

PAJUELO TEVES Ramón, *Trayectorias comunales. Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino*

Pablo F. Sendón

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/18723>

DOI: 10.4000/jsa.18723

ISSN: 1957-7842

**Editor**

Société des américanistes

**Edición impresa**

Fecha de publicación: 15 diciembre 2020

Paginación: 277-288

ISSN: 0037-9174

**Referencia electrónica**

Pablo F. Sendón, «PAJUELO TEVES Ramón, *Trayectorias comunales. Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino*», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 106-2 | 2020, Publicado el 30 diciembre 2020, consultado el 13 marzo 2021. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/18723> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.18723>

---

Este documento fue generado automáticamente el 13 marzo 2021.

© Société des Américanistes

---

# PAJUELO TEVES Ramón, *Trayectorias comunales. Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino*

Pablo F. Sendón

---

## REFERENCIA

PAJUELO TEVES Ramón, *Trayectorias comunales. Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino*, Grupo Propuesta Ciudadana, Lima, 2019, 168 p., bibliogr., ilustraciones (en negro y colores), mapas, gráficos.

- 1 Si bien en lo que va del presente siglo el interés académico –y también político– por las comunidades campesinas peruanas experimentó un serio retroceso comparado con el siglo precedente, en los últimos años se han publicado dos libros de antropología en los que las comunidades han sido objeto de reflexión por constituir las unidades sociales más numerosas y representativas de las poblaciones rurales andinas (Ferreira e Isbell 2016; Ossio Acuña 2018). Este volumen parte de esa premisa común pero, a diferencia de sus predecesores, en los que las comunidades son evocaciones de pretéritas investigaciones etnográficas lejanas en el tiempo, se concentra en comunidades actuales; o, más precisamente, en las vicisitudes y derroteros contemporáneos que han experimentado estas comunidades desde la peculiar perspectiva que ofrece el oficio del consultor: la realización de una encuesta etnográfica acotada (en este caso de un mes duración bajo la responsabilidad de investigadores asistentes) y la posterior redacción de un informe técnico. En el Perú muchos académicos –e intelectuales en general– suelen comprometerse con este tipo de iniciativas auspiciadas por organismos de cooperación internacional (en este caso la Fundación Ford), que redundan en un sinnúmero de publicaciones de carácter

heterogéneo, dado que los estrictos plazos pautados en los contratos no necesariamente contemplan los tiempos que supone la investigación académica. Sin embargo, algunas veces este fatídico destino se ve conjurado debido a las cualidades personales –inteligencia, erudición e incluso sensibilidad– del responsable de los informes finales. Y esto es precisamente lo que sucede con el autor que nos toca comentar, quien supo sortear el tramo cualitativo que separa un informe de consultoría de un libro de antropología –sin insinuar con esto que el segundo de estos géneros sea garantía de una calidad superior con respecto al primero, sobre todo atendiendo a la calidad de las publicaciones recientes sobre la materia en el ámbito local–.

- 2 El libro se concentra en los cambios y en las transformaciones recientes experimentadas por las comunidades campesinas, también denominadas “indígenas” (p. 15 y *passim*) y, muy residualmente, en sus continuidades, asociadas con el concepto algo vago de “comunalidad” (p. 18 y *passim*)–, pertenecientes al “ámbito de influencia indirecta” del llamado “corredor minero del sur andino” (p. 64-65), más o menos coincidente con porciones territoriales de los departamentos de Apurímac, Cuzco, Arequipa e incluso el norte de Puno y asimismo con una porción de Madre de Dios, donde la actividad minera en pequeña y gran escala detenta un rol protagónico.
- 3 El trabajo se ha realizado mediante dos escalas de análisis. En primer lugar, a través de una introducción general al problema de las comunidades peruanas desde la doble perspectiva que ofrecen, por un lado, los cambiantes puntos de vista de las ciencias sociales sobre la materia y, por el otro, las no menos consensuadas ni cambiantes políticas públicas que desde la segunda década del siglo pasado diseña el Estado para organizar la inclusión de estas unidades sociales en el ámbito del territorio nacional. En segundo lugar, mediante el estudio específico de tres comunidades –Chacamachay (Mara, Cotabambas, Apurímac), Pampachiri (Pitumarca, Canchis, Cuzco) y San Juan (Pomacanchi, Acomayo, Cuzco)– a propósito de sus respectivas incursiones en la minería, en el turismo y en la actividad agropecuaria orientada al mercado, a los que se suma el caso del desarrollo territorial del eje minero y turístico conformado entre los distritos de Ocongate y Ccarhuayo (Quispicanchi, Cuzco). Estos constituyen, entonces, los fundamentos y escenarios sobre los que se erige la hipótesis general que anima la obra: “las comunidades vienen procesando fuertes cambios recientes en los diversos ámbitos de su realidad cotidiana, cambios a los cuales se adecuarían mediante formas de comunalidad –expresadas fundamentalmente en la autoridad comunal– que brindan sustento a distintos estilos de desarrollo reciente en sus territorios” (p. 20).
- 4 El libro comienza con una afirmación precisa y certera cuyo carácter se desdibuja a medida que avanza en la argumentación: “la primacía de la institución comunal fue un resultado inesperado de la propia Reforma Agraria [de 1969]” (p. 14); o, en otros términos, el resultado de mayor envergadura de la reforma agraria fue posicionar a la “comunidad campesina” como la “principal forma de organización, productiva e institucional” (p. 14), y como “el principal actor institucional” (p. 14) de la población rural en el Perú. Aunque sería más preciso adjudicar la responsabilidad de este resultado a las políticas estatales de la segunda década del siglo pasado y a la legislación correspondiente (dado que en 1920 se crea en el Perú la figura constitucional y jurídica de la “comunidad indígena”, que recién con la reforma pasará a designarse “campesina”), e incluso aunque sea cierto que la cartografía de las comunidades actuales esté más cerca de lo acontecido durante la época de la reforma agraria, lo importante aquí es insistir en que, en efecto, desde entonces la “comunidad” se ha

convertido en la institución jurídica y administrativa más representativa de la población rural, campesina e indígena. Si esta fuera exactamente la premisa sobre la que se erigiera la obra, no habría nada que objetar y sí mucho que elogiar al autor por haber traído a la palestra un problema tan fundamental como delicado en lo que atañe al estudio de las comunidades en el Perú y que no obstante ha sido ignorado en el mejor de los casos, o en el peor sencillamente pasado por alto: la “comunidad campesina” hoy, o “indígena” hace un siglo, es una institución jurídica y administrativa creada por el Estado con el fin de regular las formas de acceso y usufructo de porciones específicas del territorio nacional por parte de la población indígena, campesina y rural en general. El autor, sin embargo, da un paso más adelante al sostener que los aspectos “jurídicos” de las comunidades coexisten con otros, “socioculturales” (p. 15) o “sociopolíticos” (p. 19), que hacen de ellas “formas sociopolíticas de administración de territorios comunes” o “agrupaciones de familias reunidas en un territorio colectivo, que comparten una forma de vida en común, así como una autoridad colectiva propia”. En este sentido, continúa, “no existe comunidad (de cualquier tipo) sin una forma específica de comunalidad; es decir, de una lógica de la organización social, así como del gobierno colectivo de la convivencia territorial” (p. 19). Presentada como una “idea” inicialmente elaborada por “intelectuales indígenas”, la noción de “comunalidad” así entendida “expresa la lógica del tejido social y el modo de vida organizado en términos comunitarios” y, a través de ella, “los indígenas expresan su voluntad de ser parte de la comunidad” (p. 19). Es por ello que si bien las comunidades campesinas en el Perú, y más específicamente aquellas pertenecientes al ámbito de estudio contemplado en el libro, pudieron haber experimentado “trayectorias” diversas y disímiles a lo largo de los últimos treinta años, la “condición sociocultural” que específicamente las definiría como tales vuelve a reunir las en un segundo denominador común, la “comunalidad”, entendida en términos de “lógicas indígenas” o, más sencillamente, de una “condición sociocultural indígena” (p. 21).

- 5 Planteado en estos términos, el primero de los problemas con que tropieza la obra –que en rigor no es sino una de las caras de un único problema– es el de asignar a la institución “comunidad” una dimensión social, cultural o sociocultural que no es la suya propia. Hemos insistido en ello en más de una ocasión y al parecer es preciso volver a hacerlo, y hacerlo con firmeza: no por adjudicarnos el mérito de identificar un error conceptual –no exento de implicancias teóricas y prácticas– sino más bien por sabernos deudores de una idea rectora en lo que respecta a las mencionadas comunidades que parece ser objeto de amnesia crónica: nos referimos a la imperiosa necesidad de distinguir, en el plano analítico, diferentes planos de la realidad social que muy bien pueden coexistir, y de hecho lo hacen. Confundirlos es sinónimo de olvidar, o de ignorar, que en el Perú una “comunidad” es una institución específica que existe en el interior de un pueblo con funciones específicas, y que la “comunidad”, institución o persona jurídica fundada por ley, no debe confundirse con una “forma” o “principio de organización” derivado de la tradición andina, puesto que la discusión acerca de “lo andino” excede largamente el dominio de la “comunidad”. Esto no significa, repetimos, que comunidades, formas de organización social y patrones culturales no puedan coexistir en un mismo pueblo; pero sí significa olvidar –o desconocer– que la organización en la que se compromete el campesino andino para reproducir su fuerza de trabajo y su sistema social trasciende las fronteras territoriales adjudicadas legalmente a las comunidades. Esta idea rectora es de suma importancia ya que nos recuerda que en el Perú la “comunidad” es una *creación*, como decíamos anteriormente,

y no un *reconocimiento*, como gusta pensar el autor (p. 30 y *passim*) a tono con una opinión generalizada, mas no por ello menos cuestionable. Es decir que la “comunidad indígena”, y luego “campesina”, no involucró el reconocimiento de formas indígenas de organización social, concepciones simbólicas, prácticas y calendarios rituales, ni formas de acceso y usufructo de los territorios agrícolas y pastoriles asociados a unas y a otros. Lo que sí hizo fue ignorar e incluso negar un inmenso y profundo magma social y cultural a través de una estructura administrativa común, a fin de regular de manera uniforme el vínculo hombre-tierra en las diferentes regiones rurales del país. Desde la década de 1920, entonces, se empieza a generalizar una situación parecida a aquella enunciada en el viejo chiste: el Estado hace como si reconociera a los indios, más tarde devenidos campesinos, y los indios, más tarde campesinos y también organizados en comunidades, hacen como si fueran reconocidos. Y tras el telón de este diálogo de sordos sucedieron y suceden un sinnúmero de cosas.

- 6 El autor tiene todo el derecho de estar en desacuerdo con esta línea de análisis e incluso de restituir la dimensión sociocultural al ámbito de la propia institución comunitaria a través del concepto de “comunalidad”. Sin embargo, tal y como fue definido –“la comunalidad expresa el modo de vida organizado en términos comunitarios”–, hay que decir que el concepto roza lo tautológico, y el predicado de que “a través de ella los indígenas expresan su voluntad de ser parte de la comunidad” es más una afirmación cercana a una suerte de racionalidad instrumental con arreglo a fines que a una sociabilidad con arreglo a valores; o, en otros términos, la “comunalidad” pareciera tender hacia un fin político más que hacia un valor social o cultural. Lo cual, naturalmente, resta fuerza al argumento de que detrás de la idea de “comunalidad” subyace una “condición sociocultural indígena” –a menos que se atribuya un carácter peculiar a la racionalidad política de dicha condición, cuestión sobre la que ya han comenzado a pronunciarse especialistas a propósito de la identificación de presupuestos ontológicos que exceden el ámbito de esta discusión. Pero, por sobre todas las cosas, el postulado de que “no existe comunidad sin alguna forma de comunalidad” –bajo el supuesto de que la “comunalidad” es el aspecto o “condición sociocultural indígena” de la comunidad– involucra que el *locus* de reproducción de esta “condición indígena” es la misma comunidad, y esta conclusión curiosamente coincide con la tesis principal del último libro de un autor que, en más de un aspecto, se encuentra en las antípodas del que estamos comentando: en el Perú contemporáneo las comunidades campesinas serían “las unidades sociales más representativas y numerosas de las poblaciones indígenas andinas [que] tienen la virtud de actuar como fuentes recreadoras de su cohesión social y sus tradiciones culturales” (Ossio Acuña 2018, p. 103).
- 7 La introducción de conjunto al problema de las trayectorias comunales en el sur peruano se inicia con un estado del arte inaugurado, a su vez, por una afirmación desconcertante: que Heinrich Cunow fue el fundador de la investigación moderna sobre las comunidades del Perú (p. 27). Los escritos de Cunow dedicados al Perú pertenecen a la última década del siglo XIX, y anteceden en más de dos décadas a la creación de las primeras comunidades indígenas. Si bien hablan de “comunidades”, lo cierto es que están dedicados a las “comunidades gentilicias”, “comunidades de gentes” o *gens* de los incas. En este sentido, afirmar que Cunow fue el fundador del estudio moderno de las comunidades es lo mismo que sostener que Lewis Henry Morgan –cuya obra Cunow replica en el caso incaico– fue el fundador del estudio moderno sobre el “*ayllu*” andino. Aunque tal vez esta segunda afirmación sea más cercana a los hechos que la primera, la

sentencia en todo caso debería ser reformulada de la siguiente manera: Cunow fue en todo caso fundador de la investigación moderna de la antigua organización social del Perú y de los Andes en general. Pero lo digno de destacar aquí es que este último desacuerdo no es sino otra cara del problema general identificado anteriormente: si la dimensión sociocultural indígena de buena parte de las formas persistentes de organización social entre los pobladores del sur peruano es extrapolable a una institución republicana tal como la comunidad, no debería ser objeto de sorpresa la atribución de un papel fundacional en el estudio de la segunda a quien en rigor dedicó su esfuerzo al análisis de las primeras. Consecuentemente, y por enésima vez –ya que esto es moneda corriente en los balances sobre la materia–, nos topamos con que todo estudioso interesado en el mundo rural, indígena y andino también lo está en la comunidad, y que a todos ellos se los agrupa en una misma línea expositiva que va desde los antiguos cronistas y viajeros virreinales hasta los “nuevos estudios rurales” surgidos al calor del aparente papel protagónico que las comunidades han adquirido a consecuencia del avance acelerado de la economía de mercado (p. 34) –pasando por un sinnúmero acelerado de “ismos”–. Estas observaciones que podrían considerarse un “preciosismo” antropológico sin mayor interés fuera del ámbito de la disciplina están relacionadas con la manera en que el autor aborda el problema de la designación y el registro de las comunidades contemporáneas.

- 8 Más allá de su variabilidad interna, la mayoría de las comunidades en el Perú son clasificadas como “campesinas” y “nativas” para los casos de la costa-sierra y la selva, respectivamente, y desde hace un tiempo a esta parte se creó una nueva tipología, “ribereña”, para aquellas otras localizadas en los márgenes de los ríos amazónicos. Existen dos bases de datos sobre comunidades en el Perú: la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, elaborada en 2011 por el Viceministerio de Interculturalidad como resultado de la aprobación de la Ley de Consulta Previa, y una segunda elaborada por el Instituto del Bien Común. Debido a que la primera de ellas se “limita a las comunidades consideradas indígenas” y la segunda “se aboca al conjunto de las comunidades campesinas y nativas, sin preguntarse por su condición de indigenidad” (p. 43), el autor elaboró un registro propio a partir del contraste entre ambas que arroja un total de 10 000 comunidades, constituyéndose así en el 40% de la población rural del país. La primera de estas bases ([bdpi.cultura.gob.pe](http://bdpi.cultura.gob.pe)) está dedicada a los “pueblos indígenas y originarios” y, como reza su instructivo, “además, contiene información de las comunidades campesinas y nativas, así como de otras localidades cuyos miembros pertenecen a pueblos indígenas u originarios” (énfasis nuestro). De acuerdo con esta base, los pueblos indígenas y originarios ascienden a 55 (51 pertenecientes a la Amazonia y 4 a los Andes), mientras que las localidades, incluidas las comunidades, ascienden a 8984: mil menos que las identificadas por el autor. Esto es importante ya que, cuando se realiza una búsqueda en esta base, se realiza por “localidades” y la información que se despliega es la siguiente: nombre de la localidad, tipo de localidad, ámbito del pueblo indígena u originario, pueblo indígena u originario, departamento, provincia, distrito e información adicional. Así, por ejemplo, mientras que Collasuyu es una “localidad” del tipo “comunidad campesina” localizada en el ámbito del “pueblo indígena u originario” “Andino”, cuyo pueblo indígena u originario es el “Quechuas” [sic], Najem es una localidad “sin tipo identificado” localizada en el ámbito del “pueblo indígena u originario” “Amazónico”, cuyo “pueblo indígena u originario” es el “Awajún”. Es decir que la “comunidad” aparece como sinónimo de “localidad” y el carácter “indígena u originario” no se predica de ella sino de las propias poblaciones

que la habitan. En otras palabras, lo “indígena” es un atributo de la población y no de la localidad en que reside, sea esta una “comunidad” o no. Siendo así, a partir del análisis de su propia base de datos el autor no vacila en concluir que “la mayoría de las comunidades existentes en el país pueden ser catalogadas como indígenas” (p. 47), atendiendo “justamente al criterio de su pertinencia a pueblos indígenas”. A lo que agrega: “cabe remarcar al respeto que la [Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios] incluye este criterio para la gran mayoría de las comunidades indígenas identificadas como tales” (p. 49). Dejando de lado el problema espinoso de si las propias comunidades campesinas o nativas se consideran ellas mismas indígenas, en la base de datos no se identifica ninguna “comunidad indígena” pero sí a la población indígena que reside en comunidades, campesinas, nativas o sin tipo designado. De este modo, atribuir a esta base de datos este tipo de identificación es, por lo menos, llevar agua hacia el propio molino. Ahora bien, si seguimos el razonamiento del autor, la característica definitoria de una comunidad indígena es su pertenencia a pueblos indígenas. Pero esto a su vez trae aparejado dos problemas. En primer lugar, la mayoría de los (55) pueblos indígenas están menos organizados en comunidades que la minoría. En palabras de nuestro autor: “El resto de los pueblos indígenas, que en términos numéricos suman la mayoría del total, incluyen una cantidad bastante menor de comunidades indígenas” (p. 49). A la luz de lo discutido, esta última conclusión nos deja nuevamente perplejos: no solo en el Perú no hay registro alguno de “comunidades indígenas” después de la reforma agraria, sino que la mayoría de las poblaciones indígenas están menos organizadas en comunidades que la minoría. En segundo lugar, resta el problema, también explicitado por el autor, relativo a la dificultad de identificar la condición indígena de las poblaciones en cuestión. Esta dificultad, por un lado, se debe a la “carencia de un registro plenamente confiable de los pueblos indígenas en el Perú” y, por el otro, a la “incongruencia de una identificación que no se encuentra suficientemente respaldada por investigación de terreno para los pueblos y comunidades existentes en el país” (p. 50). Pero, nuevamente, hablando con propiedad, hay que señalar que no solo no existen “comunidades indígenas” en el Perú sino que la propia condición indígena de las poblaciones agrupadas bajo este paraguas está lejos de ser prístina, así como tampoco está exenta de dilemas interpretativos.

- 9 Con miras a cerrar su aproximación panorámica a la materia, y tras constatar que el incremento del número de comunidades en el país se ha dado en forma paralela a los avances de saneamiento y de reconocimiento legal de sus territorios, el autor establece la siguiente tipología de comunidades: las que cuentan con reconocimiento jurídico y titulación de tierras (6500 aproximadamente), aquellas que no cuentan ni con reconocimiento ni titulación (el 18% del total), las que han sido reconocidas jurídicamente pero no han obtenido titulación de tierras (el 17% del total), y las que habiendo obtenido la titulación no fueron reconocidas aún (apenas 5). El número al que ascienden las comunidades reconocidas y tituladas es el que por lo general se otorga a esta institución en el país. La tercera categoría, junto con la anterior, arroja un número ligeramente similar al arrojado por la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, y si a este último se le suma el número que arroja la segunda categoría se obtiene el resultado de 10 000 comunidades, cifra que maneja el autor. Ahora bien, ¿qué es una comunidad no reconocida jurídicamente y sin titulación de tierras? Junto con la ley escrita, sabemos por expedientes diversos –pero fundamentalmente relativos a litigios de tierras– que desde la segunda década del siglo pasado el reconocimiento y la titulación son dos de los criterios principales que definen a la institución comunidad.

¿Cómo puede existir entonces una comunidad exenta de ellos? Si atendemos sobre todo al hecho de la existencia de las otras dos categorías –es decir de comunidades reconocidas jurídicamente pero sin tierras y el *rara avis* de comunidades con tierras pero sin reconocimiento jurídico–, todo tiende a sugerir que el segundo de los tipos identificados no es otra cosa que grupos de individuos –por definición “indígenas”, o “mestizos” en el caso de las comunidades ribereñas– que ocupan un territorio común y que pugnan por la titulación de tierras y por su reconocimiento legal. Se trata de una situación muy parecida a la del campesinado indígena del sur peruano antes de 1920; es decir, antes de que sus componentes fueran reconocidos, justamente, como “comunidades indígenas”. Nos topamos una vez más con un problema similar al planteado con respecto a la comunalidad, Heinrich Cunow, la comunidad indígena y la población indígena: la dificultad de encontrar un correlato empírico de aquello que se ha enunciado.

- 10 No nos detendremos con el mismo nivel de detalle en la segunda parte de la obra, pero tampoco podemos desatenderla del todo. Los estudios de caso incluidos en ella están consagrados a lo que el autor denomina “trayectorias” recientes de tres comunidades campesinas, localizadas a lo largo del corredor minero del sur andino, a propósito de su experiencia, respectivamente, con la actividad minera (Chacamachay), con la industria del turismo (Pampachiri) y con la industria agropecuaria orientada al mercado (San Juan), así como también respecto de la conformación de un desarrollo territorial minero-turístico entre los distritos de Ccarhuayo y Ocongate, todo ello relacionado con el nuevo rol asumido por las municipalidades distritales como impulsoras “del desarrollo económico y productivo local [...] cuyas implicancias”, agrega, “aún no estamos en condiciones de considerar a plenitud” (p. 65). Solo retendremos de esta sección tres afirmaciones generales que podrían muy bien aplicarse a toda la región, y que contrastan significativamente no solo con los resultados de nuestras propias investigaciones *in situ* sino también con nuestra propia percepción acerca de ella y de sus derroteros a lo largo de las dos últimas décadas.
- 11 En primer lugar, destaca la insistencia –compartida por muchos estudiosos– en una suerte de “evolución histórica”, teleológica, de formas pretéritas y contemporáneas de organización social. En más de una ocasión el autor no vacila en postular una transición entre la organización en ayllus hacia las comunidades indígenas y luego campesinas, e incluso llega a postular el reemplazo de unas por otras: “Recién en el siglo xx se definieron los rasgos de la forma de gobierno comunal que terminaron de reemplazar al antiguo sistema de ayllus y autoridades tradicionales por el régimen actual de comunidades campesinas” (p. 75). En segundo lugar, la identificación de una supuesta revaloración de la condición comunal a propósito de la incursión de algunas comunidades en la actividad turística: “la rápida revaloración de la condición comunal y de su identidad indígena como un recurso útil para facilitar el desarrollo de la actividad turística implicó también algunas medidas adicionales, como el uso de trajes tradicionales por parte de los arrieros a fin de transmitir a los turistas el mensaje de su peculiaridad cultural. El viaje hacia la montaña comenzó a acompañarse entonces como un trayecto no solo geográfico sino más bien de descubrimiento cultural” (p. 107). En tercer lugar, finalmente, la conclusión de que esta revaloración tiene, nuevamente, un correlato sociocultural: “La revaloración y vigencia de la comunalidad, expresada entre otros aspectos en la legitimidad y ascendencia de las autoridades comunales, se presta asociada a [...] componentes de tipo cultural y discursivo [...]. El segundo [de ellos] consiste en una clara reafirmación del sentido de pertenencia a la comunidad, el cual

incluye novedosas formas de orgullo en relación a elementos culturales como el idioma, las costumbres y el sentido de origen sociocultural (indígena e inca, en las condiciones propias de una geografía de valle)” (p. 130). Estos tres fenómenos, muy relacionados con el fortalecimiento de los gobiernos comunales, se dan en paralelo con procesos de mercantilización agrícola, incremento de los servicios públicos (sobre todo en salud y educación), urbanización, crecimiento demográfico y municipalización, construcción de carreteras, penetración del mercado y densificación generalizada de la presencia del Estado, constituyendo una serie de “cambios duraderos y fructíferos en relación a su situación presente” (p. 121).

- 12 Hemos discutido *in extenso* que el “ayllu” y la “comunidad” obedecen a dos órdenes de cosas diferentes cuya confusión no hace justicia a ninguno de ambos términos ni menos aún a las realidades que designan. No insistiremos en ello. Lo que sí llama la atención aquí no es tanto la decisión del autor de haber establecido por decreto el acta de defunción de un principio y forma de organización social (el ayllu) que posee una vitalidad considerable en la zona donde ha desarrollado su investigación, sino la falta de predisposición etnográfica a concebir la posibilidad de la coexistencia de principios de organización alternativos y diferentes. Ello está relacionado con la posición evolutiva y teleológica adoptada, en virtud de la cual toda forma de organización más cercana en el tiempo anula o reemplaza aquellas que la precedieron. Pero lo que no ha sido ni anulado ni reemplazado son las poblaciones comprometidas en unas y otras, y de ahí la necesidad de ubicar el componente sociocultural –la variable indígena– en un lugar que a nuestro entender es inapropiado. Podría argumentarse que, al desmantelarse formas pretéritas de organización y adoptar alternativas modernas, los campesinos quechua hablantes del sur peruano empaparon a estas últimas de su “indianidad”, devenida “comunalidad”, imprimiéndoles un carácter que no es el suyo propio ni por definición ni por creación. Pero este no es el caso, puesto que existen formas alternativas bien documentadas de organización comunal en toda la región, sobre las cuales descansa la “indianidad” o el carácter amerindio propio de sus miembros constitutivos. Para llevar nuestro razonamiento hasta sus últimas consecuencias y decirlo sin mayores rodeos casi a título de provocación: la “comunidad” en el Perú, o al menos en el sur andino peruano, es menos el *locus* de la “indianidad” que el instrumento republicano por excelencia para hacer del indio un ciudadano.
- 13 En términos generales el turismo –incluso el denominado “responsable”– es una industria que uniformiza y afea todo lo que se le coloca delante. En este sentido, el éxito en la pugna de las comunidades por controlar circuitos turísticos de montañas y bellezas naturales afines depende menos de la revaloración de la condición comunal que de poner en funcionamiento ciertos mecanismos a disposición para competir en un escenario áspero, por decir lo menos, y el proceso de “patrimonialización” asociado con este tipo de fenómenos está menos relacionado con el descubrimiento de peculiaridades culturales que con la necesidad de satisfacer un ansia de exotismo –ajeno– y un interés pecuniario –propio–. Que de todo esto se desprendan novedosas formas de pertenencia sociocultural, indígena e inca, es, por lo menos, cuestionable. Permítasenos ilustrar esto mediante una breve anécdota.
- 14 En agosto de 2019 se celebró en el pueblo de Marcapata el último *wasi chakuy*, ritual de una semana de duración consistente en el cambio del techo de paja de la iglesia local, que tiene lugar cada cuatro años, y que constituye una verdadera romería para las

comunidades del distrito homónimo. Todo el ritual y la mitología asociada con él remiten a una sólida tradición mítica y arqueológica del Collasuyo que desvirtúa la pertenencia político-administrativa de Marcapata a la órbita del Cuzco. Pues bien, a contramano de la riquísima, densa y difícil mitología conservada en el registro oral del campesino marcapateño –que asocia al héroe constructor de la iglesia, a su ayudante y a sus enemigos a las figuras altioplánicas de “Tunupa”, “Anti” y los “*ch’ullpas*”–, al flamante alcalde de la municipalidad distrital no se le ocurrió mejor idea que contratar a un grupito de “incas” con sus respectivas *ñustas*, quienes sobre un escenario elevado del tipo de los destinados a la proliferación estridente, eléctrica y amplificadora de conjuntos musicales especialmente rentados para celebrar las efemérides locales, vociferaban micrófono en mano la ascendencia incaica del héroe local. Para este espectador la escena no podía ser más extravagante: la brecha que separa la identificación incaica con la del héroe constructor del templo local es la misma que separaba a esa suerte de circo de provincia de la enorme masa humana que, en los alrededores del templo y sin prestar mayor atención a lo que sucedía en la plaza, continuaba realizando silenciosamente lo que sabe hacer: su trabajo.

- 15 A comienzos de siglo, con viento a favor, los 170 kilómetros que separan Marcapata de la ciudad de Urcos solían transitarse en doce horas en camión casi a paso de mula. En la actualidad este mismo trayecto constituye apenas un tramo de la inmensa carretera interoceánica que une al Perú con Brasil, y se recorre en automóviles particulares que fungen de taxis conducidos a altísimas velocidades por jóvenes que, por su vestimenta y cortes de cabello, se asemejan más a jugadores de fútbol de una liga europea que a los campesinos de la región. Hito de uno de los mayores actos de corrupción en la historia peruana reciente, “la interoceánica” dio rienda suelta a una movilización y vehiculización desenfundadas de mano de obra, comercio, mercado y agencias estatales sin precedentes. Se construyeron carreteras, dispensadoras de gasolina (más de cincuenta en los 200 kilómetros que separan Marcapata de la ciudad del Cuzco), edificios municipales, mercados modelos, escuelas, postas de salud, estadios de fútbol profesional, centros deportivos con piscinas olímpicas, miradores y un gran etcétera. Entre otras cosas, ello involucró el empleo temporal a granel de la población local (que regresó a la actividad agrícola finalizada la construcción), la destrucción de diversos cerros y montañas (entre ellos *apus* locales), la anulación de campos enteros de cultivo y de prácticas agrícolas (el antiguo territorio dedicado al maíz se vio seriamente dañado y cayeron en desuso muchos de los *muyu* reservados al barbecho sectorial), el retorno parcial o permanente de población migrante para explotar el “desarrollo” regional y participar de instancias de gobierno local –así como en los cargos cívico religiosos que constituyen el protocolo vernáculo de acceso a ellas– en detrimento incluso de su población (basta leer la prensa local para cerciorarse de que muchos de los alcaldes de las tan celebradas municipalidades se encuentran prófugos de la justicia), o bien la ejecución de un sinnúmero de obras arquitectónicas que han hecho de la región el monumento al hormigón armado. Claro: también se inauguraron escuelas y hospitales por doquier, pero ¿no sería prudente preguntarse por la calidad de los servicios que unas y otros ofrecen antes que celebrar sin más la magnitud de su número?
- 16 Ante este estado de cosas, que dista mucho de la fructuosa bonanza predicada para la región, nos preguntamos hasta qué punto la participación de las comunidades en actividades como el turismo, la minería o la actividad agropecuaria dirigida al mercado son verdaderamente representativas de las “trayectorias” experimentadas por la masa campesino-indígena que habita esta porción de los Andes peruanos. Es más, ¿resultan

las primeras un destino ineludible para las segundas? En todo caso, es lícito preguntarse si “el desarrollo económico y productivo” que supuestamente promueven y “cuyas implicancias” son difíciles todavía de mensurar no involucraría el paulatino abandono de las comunidades (hoy por hoy los jóvenes se desplazan en motocicletas, el camión reemplaza a la bestia de carga, los viejos y no tan viejos construyen casas de material de dos y tres plantas en los alrededores de la capital del distrito y toda una red vial fomenta la circulación de hombres, bienes e ideas a una escala inusitada), que eventualmente terminarían asemejándose a chacras que se visitan periódicamente con el fin de realizar tareas puntuales más que al escenario donde transcurre la vida misma. Este –todavía paulatino– vacío humano, interrumpido por la celebración de alguna asamblea, faena o celebración comunal, refuerza aún más la vacuidad de sentido que más allá de lo instrumental el término “comunidad” ha sabido adquirir, para este observador, al menos a lo largo de las últimas tres décadas. Pero nuestro autor, sin embargo, es optimista. Para él “estas trayectorias comunales [...] expresan la continuidad de la dimensión colectiva indígena bajo el contexto actual de cambios de las dinámicas rurales relacionadas a las tendencias más amplias de la neoliberalización” (p. 151). A la luz de la evidencia disponible, no podemos sino acordar en este punto; pero dudamos seriamente de que la “comunidad”, en cualquier de sus acepciones y épocas, sea la promotora de esa ansiada continuidad. Ella se expresa en otra frecuencia, transcurre en otros canales, obedece a otra lógica, está inspirada en otras premisas: y es por ello, quizás, que aún vale la pena continuar estudiándola en el presente.

---

## BIBLIOGRAFÍA

**FERREIRA Francisco y Billie Jean ISBELL** (eds)

2016 *A Return to the Village. Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*, Institute of Latin American Studies/School of Advanced Study/University of London, London.

**OSSIO ACUÑA Juan**

2018 *Etnografía de la cultura andina*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

## AUTORES

**PABLO F. SENDÓN**

IICS-UCA, CONICET