena parte se debió a que al indio no le pasaban desapercibidos los desajustes entre los principios del cristianismo y las representaciones del sistema social en ellos implícitas. Las desigualdades sociales incentivadas por la mercantilización de los sacramentos y de los servicios religiosos se contradecían con los principios cristianos de igualdad de todos los hombres ante Dios. También contradictoria fue la violencia con que los doctrineros aplicaron los castigos o el abuso con que se aprovecharon de las tierras o de los servicios indígenas contraviniendo los mandamientos de no matar y no robar; Asimismo incumplían muchas veces el mandamiento de no fornicar con la exhibición de conductas “escandalosas” tan ajenas a los principios de convivencia social que predicaban¹⁸.

Estos desajustes entre los comportamientos y los valores éticos del cristianismo supuso un firme rechazo conceptual hacia la religión y hacia los doctrineros, quienes perdieron por completo la autoridad moral que su condición religiosa les hiciera gozar en un principio ante una sociedad sacralizada como era la andina. Eso explica que, una vez consumado el proceso de la Independencia y proclamada la supresión de las ordenes religiosas en el Perú, las comunidades protagonizaran episodios como el que tuvo lugar en 1868 en el valle de Moquegua donde los indios de varias comunidades se confabularon para

“amotinar a toda la indiada...abrieron la iglesia y repicaron las campanas y se armaron de palos...y han ordenado que no se abra la iglesia, que no haya doctrina y han prohibido absolutamente que nadie baje a rezar”¹⁹.

Estas actitudes colectivas de rechazo sirvieron, al igual que las actitudes de reclamación de derechos que hemos visto producirse a lo largo de toda

-
18. De esta situación no era ajena la Iglesia, prueba de ello es que en 1613 se reunió en Lima un Sínodo con objeto de “reprimir los abusos y de subsanar los defectos de los doctrineros” (Sínodos 1987: XLVIII). Toda esta problemática se recoge en un estudio pormenorizado sobre los efectos de la evangelización en el sur andino, véase: Cañedo-Argüelles (1994b).
 19. *Revuelta protagonizada por las doctrinas del valle de Moquegua bajo el liderazgo de Pedro Mamani y Mariano Esquia*, 10 de Marzo de 1868; AAA, exp. penales, Ichuña, leg. 1.

la etapa colonial, para aglutinar a las comunidades en torno a lo que era percibido por ellas como una amenaza a su dignidad y a su cultura. En este sentido, el rechazo a los doctrineros y a la religión que representaban contribuyó a fraguar los sentimientos colectivos, y a fomentar el espíritu de cooperación para el logro de un interés común, en este caso el de “rechazar” una imposición no deseada. Estas motivaciones y las conductas subsiguientes llevaron, en definitiva, aparejado el fortalecimiento del ethos comunitario y de la propia identidad frente a los cristianos.

El colonialismo económico ejercido por los españoles fue de facto (aunque no de iure) mantenido por el liberalismo republicano del XIX y explica que las comunidades indígenas quedaran con el tiempo relegadas a los espacios agrícolas peor dotados de las vertientes andinas del centro y sur del Perú (entre los 2.000 y 4.500 metros de altura). De los 15 millones de hectáreas que actualmente ocupan, el 90% son pastizales, mientras que el 10% restante está formado por terreno cultivable de muy bajo rendimiento agrícola. La virtual política de re-comunitarización arbitrada por el Estado a mediados del siglo XX contribuyó a alterar la producción de las comunidades induciéndolas (mediante el control de las fuentes crediticias) a cultivar las especies más demandadas por el mercado, sobre todo aquellas destinadas a la exportación como son el azúcar, el algodón o el arroz que eran las más favorecidas por la concesión de créditos²⁰. Pero la mayor competitividad de las empresas capitalistas, más próximas a las arterias comerciales y dotadas de tierras más fértiles y más tecnificadas, hizo inviable este cambio impidiendo la articulación de las comunidades campesinas en la economía nacional y en el comercio a gran escala²¹. Era imposible que con tierras difíciles de cultivar y de regar y sin vías de comunicación que las aproximaran a los mercados, las comunidades campesinas pudieran articularse en la dinámica económica nacional; Así que las expectativas que el Estado les indujo a abrigar tras el largo camino hacia su reconocimiento jurídico, resultó una vez más papel mojado

20. La distribución del crédito después de la Reforma Agraria ha mantenido las diferencias regionales preexistentes. En 1978 cinco departamentos dedicados a la industria azucarera, algodónera y arrocería de la costa central y norte recibieron el 55'22% de los préstamos. Otros cinco de la sierra dedicados a la moderna producción pecuaria recibieron el 30'03%; las regiones selvática y serrana deprimidas el 10'25% mientras que la llamada “mancha india” (área de comunidades) recibió tan sólo el 4'50%. (Matos y Mejía 1980: 288).

21. Las empresas capitalistas han logrado alcanzar, respecto a las comunidades campesinas rentas diferenciales muy ventajosas gracias, no sólo a la tecnología y a la mejor calidad de la tierra, sino a su privilegiada ubicación con respecto a los mercados y a las principales arterias de comunicación.

y las comunidades optaron por constreñirse a los cultivos de panllevar destinados al autoconsumo y al abastecimiento de un modesto mercado local dentro del marco de la estructura agraria tradicional. Esta histórica y secular contradicción que supone el incumplimiento de lo pactado es lo que ha hecho que en las comunidades andinas el conflicto y la dialéctica se haya planteado no tanto entre los núcleos familiares y la comunidad misma, sino entre la comunidad y el mundo exterior²².

Por otra parte, los esfuerzos colectivos que las comunidades andinas han desplegado en la segunda mitad del siglo XX para la adquisición de su reconocimiento oficial, indican que la tierra (como bien comunitario) no es sino un elemento recuperado en las últimas décadas por el Estado como condición para que la comunidad exista jurídicamente. Sin embargo la comunidad existía también antes cuando el Estado republicano desestimó el valor de la propiedad comunal y las tierras indígenas se privatizaron por completo. Estas consideraciones nos permitirán en adelante separar el concepto “comunidad” de la tierra o de cualquier otro elemento de su estructura económica o social, quedando así el discurso de la comunidad libre de los avatares históricos que han cambiado la fisonomía de esta institución afectando de forma directa a los recursos y a los intereses económicos. En definitiva, lo que da a la comunidad su razón de ser es cualquier elemento cuya demanda o defensa genere actitudes de protesta cultural, expresadas bajo la forma de reivindicación y de solidaridad, operando como aglutinador de una conciencia colectiva y dando impulso a la construcción de la identidad comunitaria.

ABREVIATURAS

AAA	Archivo Arzobispal de Arequipa
ADM	Archivo Departamental de Moquegua

22. Esta propuesta de dialéctica entre la comunidad y el mundo exterior la tienen actualmente en cuenta algunos autores como Plaza y Francke (1981) o Mishkin (1946), aunque siguen todos ellos aceptando el protagonismo de la tierra como principal elemento de interés común y eje vertebrador de las relaciones de cooperación.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard M.
1962 "The Community in Latin America: a changing myth", *The Centennial Review*, VI, 3 (409-434).
- ARGUEDAS, José María
1968 *Las Comunidades de España y del Perú*, Lima.
- BARRIGA, Víctor
1952 *Relaciones de la visita realizada por el Gobernador-Intendente Antonio Alvarez y Jiménez a Arequipa*, Arequipa.
- BASADRE, Jorge
1962 *Historia de la República del Perú*, Lima.
1971 *Introducción a las bases documentales para la historia de la república del Perú, con algunas reflexiones*, Lima, 2 vols.
- BURGA, Manuel
1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa
1992 "Proceso de transculturación en el valle de Moquegua. Un desafío a los ecosistemas de enclave", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 105 (99-106), Lima.
1994a "Cacicazgo y poder en el valle de Moquegua (siglos XVII y XVIII)", *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa*, 1 (17-31), Arequipa.
1994b "El poder religioso como cauce y obstáculo en la transculturación andina. La integración alterada", en *Memoria, creación e historia. Actas del IV Encuentro sobre América Latina Ayer y Hoy (179-192)*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
1995 "Las reducciones coloniales en el sur andino. Estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente", *Revista Complutense de Historia de América*, 21 (113-130), Madrid.
- COSTA, Joaquín
1915 *Colectivismo agrario en España*, Madrid.
- DIAS, Jorge
1953 *Río de Honor. Comunitarismo agro-pastoril*, Oporto.

- DIAZ REMENTERÍA, Carlos
1977 *El cacique en el virreinato peruano*, Sevilla.
- ESPINOZA, G., y C. Malpica
1969 *El problema de la tierra: presencia y proyección de los Siete Ensayos*, Lima.
- FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo
1882 *Memorias de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid.
- LECEA Y GARCÍA, Carlos de
1898 *La comunidad y tierra de Segovia*, Segovia.
- LEGISLACION
s.f. *Legislación de Reforma Agraria. Estatuto Especial de Comunidades Campesinas* (Texto único concordado de la Ley de Reforma Agraria), Decreto N° 37-70-AG, Título I, Editorial Inkari, Lima.
- MATOS, José y José Manuel Mejía
1980 *Reforma Agraria. Logros y contradicciones*, Lima.
- MISHKIN, Bernard
1946 "The Contemporary Quechua", en *Handbook of South American Indians* (II: 411-470), Julian H. Steward, editor, Washington D.C.
- MOSSBRUCKER, Harald
1987 *La economía campesina y el concepto "comunidad". Un enfoque crítico*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- PLAZA, Orlando y Marfil Franke
1981 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, Desco, Lima.
- RECOPIACION
[1681] 1973 *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid
- SINODOS
1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, CSIC, Madrid-Salamanca.