

Publicado: 2005



Ramón Pajuelo:

"Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en Carlos Iván Degregori (ed.), **No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.**

Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2000.

Por: Juan Javier Rivera Andía

Este artículo hace un balance de los estudios antropológicos sobre comunidades indígenas o campesinas en Ecuador, Bolivia y Perú. Pajuelo reconoce que la dificultad de esta tarea estriba en la abundancia de la bibliografía, en la falta de acuerdo, hasta el día de hoy, sobre lo que es una comunidad y sobre cuáles son sus tipos, y, finalmente, en que un balance de los estudios de comunidades se confunde con un balance de la antropología misma en estas regiones (Esfuerzos anteriores como este han sido realizados por Henry Dobyns (1970), Juan Ossio (1983), César Fonseca (1985), Mossbrucker (1991), Jaime Urrutia (1992), Heraclio Bonilla (1996) y Alejandro Diez (1997)).

Pajuelo sitúa los primeros estudios de comunidades entre 1900 y 1930. en estos años encontramos a juristas preocupados por el estatuto legal del régimen de propiedad de las comunidades, y a economistas e ingenieros interesados en el progreso de la agricultura. Entre los autores de esta primera etapa, que buscaban describir e interpretar a los indios de las comunidades, encontramos a Francisco Tudela y Varela (1905, *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*), para quien las comunidades indígenas -donde imperaba el socialismo- debían ser disueltas para "transformar la población de la sierra del Perú en factor activo y consciente" (p. 31); a Manuel Vicente Villarán (1907), preocupado por los problemas jurídicos del status legal de las comunidades indígenas, cuyas "tradicionales costumbres comunistas" (p. 129) y "decantada semibarbarie e ignorancia" (p. 64), estaban asociados a un régimen de propiedad derivado del imperio de los incas que era incompatible con una "vida civilizada y progresiva" (p. 58); a Juan Bautista Saavedra (1913, *El ayllu*), para quien los linajes indígenas se fundaban en el parentesco consanguíneo y en el disfrute colectivo de la tierra. Con todo, el autor más importante de esta época es Hildebrando Castro Pozo (1924). Como es sabido, Castro Pozo hace "la primera descripción etnográfica de una comunidad" (p. 131) del siglo XX. Pajuelo nos dice, sin ninguna crítica posterior, que "*Nuestra comunidad indígena*, hermoso y extenso libro... es el resultado del primer trabajo de campo realizado en el Perú antes de la existencia de la antropología profesional" (p. 131).

La segunda etapa es la llamada "Edad de oro" de los estudios de comunidades (1940-1960). Este período es iniciado por dos antropólogos extranjeros que realizan trabajos de campo en los Andes: Mishkin (en el área quechua) y Tschopik (en el área aimara). Los resultados de las investigaciones de Bernard Mishkin en Quispicanchis, Cusco, entre 1938-1942, aparecen en *Los quechuas contemporáneos* (1946), publicado en el "Libro de bolsillo de los indios sudamericanos". Allí toma la comunidad como un conjunto de familias extensas unidas por el parentesco y la reciprocidad, y susceptibles a las presiones económicas externas. De modo paralelo, aparece *Los quechuas en el mundo colonial* (1946) de George Kubler, donde intenta analizar los "componentes quechuas" en una "cultura colonial". Un hito importante sucede en 1948, cuando comienza la primera investigación del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, realizada en la comunidad de Tupe (Yauyos, Lima) por Matos Mar (1949) y R. Ávalos (1952). Para Pajuelo se trata de la primera vez que los antropólogos peruanos descubren un "otro". Por la misma época, el Instituto Francés de Estudios Andinos, con personajes como Vellard y Borricaud, investigan comunidades y haciendas en los Andes. Este último, a fines de la década de 1960, rompe con "la imagen propagada por la antropología culturalista y el indigenismo" (p. 148). Mientras que Matos y Ávalos estudiarán el régimen de propiedad de la tierra (punto de partida usual de cualquier investigación de la época) en las islas lacustres del altiplano peruano.

Aunque Pajuelo no lo destaca de modo muy explícito, nos encontramos en un período marcado por el poder de José Matos Mar, a quien la antropología en el Perú debe aun hoy muchas de sus tendencias actuales. Un ejemplo de ello es el proyecto de estudios de Huarochirí y Yauyos que él dirige. Surgen así los primeros intentos de estudios de área y trabajos como los de Julio Cotler (1959). Al respecto, Pajuelo nos dice que Cotler "presenta las conclusiones más interesantes" (p. 136), pero no hace ninguna crítica a uno de los prejuicios de Cotler que subsistirán durante muchos años: en el pasado, toda la tierra de las comunidades indígenas no podía haber sido sino de propiedad comunal (Cf. Ortiz Rescaniere: "Unas imágenes del tiempo". En: *Anthropologica* 13. Año 13. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Pags. 141-166. 1995). Aunque Pajuelo menciona investigaciones poco conocidas (como las del valle de Lurín y el pueblo de Pachacámac), del famoso "proyecto Vicos", sólo menciona una pequeña etnografía ("Carcas, la comunidad olvidada", de Castillo, Egoavil y Revilla, 1965). Además de desequilibrios como éste, Pajuelo se detiene a criticar una de las publicaciones de la época: la única colección de artículos compilada por José María Arguedas (*Estudios sobre la cultura actual del Perú*, 1964). Según Pajuelo, este libro aparecen rezagado, pues buscaría "el 'mito' de la comunidad tradicional, estudiada como herencia de un pasado todavía presente que, a ojos de los antropólogos, aparecía como inmutable" (p. 139). Esto contrasta con el hecho de que el texto de Arguedas incluido en esa compilación hable precisamente del cambio cultural, con que solo cuatro años después, en 1968, según el mismo Pajuelo, Arguedas "enterró la vieja imagen que presentaba a las comunidades como reductos precolombinos supervivientes a la Colonia y República" (p. 149); y, finalmente, con que la expedición al "último ayllu Inka", también mencionada en el artículo, organizada en 1957 por algunos estudiosos cuzqueños (bajo la influencia de la corriente "Cultura y Personalidad") hubiese podido prestarse mejor a una crítica de este tipo.

Entre 1960 y 1980, con la crisis del culturalismo norteamericano y la influencia del estructuralismo, del marxismo y de la teoría de la dependencia, se afianzan los estudios de áreas que incluían haciendas y comunidades, y se enfatizan los cambios más que en las permanencias. Este período, que Pajuelo llama la "gran transformación", se inicia con el *Proyecto de Estudios de Cambios en Pueblos Peruanos* (1964), dirigido, una vez más, por José Matos Mar. Las investigaciones de este proyecto, a juicio de Pajuelo, "significaron una verdadera renovación de la antropología" (p. 146). Entre todas las áreas estudiadas por este enorme proyecto, es, por supuesto, aquella dirigida directamente por Matos y llevada a cabo por los antropólogos más relevantes del presente la que más elogios recibe de Pajuelo. "El proyecto alcanzó sus mejores resultados en el valle del Chancay, que se convierte a lo largo de la década, como antes en el caso de Vicos, en un importante laboratorio de investigación y enseñanza" (p. 143-144). Del libro más glamoroso de este proyecto, *Estructuras tradicionales y economía de mercado*, tesis codefendida en 1967 por Fuenzalida, Valiente y Villarán y publicada el mismo año por ellos y Golte, Ramón Pajuelo afirma que es "una investigación sumamente novedosa", pues "El gran descubrimiento fue que en Huayopampa la mercantilización no había desintegrado la los rasgos comunitarios" (p. 145). De otro trabajo, escrito por Carlos Iván Degregori y Golte, *Dependencia y desintegración estructural*, Pajuelo declara que es una "investigación importante... [donde,] mediante la revisión cronológica de las diferentes modalidades de dependencia se estudia el proceso histórico de la comunidad, resaltando su 'matriz colonial' y su proceso de diferenciación interna" (p. 145-146). Pajuelo confiesa, sin embargo, que Golte y Degregori "asumieron con demasiada rigidez la perspectiva de la teoría de la dependencia" (p. 145). La visión de Pajuelo respecto a este importante proyecto de Matos y Whyte en el valle de Chancay nos parece excesivamente condescendiente, por razones que hemos desarrollado en otra parte (Cf. Rivera Andía: "Apuntes para una historia de la antropología en el Perú: los documentos de Alejandro Vivanco y una bibliografía de estudios etnológicos en el valle del Chancay". En *Anthropologica* 19. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001. Y Rivera Andía: *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2003).

En la década de 1970 se desarrollan el marxismo y la teoría de la dependencia. Por tanto, la diferenciación social y económica dentro de las comunidades, los modos de producción, y la formación de clases sociales en el campo serán las nuevas obsesiones de unos científicos sociales que rechazan tanto el "culturalismo" y el funcionalismo, como el "populismo" de autores como Castro Pozo. Uno de los antropólogos más ejemplares de estos tiempos es Rodrigo Montoya, alumno de Maurice Godelier y autor de *Producción parcelaria y universo ideológico* (1980). Un autor más creativo puede encontrarse en César Fonseca, que intentó una articulación entre el estudio de las comunidades y la etnohistoria andina, buscando la continuidad del ideal del uso vertical de un máximo de pisos ecológicos planteado por John

Murra.

A partir de 1980 surge una mayor diversificación temática, y un tratamiento de aspectos específicos de las comunidades campesinas en vez de la comunidad como un todo. Autores como Golte (1980 y 1986) se preocupan por definir "el sentido y la organización propia de la agricultura andina", y en mostrar que "la organización económica de las comunidades opera articulando las esferas de subsistencia e intercambio mercantil" (p. 157). Otros, como De la Cadena y Mayer, siguen esta línea agregando el estudio de la diferenciación y de los conflictos. Comienza a profundizarse en el estudio de los aspectos económicos (Caballero, Figueroa, González de Olarte, Plaza y Francke, Salvador, Morlon) e históricos (Flores Galindo, Bonilla) de las comunidades campesinas. En este contexto, las comunidades a veces son vistas como receptores de tecnologías foráneas, y otras como una base de políticas agrarias alternativas.

Resumiendo, podríamos afirmar que la primera visión de la comunidad indígena, de principios del siglo XX, la entiende como la subsistencia de un pasado inmemorial. Se la observa a través de una ideología (el comunismo) y se la asocia a varios prejuicios: embrutecimiento, ociosidad, barbarie, hombre sumido en la naturaleza. A esta visión, expresada por juristas, economistas e ingenieros peruanos, le sigue otra, expresada por norteamericanos, en la que se toman en cuenta las presiones económicas exteriores. Las primeras generaciones de antropólogos peruanos profesionales ven a las comunidades como una institución en proceso de cambio, un cambio que afecta sobre todo a la propiedad, la familia y la organización comunal. El marxismo buscó expresar este cambio a través de la diferenciación socioeconómica dentro de las comunidades y de una especie de formación de clases sociales. Por otro lado, la etnohistoria enfatiza, con base documental, ciertas permanencias de formas de dominio ecológico en las comunidades campesinas. Muy cerca, los ecologistas estudian la organización productiva y su relación con el medio ecológico.

Este artículo, como el resto del libro, tiene una bibliografía desordenada e incompleta: simplemente no se encuentran en ella todos los textos citados por los autores. Más allá de esta cuestión, el artículo rescata y contextualiza algunos textos casi olvidados de principios del siglo XX que pueden ayudar a conocer mejor los paradigmas que animaron la antropología en el Perú. Esta es su virtud más destacable. Sin embargo, nos parece que Pajuelo tiene una actitud complaciente y parcial hacia los grandes proyectos realizados por una generación crucial en el desarrollo de la antropología en el Perú (en la que participó, precisamente, el editor de Pajuelo, Carlos Iván Degregori). Muchos estudios importantes de las últimas décadas, realizados desde escuelas ajenas a la Universidad Mayor de San Marcos, se encuentran inexplicablemente ausentes de este balance. Esto podría tener que ver con la tendencia misma del autor, que parece inclinado a continuar con la vieja tendencia al economicismo y al estudio de las instituciones más variables dentro de las comunidades campesinas: "en la actualidad el debate se enmarca en los procesos de liberalización del mercado y la presencia gravitante de la economía de mercado" (p. 167). Es ilustrativo leer su propuesta, al final del artículo, de la descripción de ciertos cambios en las comunidades campesinas: "la afirmación de la pequeña propiedad, la pequeña producción, la urbanización de los espacios rurales, la crisis del populismo redistributivo y la afirmación del mercado como el escenario central de reproducción de los pequeños productores" (p. 166), la liberalización del mercado de tierras, la "socialización política", y los "estudios regionales". El tema de la cultura, en cambio, aparece subordinado a la organización social: "¿Qué nuevas estrategias culturales viene planteando el campesinado para seguir reproduciendo el "efecto comunidad" en los Andes?" (p. 166). Otro viejo error parece disimulado en el artículo de Pajuelo: la pretensión de entender el cambio social sin conocer lo permanente. Así, nos dice que "la antropología aún no asume el reto de entender que los recientes procesos de cambio, tanto en lo material como en lo simbólico vienen modificando las anteriores formas de socialización" (p. 167). Nosotros recordamos que, a veces, más que los hechos, son las teorías de moda las que han condicionado no solo las visiones que los antropólogos han tenido de las comunidades campesinas, sino también los balances que se hacen al respecto.