

La teoría de "lo andino" y el campesinado de hoy

Rodrigo Sánchez

La *idealización* es casi una norma en el estudio del campesinado contemporáneo. Con frecuencia se sostiene que las comunidades campesinas constituyen *hasta hoy* el emporio de un sistema económico basado en principios de complementaridad ecológica, reciprocidad, organización comunitaria y una lógica de subsistencia familiar. La superación del esquema dualista en la concepción de la sociedad peruana y el reconocimiento de la profunda penetración capitalista en el campo, poco han hecho para modificar esta visión mistificada.

Esta idealización tiene algo del romanticismo persistente que añora todavía las "bondades" del Tahuantinsuyo, que "debería" ser vivificado hoy para reivindicar al indio¹. Pero su raíz principal se encuentra en el esquematismo estructuralista que poseen no sólo intelectuales, sino también numerosos grupos políticos de izquierda que subestiman los cambios y buscan modelos fijos de interpretación². El romanticismo está relacionado a la supervivencia curiosa del viejo indigenismo que liquidó Mariátegui en su "Polémica Finita"³, mientras que el esquematismo tiene que hacer con la fuerte influencia francesa althusseriana, al mismo tiempo que con una sobreutilización de los aportes de Murra para la etnohistoria del mundo andino en épocas tempranas.

La realidad de las comunidades campesinas de hoy no puede ser objeto idílico, ni menos una estructura invulnerable a las transformaciones históricas. Si bien en el pasado ellas eran más o menos fieles a su forma "tradicional", ahora viven en condiciones bastante diferentes. Es, pues, indispensable establecer con claridad esa distinción. No se trata, sin embargo, de negar totalmente la presencia actual de aquellos rasgos "andinos", que sin duda se encuentran presentes en alguna forma y en algunas áreas. Pero es impostergable medir y caracterizar cualitativamente su significado real en la vida campesina. Tampoco se trata de reemplazar un esquematismo por otro referido

a la calificación de “capitalista” o “proletaria” de su situación actual. Su adecuada redefinición requiere más bien de una descripción precisa de sus peculiaridades bajo condiciones concretas del desarrollo nacional y regional en que viven.

La continuidad de lo andino

La etnohistoria y antropología han desarrollado esfuerzos en la definición de las relaciones económicas en el área. La distinción de este sistema radica en la respuesta humana frente a las condiciones ecológicas y sociales en situación de ausencia de formas monetarias y criterios acumulativos coloniales o capitalistas.

Sus elementos constitutivos han sido resumidos en los conceptos de *verticalidad ecológica*, *reciprocidad* y *redistribución comunitaria*, según los casos. Uno y otro concepto ha sido enfatizado en función de las preferencias del autor. Algunos, con criterios más especializados se han concentrado por separado al aspecto ecológico, como es el caso de Murra y Golte, y al de los intercambios recíprocos como Mayer, Fonseca e Isbell. Otros con visión más amplia prefieren hablar de la organización comunal siendo éste el caso de especialistas más numerosos que van desde Castro Pozo hasta Plaza y Francke. Sin embargo, todos incluyen en su concepción los tres modelos como aspectos de un solo sistema organizativo.

Posteriormente, desde la vertiente de la sociología rural, se introduce un cuarto modelo analítico que privilegia la lógica económica de autosubsistencia contenida en la unidad familiar campesina. Su influencia se desarrolla a partir de la publicación inglesa y castellana del libro de Chayanov⁴ y los trabajos de Sablins⁵. El principio de la economía de autosubsistencia familiar, a pesar de opiniones divergentes —difundido y sostenido ahora en el Perú por Plaza y Francke⁶— se engarza fácilmente con los otros elementos elaborados por la antropología andina pasando incluso a fortificar sus argumentos.

Los numerosos trabajos de investigación realizados a lo largo de los últimos veinte años, no solamente han ampliado el conocimiento de la realidad andina, sino que han concurrido también a enriquecer y perfeccionar los modelos mencionados, de manera que ahora disponemos de una teoría suficientemente elaborada. No cabe discusión acerca de la validez y agudeza de esta teoría para el entendimiento cabal de formas organizativas históricas. Con ella los derroteros de la investigación están mucho mejor trazados y el trabajo interpretativo se facilita notoriamente.

Al margen de la teoría misma, una objeción pertinente a quienes la manejan se refiere a su inadecuada aplicación que con demasiada frecuencia sucede a causa, probablemente, de concepciones y metodología analíticas erróneas. La versión estructuralista ahistórica de la teoría pretende equivocada-

mente convertirla en una panacea explicativa de todas las situaciones sin distinción de tiempo o espacio. Ignora así la necesidad que ésta tiene de delimitar sus fronteras y definir sus limitaciones en función de la variedad y los cambios. Esta arbitrariedad es la que se comete cuando se habla suelta y fácilmente de los "modos de producción" o las "economías campesinas" que frente a la agresión externa se "resisten", se "adaptan", se "redefinen" como si fueran simplemente cosas u objetos susceptibles aún de palpase. ¿No es ésta una visión organicista durkheimniana de las relaciones sociales?

Como resultado tenemos aún discrepancias paradójicas entre dos generaciones de estudiosos: mientras Orlando Plaza y Marfil Francke, en 1981, sostienen que las comunidades andinas tienen vigencia actual como formas de organización económica y social en cierta forma inmutables, Hildebrando Castro Pozo, en 1924, sostenía que al lado de la supervivencia del ayllu en muchas regiones "en algunos departamentos de la república la comunidad ha desaparecido o está por desaparecer, pues habiéndose arrebatado las tierras... sus familias se han convertido en yanaconas, parcelarios o peones, ... el ayllu ha ido relajando sus lazos y convirtiéndose en un cacerío o pueblecito cuyos habitantes no tienen entre sí más relaciones que la de ser vecinos"⁷. Es decir, Castro Pozo vislumbraba un proceso de desintegración creciente.

Al margen de esta paradoja, lo que en particular llama la atención es la fuerte tendencia a buscar el carácter de las relaciones sociales y económicas campesinas al interior de las comunidades, de las unidades familiares y en las relaciones interfamiliares y no así entre campesinos y sectores externos a ellos. No es posible negar la utilidad de los estudios al interior de las comunidades, pero este no debe dejar de lado de ningún modo los efectos de la influencia extraña. De no ser así nos conduce, creemos, a persistir en el error dualista que sugiere que los campesinos viven en un mundo aparte frente a la sociedad nacional, con sus propias normas, leyes y principios económicos y culturales. No otra cosa sucede, por lo menos desde nuestro punto de vista, cuando Plaza y Francke⁸ señalan la predominancia de los "controles" comunales sobre los diversos tipos de usufructo de la tierra y el agua (p. 69). Estos controles, según ellos, "tienen su origen en una racionalidad que busca preservar y proteger los recursos naturales" (p. 74). Por otra parte, en la misma forma, la comunidad controlaría las relaciones sociales y de trabajo de su población mediante un sistema normativo y de justicia presente en un "código no necesariamente escrito" que escapa a las leyes nacionales (p. 75). Igualmente, en las comunidades existiría un sistema de autoridades y una organización política interna que se basa en un "conjunto de símbolos, ritos y prácticas ideológico-culturales que lo hacen visible y lo refuerzan..." (p. 78). Finalmente, los autores sostienen que "las principales fiestas ... acompañan no sólo la reproducción social e ideológica de la vida comunal, sino también a la reproducción de la forma misma de producción" (p. 81).

Corroborando a estas ideas Nelson Manrique también sostiene a modo de hipótesis que:

“la racionalidad de la organización de producción y reproducción social no se limita a la organización de los cultivos, sino que se extiende a las diversas esferas productivas en las que se encuentra inmersa la familia comunera (...). La racionalidad de la organización andina no es privativa de la economía natural. Esta es compatible con la mercantilización y monetización de la economía que puede, incluso, favorecer su desarrollo . . .”⁹

Si bien es cierto que planteamientos de este tipo pueden ser útiles para el estudio de la supervivencia de aquellos principios económicos, hacen notorias algunas limitaciones analíticas. Principalmente consideramos que no contribuyen a la superación de los problemas que conlleva una concepción compartimentalizada, según la cual la sociedad rural estaría integrada por dos economías: la capitalista y la andina, si es que no aislada entre sí, interactuando permanente e inmutablemente.

Reciprocidad e intercambio.

El concepto de *reciprocidad* ha sido considerado como el esquema normativo básico en la conducta económica de las sociedades “primitivas” y campesinas. El desarrollo de esta idea como instrumento analítico comenzó con los escritos de Mauss¹⁰ y Polanyi¹¹ quienes han sido seguidos por Dalton¹² y Sahlins¹³. Estos autores han influido la orientación de un buen número de antropólogos dedicados al estudio del área andina.

Tal como es entendida en la extensa bibliografía producida por esta escuela¹⁴, la *reciprocidad* es una relación social que vincula a una persona con otras, o grupos de individuos con otros. Estas relaciones sociales constituyen una serie compleja de intercambios que no solamente incluyen bienes y servicios sino también formas de conducta de acuerdo a algunos modelos ideológicos o institucionales de los cuales la gente participa. De acuerdo con este punto de vista, la actividad económica de una sociedad no puede ser entendida independientemente de la estructura social en la cual la economía está incorporada¹⁵. Partiendo de esta suposición teórica y refiriéndose al intercambio de trabajo entre los campesinos, Mayer dice:

“... los comuneros deben cultivar estrechas relaciones sociales con sus trabajadores. El uso de la reciprocidad implica cultivar las relaciones de parentesco, asistir y dar fiestas, contribuir generosamente a las necesidades de los parientes, prestar ayuda desinteresada en casos de necesidad, mantener relaciones amistosas durante todo el año, etc.”¹⁶

El énfasis dado por este punto de vista a las relaciones sociales en este tipo de intercambio, no excluye la existencia de interés económico entre las partes. Existe siempre el elemento de maximización económica que hace casi imposible identificar intercambios puramente igualitarios. Así, la *reciprocidad* contiene un elemento intrínseco de competencia, de la misma manera

como en el intercambio monetario, aunque esto no es decir precisamente que es imposible distinguir una forma de intercambio de la otra. Las transacciones basadas en la *reciprocidad* están asociadas a la competencia entre las partes por ganar prestigio social o aceptación, mientras que aquellas transacciones de mercado están asociadas más a la competencia por la ganancia material. Es por esta razón que en esta última forma de intercambio las transacciones tienen lugar en una atmósfera de regateo, mientras que la *reciprocidad* lo prohíbe, dado que tiene lugar entre grupos sociales previamente establecidos sobre la base de relaciones de parentesco o de vecindad.

Algunas de las principales expresiones de estos principios en el área andina han sido analizados en muchos estudios. Ellos identifican dos niveles de intercambio que se producirían en las comunidades campesinas contemporáneas: el primero sucedería entre individuos o unidades familiares entre sí y tomaría la forma de *ayni*, *minka* y *trueque*; y el segundo se produciría entre las unidades familiares que conforman la comunidad y la autoridad central que representa a la comunidad, y tomaría las formas de *obligaciones comunales*, *faenas*, *cargos religiosos*, etc.

La institución del *ayni* consiste en un intercambio en el cual un determinado servicio es retribuido en forma similar en el mismo momento o en una oportunidad futura. El objeto del intercambio puede incluir una serie de bienes y servicios, como trabajo en la chacra, préstamo de productos, animales, yunta, herramientas, etc. Para que un intercambio de *ayni* tenga lugar, el servicio tiene que ser solicitado por la parte que lo requiere; acción que algunas veces adopta connotaciones ceremoniales. La persona a quien la solicitud es hecha, puede poner algunas condiciones, aunque siempre encontrará difícil rechazar la transacción. Una vez que el objeto requerido ha sido otorgado o el servicio ha sido cumplido, el beneficiario queda con la obligación de retornar en la misma forma cuando la otra parte lo solicita o cuando la oportunidad se presenta.

Un intercambio similar sucede bajo la forma de *minka*. Su diferenciación específica frente al *ayni* es, entre otras, que la *minka* tiene lugar bajo la forma de intercambio de *trabajo por bienes*. El trabajo ofrecido por una de las partes no es retribuido en trabajo sino en bienes o servicios tales como porciones de cosecha, fuerza animal, abonos, etc. La *minka*, también, es generalmente practicada entre una persona y varias otras. La primera recibe el trabajo de los demás y está obligada a proveer comida, bebidas, durante el tiempo que dura el trabajo; todo esto es independiente del pago de bienes a que está obligado. Casi siempre la ceremonia de la *minka* es seguida por una ocasión social en la cual el dueño de la chacra ofrece grandes cantidades de comida, alcohol, coca, cigarrillos.

Mientras que el *ayni* y la *minka* consisten en la prestación de servicios, el *trueque* comprende el intercambio puramente de bienes al nivel de individuos. Esto es una transacción no monetaria donde la retribución es hecha al mismo tiempo o pronto después que la primera parte ha entregado sus bie-

nes. El *trueque* puede darse entre personas que viven en el mismo pueblo o entre individuos de diferentes comunidades. En este caso, uno de ellos visita al otro llevando los productos que quiere intercambiar; es generalmente entendido que este tipo de intercambio es hecho sobre la base de la producción especializada entre pueblos, lo cual mayormente es determinado por las condiciones ecológicas. Un intercambio típico de esta clase se da entre personas de las zonas altas que producen por ejemplo tubérculos y lanas, y aquellos que viven en las zonas bajas y abrigadas en las cuales se produce maíz o trigo.

El segundo nivel de *reciprocidad* al que hemos hecho referencia antes, ocurre en el contexto de las relaciones comunales; es decir, consiste en el intercambio entre las unidades familiares y la comunidad como un todo. Esta forma de intercambio tiene su fundamento en la organización típica de los campesinos andinos que viven en comunidades, las que son descritas por Wolf¹⁷ como “comunidades corporadas” donde las unidades familiares no tienen existencia independiente sino que constituyen parte de la comunidad y toman el nombre de “comuneros”. Este término *comunero* se refiere específicamente al jefe o representante de la unidad familiar. Este intercambio, entonces, se da entre los *comuneros* y la *comunidad*. Esta última es representada por las autoridades comunales que controlan los asuntos administrativos locales, es decir, administran el agua, la tierra, el pasto y los servicios públicos así como las actividades ceremoniales durante el año.

Generalmente se entiende, aunque no muy explícitamente, que estos intercambios deben ser concebidos fundamentalmente como sistemas normativos y como expresiones de un tipo ideal de estructura social, el cual no es reflejado necesariamente en la realidad en forma objetiva. La *reciprocidad* en términos estrictos, entonces, no es más que una serie de “reglas de juego”; la existencia de estas reglas no implica su exacta correspondencia con la realidad misma, tampoco excluye la presencia y el uso de otra serie de reglas. Además, las reglas y el contenido de la *reciprocidad* no son los mismos a través del espacio y el tiempo, más bien ellos varían de acuerdo a especificidades locales y condiciones históricas.

Sin embargo de esta aceptación general, gran parte de los autores postulan una estrecha correspondencia entre esta institución de la *reciprocidad* y las prácticas económicas. Por ejemplo, Mayer anota:

“... la reciprocidad, como concepto y como praxis, representa un elemento fundamental de un modo de producción de tipo comunitario que proviene desde los tiempos preincaicos y que, aunque haya perdido pureza y sufrido alteraciones al entrar en contacto con otros modos de producción, persiste en el presente”¹⁸ (Subrayado nuestro).

La correspondencia entre *concepto* y *praxis* podría implicar la existencia de relaciones económicas igualitarias o comunitarias. Esto es, por lo menos aparentemente, algo que está lejos de la realidad. Contrariamente a es-

ta suposición, lo que Mayer parece sugerir es que la norma de la *reciprocidad* puede encontrarse como concepto y práctica, a pesar de que las relaciones mismas pueden ser desiguales. En otro trabajo el autor argumenta que la reciprocidad adquiere dos formas: *reciprocidad simétrica* y *asimétrica*. La primera, se dice, contiene beneficios iguales para las dos partes que intercambian y la segunda comprende beneficios desiguales. Desde este punto de vista Mayer identifica la siguiente serie de modelos en las relaciones¹⁹:

En el primer tipo de intercambio (intercambio simétrico) estarían las formas de *ayni* y *cargo*, las que constituirían los sistemas comunitarios típicos donde los principios de *reciprocidad* son expresados objetivamente; mientras que el segundo tipo (intercambio asimétrico) se daría en las formas de *minka* y *faena*, donde el principio está asociado a intercambios desiguales. Esta distinción descansa sobre la suposición de que en el caso del *ayni* los servicios intercambiados son de la misma cantidad y valor, por ejemplo, un jornal de trabajo por otro jornal. En la misma manera el sistema de *cargo* consiste en la obligación rotativa de cada comunero para celebrar las fiestas religiosas, de tal manera que los gastos serían los mismos para cada uno. Además, cada una de estas instituciones son practicadas por personas que tienen la misma posición económica, es decir, el intercambio de trabajo no puede ser hecho entre campesinos ricos y pobres, tampoco la obligación del *cargo* pasa de campesino rico a otro pobre.

De acuerdo a estos argumentos los estudios contienen una larga descripción del funcionamiento de los sistemas de intercambio en comunidades rurales no sólo en el pasado sino también en períodos contemporáneos. Los datos provienen de trabajos de campo intensivos y los informes parecen dar un gran número de casos que apoyan la idea de la existencia de un sistema económico coherente basado en los principios de *reciprocidad*. Por ejemplo tenemos el siguiente argumento ofrecido por Mayer:

“... el acceso a la tierra, a la mano de obra adicional y los recursos de otras familias, son partes de un complicado sistema de relaciones de reciprocidad con otras familias y con la comunidad; ellas se realizan en tal magnitud que es posible hablar de un sistema de producción agraria en la comunidad de Tangor que no involucra mayormente el mercado monetario y en el que prima el intercambio recíproco. En este sistema juegan un papel importante los factores ecológicos, demográficos, tecnológicos, sociopolíticos, ceremoniales y religiosos. Las relaciones de reciprocidad son el nexo que articula a todos estos factores para formar un sistema coherente y ordenado”²⁰.

Es bastante claro que el sistema económico al cual el autor hace referencia implica tres elementos básicos: se trata de un sistema no-monetario donde los procesos productivos y distributivos descansan básicamente sobre las necesidades de subsistencia de los individuos y están regulados por los principios ideológicos de la *reciprocidad*. De esta manera podríamos contrastar este sistema con la economía capitalista, la cual se basa mayormente en el

intercambio monetario, los propósitos de mercadeo y la acumulación de ganancias.

Tal definición de un sistema económico parte de tres aspectos correspondientes a la actividad económica: las *formas de intercambio* (no monetario), los *propósitos individuales* (subsistencia) y el *sistema ideológico* (reciprocidad). Podemos notar que un sistema como éste podría funcionar sólo bajo condiciones cerradas y aisladas. Sin embargo, los autores han argumentado que tal economía tiene que ser vista en relación a la economía nacional más amplia y que las actividades campesinas están comprendidas tanto en la economía no monetaria como en la de mercado:

“... Cerca de la mitad de los comuneros se encuentran fuera del pueblo, principalmente en Lima metropolitana, ganando dinero dentro de sistemas de producción e intercambio en los que las relaciones de reciprocidad no tienen lugar... Sin embargo, aún en estos contextos sociales los vínculos de reciprocidad son importantes ya que ayudan a los tanguros a encontrar sus mercados, a conseguir trabajo en las ciudades, albergue y sustento cuando llegan, socorro cuando les va mal, diversión en los tiempos libres y todo esto en un ambiente social que ellos conocen y aprecian, y en un contexto urbano que para ellos es ajeno y alienante”²¹.

La orientación tradicional en el estudio de la economía andina, a pesar de considerar al sector campesino en estrecha relación con la sociedad más amplia, presenta por lo menos dos limitaciones cruciales. En primer lugar, su caracterización basada en indicadores superficiales tales como el tipo de intercambio, las necesidades individuales y el sustento ideológico. Por un lado, el intercambio y las necesidades describen sólo el aspecto externo de las relaciones económicas; por otro lado, lo ideológico no puede ser visto como causa sino más bien como efecto de las relaciones materiales objetivas. Ninguno de ellos, por lo tanto, pueden ser elementos determinantes.

En segundo lugar, el afán de identificar la persistencia de un sistema económico, con connotaciones muchas veces románticas, dificulta el entendimiento de los cambios que ocurren entre el campesinado: esto es, principalmente, el proceso de diferenciación. La reciprocidad como concepto, pese a que se niega frecuentemente, nos hace pensar más en la “igualdad” y las “bondades” de las relaciones campesinas, que en el enriquecimiento de unos y el empobrecimiento de muchos. Quizás por esto las investigaciones antropológicas poco se preocuparon por explicar los procesos de diferenciación y las contradicciones entre grupos polarizados.

La complementaridad ecológica.

La noción de complementaridad ecológica bajo el término de *verticalidad* fue introducido por primera vez por John Murra en la década de 1960 como

resultado de sus estudios comparativos de reinos y etnias incas y preincas²². Desde entonces este concepto fue utilizado por muchos estudiosos de la sociedad andina antigua y presente. Si bien es cierto que el modelo se aplica generalmente a formas organizativas tempranas del área, recientemente ha logrado especial atención y su uso se ha generalizado aún en las condiciones actuales en que vive el campesinado. De esta manera quienes aplican el modelo ya no son sólo los antropólogos, sino también sociólogos y economistas²³.

La virtud del modelo radica en que éste logra expresar el rol preponderante que juegan los factores ecológicos en la organización económica y social de los grupos humanos. Sin embargo este hecho se ha prestado a más de una forma interpretativa. Hay los que han llegado a su idealización y también los que mantienen su visión objetiva e histórica en alguna forma.

La *verticalidad*, según Murra, se refiere a un ideal que, se supone, se encuentra en la mentalidad del hombre andino. Consiste en buscar el control de un máximo posible de pisos ecológicos, para la explotación de recursos naturales²⁴. Cada nivel ecológico de acuerdo a este principio constituye una fuente de recursos tales como tierras agrícolas de diferente tipo y terrenos de pastoreo. El control de varios pisos ecológicos está asociado a los principios de complementaridad en el acceso a diversidad de bienes que requieren los pobladores andinos para su sostenimiento.

A primera vista el modelo de la *verticalidad* aparece como una forma de distribución espacial de los recursos. Sin embargo, los estudios tienden a ampliar los alcances del concepto al campo de la organización social. Así, es concebida como un principio cultural particular a las sociedades andinas. B.J. Isbell²⁵, entre otros antropólogos, aplica el modelo a la interpretación del mundo social de las comunidades de la sierra. En la misma forma, Fioravanti-Molinié sostiene también que es un elemento cognitivo que se expresa en diferentes esferas de actividades:

“Las diferenciaciones culturales entre habitantes de varios niveles ecológicos corresponden a la estratificación morfológica, económica y social; además las estratificaciones de distinciones cognitivas aparecen en la toponimia, la descripción del espacio, la mitología, y la organización de los panteones”²⁶.

De lo anterior se puede extraer que el concepto debe ser entendido como un tipo de modelo estructural levi-straussiano, es decir como un modelo que da cuenta de los principios que subyacen a la totalidad de las relaciones sociales²⁷.

Un ejemplo de esta forma de interpretación de lo que puede llamarse la *verticalidad estructural* es ofrecida en el trabajo de Tristan Platt, referente a la distribución de las unidades sociales en su estudio del caso de los Machas en Bolivia. Platt distingue tres zonas ecológicas en el área: *Puna*, *Chaupirana* y *Valle*. Los sectores de la población llamados ayllus tienden a ocupar ma-

yormente las zonas extremas, es decir la *puna* y el valle. La clasificación local identifica a aquellas familias o ayllus que viven en las partes altas como *gentes de las punas* y aquellos que viven en las partes bajas como *gentes del valle*. Pero esta clasificación no corresponde a la distribución real de los ayllus, puesto que éstos no siempre ocupan sus respectivas zonas. Platt continúa:

“... algunos segmentos de los ayllus de puna se pueden encontrar en la sección superior de los Chaupirana, y otras que son del valle en la sección inferior de la misma zona Chaupirana. Pero esta discontinuidad, que es natural, parece imprecisa, en términos conceptuales esto se hace claro mediante el uso de otros conceptos y creencias. Así, el principio (de verticalidad ecológica) se convierte en el esquema regulador de la organización social”²⁸.

De la lectura del trabajo de Platt se puede extraer que este autor considera que la dualidad social de la sociedad macha descansa en la percepción dual de la ecología. Este concepto de *dualidad* es usado por el autor para construir el modelo general de la estructura social. Los ayllus son divididos en dos grupos: *Aransaya* y *Urinsaya*. Los términos expresan la idea de superior e inferior y cada uno constituye una mitad de la unidad total.

Así planteado es evidente que el concepto de *verticalidad* debe ser entendido no sólo dentro de los límites de consideraciones ecológicas. Este concepto, principalmente, es un sistema específico de concepciones, un sistema de percepción del mundo.

Tal cosa ha llevado a muchos a la afirmación de que este sistema organizativo debe su persistencia y reproducción —aún hasta la actualidad— a la presencia tradicional y continua de tal ideología o racionalidad compartida por el conjunto del campesinado.

Quien se ha encargado recientemente de combatir esta posición es Jürgen Golte²⁹ quien asume lo contrario. El concepto de “control vertical” es para él más bien el resultado de una *necesidad* material exigida por las características geográficas del territorio en condiciones de producción para el consumo. Bajo esta premisa Golte contribuye al enriquecimiento del modelo introduciendo nuevos elementos de definición de lo que él llama la “racionalidad andina”: por un lado, el manejo de un conjunto de ciclos agropecuarios en función de las oportunidades naturales y, por otro lado, la maximización del uso de la mano de obra en función de las variaciones estacionales de los distintos ambientes ecológicos.

Según otro autor, Nelson Manrique, esta forma de elaboración teórica, partiendo de las condiciones objetivas de la realidad andina, es más legítima que aquella derivada de conceptos ideales como la “reciprocidad” desarrollada por Mayer y Fonseca. Compartimos su apreciación, sin embargo, hay que señalar que Golte va más allá estableciendo con mucha claridad los límites del modelo de *economía multicíclica*, nuevo concepto para la organización

de la economía andina.

En efecto, Golte, al mismo tiempo que perfecciona el modelo de la *verticalidad*, proporciona una imagen variable e histórica del mismo. Señala que dadas las condiciones subordinadas de las comunidades campesinas en la Colonia y la República, y las presiones del mercado de productos y trabajo, las posibilidades de realización de la estrategia andina se ven “seriamente limitadas”. Sin embargo, para Golte, la *economía multicíclica* no acaba al articularse con el mercado capitalista, sino que el campesino, mientras no pueda sostenerse sólo de la venta de sus productos, continúa reproduciendo sus relaciones y principios.

Si ésta es la situación —actual como en efecto parece ser— de la mayoría de la población campesina, el resultado sería la plena vigencia de los principios multicíclicos o de control vertical. La conclusión invita, no obstante, a las preguntas siguientes: ¿Bajo una situación de articulación de las economías andina y mercantil, quién controla la distribución de la tierra, los medios de producción y los productos?. ¿Cuáles son los mecanismos principales de apropiación del trabajo y los excedentes?. La insistencia en el análisis exclusivo de los alcances del modelo andino contribuye poco a responder estas preguntas. Por tanto, su uso viene a ser insuficiente, haciéndose urgente la necesidad de formas alternativas de interpretación.

La organización comunal

De acuerdo a los estudios realizados en el área, la organización interna de las comunidades campesinas descansa sobre el rol integrativo central que juegan las reglas y la ideología de la *reciprocidad*. Estas reglas son expresadas en una serie de relaciones de intercambio en diferentes momentos del proceso económico. Una forma particular en que se da el intercambio de bienes y servicios bajo el principio de reciprocidad, se encuentra en el modelo de *redistribución*³⁰. Las partes interactuantes en este tipo de intercambio son, de un lado, los miembros de la comunidad (*comuneros*), quienes son los jefes de familias nucleares; y por otro lado, la autoridad comunal central, encargada de la administración de las actividades y recursos colectivos.

“... cada comunero sirve a su comunidad y, en reciprocidad, el ente político de la comuna le otorga los derechos y privilegios de ser comunero”³¹.

Los objetos que se intercambian no consisten únicamente en bienes y trabajo, sino que incluyen también servicios políticos y ceremoniales. Así, las obligaciones de los individuos pueden ser el de trabajar determinado número de días en los proyectos públicos (faenas), otorgar bienes, contribuciones monetarias, respeto y obediencia a la autoridad y cumplimiento de tareas comunales administrativas o religiosas. En retribución, el cuerpo administra-

tivo está obligado a otorgar parcelas de tierra cultivables y facilidades de pastoreo, leña, agua de riego, financiación de actividades públicas y el control del orden público.

La consistencia de este modelo y las actividades campesinas de acuerdo al sistema redistributivo han sido repetidamente indicadas en varios estudios de comunidades, uno de los más representativos es el trabajo de Fuenzalida et. al. referido a una comunidad de la sierra central del Perú. Estos autores sostienen:

“En pleno proceso de “modernización”, la comunidad de San Agustín no ha relajado (. . .) los lazos comunales, sino que se muestra sólidamente integrada y su gobierno retiene una considerable capacidad de control. Instituciones como las mayordomías o depositarias de santos y fiestas están en plena vigencia y actividad; cerca de un 90% del territorio comunal es colectivamente controlado; la asistencia promedio a las faenas o trabajos de república supera el 70% de los comuneros; los cargos de la Junta Directiva rotan entre todos los adultos de modo que la responsabilidad de gobierno es efectivamente compartida”³².

Tal coherencia y casi perfecto orden, como señalan, no se da en condiciones aisladas del mundo exterior y la sociedad nacional; sino que la comunidad es una unidad social que interactúa con ésta a través de los siglos.

“En el tiempo transcurrido desde su reducción, la entidad social considerada ha sufrido un proceso ininterrumpido de cambio, al que podemos definir como una sucesión de adaptaciones y readaptaciones en función de presiones y solicitudes procedentes de la también cambiante sociedad regional y nacional. En cada oportunidad estas adaptaciones han venido a reproducirse sobre el fondo de las adaptaciones anteriores y en base a la experiencia social acumulada en el proceso. La imagen que surge de la consideración de este proceso no es de ninguna manera la de una sociedad estática o la de una ‘tradicionalidad’ inmutable”³³.

Así, en respuesta a la introducción de la economía monetaria y el mercado nacional, la comunidad tuvo que modificar sus patrones agrícolas para dedicarse a la producción más comerciable, la familia nuclear se convirtió en una entidad más autónoma; el sistema de propiedad privada de la tierra se generalizó. Sin embargo, la organización comunal y las relaciones recíprocas básicas entre los comuneros y las autoridades continúan funcionando normalmente. Fuenzalida y sus colaboradores explican este fenómeno de la siguiente manera:

“La integración interna a nivel comunal se da en Huayopampa a través de los siguientes factores: mediante la identificación de la comunidad como una unidad frente a las comunidades circundantes; por la organización interna basada en el ejercicio de una democracia directa; a través de la celebración, por lo común, de las fiestas religiosas; gracias a la administración comunal de bienes de producción y servicios. . . Es esta integración a nivel comunal la que permite que, a pesar de la existencia de

estratos y grupos de intereses divergentes, la comunidad se manifiesta como una agrupación coherente y con un planificado planteamiento de acción frente al mundo extracomunal”³⁴.

Fuera de la calidad teleológica de esta explicación, es decir, explica una cosa por sus funciones, el argumento es en sí mismo contradictorio. Acepta la existencia de grupos de interés opuestos y al mismo tiempo una unidad coherente. Ciertamente se podría esperar que la existencia de grupos contrapuestos puede poner en duda la presencia de una democracia directa tal como se nos ha descrito.

Se sostiene en esta monografía que el 90% de la tierra es controlada por la comunidad. Estas tierras son administradas por la Junta Comunal, pero en la práctica el recurso se utiliza en forma individual. La mayor parte de la tierra consiste en áreas de pastizales, y sólo cinco de un total de 200 familias posee el 60% de todo el ganado que se cría en los pastos. Dentro del área agrícola, el 70% de las familias obtiene el 65% de la producción global mensual. Se dice que cada comunero tiene la misma oportunidad de ocupar los puestos de gobierno comunal, pero el autor no ofrece información acerca de la veracidad de este hecho.

Se dice también que la comunidad como un cuerpo organizativo posee un poder de influencia hasta el punto de que los comuneros mismos frecuentemente sostienen: “Nadie puede hacer nada en contra de la comunidad”. Sin embargo, el mismo estudio muestra los mecanismos de presión que los grupos poderosos ejercen sobre el resto de los comuneros para que éstos cumplan con las normas establecidas. Por ejemplo, las autoridades locales no permitirían a un comunero hacer uso de los pastos, la tierra, el agua y otros servicios en caso de desobediencia. El problema aquí radicaría en saber si los comuneros respetan las normas comunales por su creencia en los valores comunales o porque en la práctica son obligados y presionados hasta el punto que se pone en peligro su misma supervivencia.

Además, el sector de comuneros ricos que explota la mayor parte de los recursos comunales hace uso de la mano de obra de los más pobres en la forma de salario y trabajo recíproco, siendo este último de forma asimétrica en favor de aquellos que controlan los recursos.

Ahora, parece ser evidente que el poder abstracto de la comunidad sobre sus miembros es un hecho puramente ideológico, el cual no corresponde a las razones prácticas que se encuentran detrás del comportamiento de los campesinos. Referirse a la *comunidad* bajo esta manera formal es un medio muy útil para legitimar la posición y los privilegios de aquellos que se encuentran en el poder y las relaciones económicas tendientes a la acumulación de riqueza. El concepto de *comunidad*, como un modelo organizativo, así, viene a ser sólo un instrumento constituido por una serie de reglas en el proceso por el cual algunos individuos obtienen ventajas económicas y sociales frente a otros.

Pero esto es sólo un aspecto de la instrumentalidad de la organización comunal. La comunidad, con bases económicas fuertes o débiles o con vigencia únicamente ideológica, también cumple el rol de defensa de los intereses de los campesinos más pobres. Allí donde la opresión del hombre andino ha sido más aguda, y allí donde los movimientos de protesta han tenido mayor expresión, hemos visto que el principal canal de manifestación ha sido la comunidad campesina. Este aspecto de instrumentalidad para la defensa y la acción no ha sido ignorado por los estudiosos, al contrario, ha sido enfatizado por muchos. Sin embargo, éstos no han logrado rescatar su real significado en la explicación de la persistencia histórica de la comunidad.

Resulta, entonces, que la continuidad y supervivencia de esta organización tradicional no se encuentra en la democracia interna, en los aspectos religiosos ni la racionalidad andina. Estos son más bien aspectos concomitantes antes que causas reales. Las raíces de este fenómeno deben ser buscadas en las acciones e intereses de los distintos grupos que interactúan al interior y fuera del universo comunal; es decir, en el proceso de lucha de clases.

La Economía campesina familiar

La "ley de Chayanov" ha sido otro modelo conceptual que ha echado raíces en la interpretación del mundo rural peruano y latinoamericano. Partiendo de los escritos de este economista ruso de los años 20, se ha llegado a formular la idea del "modo de producción campesino". Sahlins²⁵ prefiere llamarlo "modo de producción doméstico". Esta "ley" sostiene que la estructura productiva de la unidad familiar campesina está gobernada por el equilibrio entre la intensidad de trabajo y el nivel de consumo entre los miembros de la familia. El trabajo se realiza en función de las necesidades de consumo.

La idea del "modo de producción campesino" ha sido rechazada por muchos, entre ellos Godelier, quien sostiene que no podría existir tal modo basado en las relaciones internas a las unidades familiares, porque

"La familia no es la unidad básica o la célula de la sociedad (. . .). Una familia no puede existir ni reproducirse a través de generaciones independientemente de otras familias. . ."³⁶.

Sin embargo, al margen de esta crítica, los autores simpatizantes con la "teoría económica campesina", sostienen que hablar de tal economía como algo diferente de los sistemas feudal o capitalista no es del todo sin sentido. Uno de ellos, Samir Amin argumenta que el problema no reside en que si el equilibrio consumo - trabajo define la naturaleza de este modo de producción, sino más bien, el problema "consiste en qué es lo que entendemos por modo de producción campesina y cuál es el lugar que ocupa dentro de las diversas clases de formación social"³⁷. Amin describe el tipo de economía que él entiende como campesina:

“... este modo... pertenece a la familia de modos de producción mercantil simple, donde el productor, quien posee sus medios de producción (tierra o instrumentos), intercambia sus productos (aunque sólo una parte de ellos) con otros productores de condiciones semejantes... estos modos se encuentran con frecuencia en la historia pero nunca solos ni como los dominantes... De acuerdo a Chayanov, una economía de esta naturaleza adquiriría predominancia en presencia de ciertas condiciones: mayoría estadística de la población rural, tenencia independiente de pequeñas parcelas, intercambio urbano-rural basado en la especialización de la manufactura urbana artesanal y la producción agrícola...”³⁸.

En esta misma línea también se han desarrollado otros esfuerzos teóricos para definir la especificidad de la economía campesina. Los más representativos, parecen ser los trabajos de Teodor Shanin, quien distingue tres niveles en el análisis: la unidad familiar como la unidad básica de producción y consumo; la comunidad campesina donde la unidad familiar interactúa con otras; y la sociedad mayor a que los grupos campesinos están subordinados. Sin embargo, los esfuerzos de Shanin están dirigidos básicamente al análisis de los principios internos a la unidad familiar así como a la comunidad antes que a las relaciones con la sociedad mayor. Esto es lo que el autor sugiere en el título de su artículo: “La naturaleza y la lógica de la economía campesina” y también en la premisa central de su trabajo:

“Estudios comparativos han indicado consistentemente algunas similitudes sorprendentes entre sociedades campesinas —sorprendentes en virtud de la diversidad histórica, la estructura política, la tecnología, la religión, etc.— Una economía específica constituye el componente crucial de tales características genéricas. Típicamente, el nivel bajo de la especialización institucional se expresa en la inserción de la economía campesina dentro de una estructura social general y el hecho de que las unidades esenciales de acción social —la empresa agrícola familiar, la comunidad y aún los círculos más amplios de interacción y dominación— aparecen también como las unidades básicas de la vida económica. La unidad agrícola familiar constituye la unidad primaria y básica tanto de la economía como de la sociedad campesina, la comunidad o pueblo campesino opera en gran medida como una sociedad autónoma compuesta de familias y proveyendo otros servicios económicos y sociales de los que la familia carece...”³⁹. (Subrayado nuestro).

La orientación de Shanin, en cuanto a su énfasis en la comunidad campesina como la segunda unidad de relaciones, coincide en gran medida con el enfoque que han desarrollado los antropólogos-economistas. Estos concentran mayormente su análisis de la comunidad local o interpretan generalmente las relaciones entre los miembros en términos de ciertos sistemas normativos tales como la *reciprocidad* y la *redistribución*. La relevancia de tales principios ha sido enfatizada por el mismo Shanin:

“Debemos gratitud a Polanyi y sus asociados (. . .) por la taxonomía del intercambio y por recordarnos enfáticamente que tales intercambios no tienen siempre la

forma de mercado. La división que ellos proponen consiste en tres tipos: a) el don recíproco institucionalizado, b) la redistribución centralizada en la forma de impuestos de carácter tradicional prescritos por una autoridad central y c) relaciones de mercado. De acuerdo a estos términos las sociedades campesinas presentan una variedad de formas posibles de intercambio con una acentuación que va lentamente del primer tipo hacia el último.⁴⁰

La versión peruana de esta posición la encontramos en el trabajo de Plaza y Francke, quienes recientemente han argumentado en forma muy similar. Para ellos el "andamiaje teórico" para el estudio de la economía campesina está en los aportes de Chayanov que se asocian y complementan adecuadamente con los modelos desarrollados por la antropología andina. Pero tal "andamiaje" es aplicado junto a un enfático reconocimiento del importante rol que juegan los factores externos en la vida campesina. El resultado de esta combinación es un conjunto de afirmaciones contradictorias como las que siguen:

Por un lado, los autores indican con énfasis lo siguiente:

"Para entender la economía campesina no basta analizar la organización de sus propios recursos (tiempo, fuerza de trabajo, cooperación); es necesario analizar la modalidad de entrega de un excedente y los mecanismos establecidos para que esto se lleve a cabo; es decir, sus relaciones económicas y políticas con la sociedad".

Luego sentencian a renglón seguido con mucho mayor énfasis:

"Tampoco se puede deducir el funcionamiento actual de la economía campesina a partir del análisis de la modalidad de su vinculación con la sociedad y de las tendencias predominantes en ésta (. . .) la organización familiar de la economía campesina sigue siendo un factor fundamental del análisis (. . .) la unidad de análisis debe ser la familia porque la forma de producción en el campo no se puede entender si no se considera la fuerza de trabajo campesino como familiar"⁴¹.

En conclusión, la última afirmación parece negar a la primera y nos quedamos con la plena vigencia de la lógica interna de la unidad familiar. Pero ésta, es una conclusión totalmente debilitada porque la anterior afirmación la hace inverosímil.

Estas dos citas pueden proceder de un mismo autor sólo en condiciones de imposibilidad de síntesis dialéctica entre los dos aspectos de la realidad. La síntesis probablemente ya se produjo en la vida práctica del campesino, pero el analista es todavía resistente a captarla y sistematizarla. Esta limitación se deriva justamente del apego a la trasposición mecánica de modelos teóricos y por tanto a la distorsión y sustitución de los fenómenos reales.

Hacia una visión histórica

¿Cuáles son los factores que impulsan el proceso histórico en la sociedad rural andina? ¿Cuáles son los elementos que reproducen las instituciones campesinas?

Desde la perspectiva de los estudiosos convencionales cuyas teorías acabamos de revisar, la respuesta incluye principalmente a las leyes de la economía campesina, la racionalidad de la reciprocidad, la diversidad de las condiciones ecológicas, la organización comunal ó quizás también las formas de articulación de la economía andina y la economía capitalista. Hay mucha facilidad para aceptar que en el campo existe toda una concepción particular del mundo que gobierna la vida de los campesinos, o todo un conjunto de relaciones —estructuras— establecidas en forma tan sólida que moldean el comportamiento en forma inevitable. Es decir, los campesinos viven en el reino de las leyes, las racionalidades y las estructuras principalmente de aquellas denominadas *andinas*.

Se habla de “sistemas de producción y reproducción”. Son los “ideales de complementaridad” las leyes de “reciprocidad y redistribución” así como las de “las relaciones internas de la familia” las que reproducen el sistema de producción andino. Pero por otra parte, este sistema económico es definido justamente por aquellos “ideales”, “racionalidades” y “leyes”. No existe una definición de “lo andino” fuera de ellos. Por tanto, son los mismos elementos que lo constituyen y lo reproducen a la vez. La misma cosa se reproduce a sí misma. Es ella la que se organiza y se mantiene a través del tiempo y asegura su persistencia. ¿Puede haber mejor ejemplo de argumento teleológico y funcionalista?. Es decir, el frijol existe y se reproduce porque es una leguminosa y porque es una excelente fuente de sustancias nutritivas.

Esta analogía se aplica a esa argumentación sobre la comunidad campesina que la percibe como una unidad que se reproduce por sus contenidos de democracia interna, festividades y ritos religiosos o racionalidades de determinado tipo, y que, como tal, responde ante la penetración extraña de la sociedad mayor con “resistencia”, “adaptación”, “modificación” o “reacomodo”. Desde este punto de vista, los campesinos individuales o grupos de ellos sujetos a las leyes comunales, son simplemente piezas de una maquinaria que obedecen automáticamente sus costumbres y tradiciones, actúan por hábito y no por iniciativa propia, no tienen alternativas para proyectos diferentes. Dependientes de las leyes y la lógica de su mundo no inician estrategias ni promueven planes, no entran en conflicto ni contradicción con nadie, fuera de oponerse a los sistemas económicos foráneos. En todo caso, las contradicciones se dan solamente entre su mundo, sus sistema económico propio y el sistema mercantil capitalista. Estos son los dos elementos centrales de lucha y competencia, una lucha entre sistemas, leyes, racionalidades o estructuras.

Lo que proponemos es que el frijol existe no porque pertenece a tal o cual

familia de plantas o que tiene una u otra cualidad; sino porque algún hombre o grupo de hombres lo sembró y cultivó. Este cultivo obedece a una necesidad y un interés por parte de quienes lo hacen. En unos casos este interés puede ser el solo hecho de alimentarse, en otros puede ser para enriquecerse o mantener su nivel de riqueza frente a otros hombres. En esta medida puede suceder que existen contradicciones entre aquellos que lo cultivan para alimentarse y éstos que lo hacen para hacerse ricos. Contradicciones que pueden llegar a manifestarse aún en conflictos abiertos. Como resultado tenemos que la razón de la reproducción del frijol es más bien materia de disputa. No será así sólo en el caso de que este producto haya perdido interés y utilidad para cualquiera de los grupos o en el caso de que haya sido reemplazado por otro producto.

Así podría ser posible rescatar la perspectiva social o histórica de la acción humana y no perderemos en el análisis biológico de los genes que determinan el tipo de legumbre o en el estudio de la fertilidad de la tierra que facilita su desarrollo, como si para ello no fuera necesaria la mano del hombre. Esta perspectiva histórica es más necesaria aún cuando nos referimos a hechos puramente humanos y no tratamos de plantas o animales. No confundamos pues cosas u objetos materiales con hechos sociales. Abandonemos de una vez por todas nuestra subconsciente afición organicista base del funcionalismo estructuralista.

Es muy común la costumbre de la deificación por las cuales se hacen reverencias continuas a las leyes y la racionalidad andina o de la lógica de la economía campesina. Sabemos bien que en general, las leyes o racionalidades son elementos susceptibles de manejo y manipulación. Conocemos el dicho popular tan ilustrativo como el que dice: "hecha la ley, hecha la trampa". Las manipulaciones se dan no sólo en función de intereses particulares sino en función de condiciones objetivas de lugar y tiempo. Queremos decir, que las determinantes del comportamiento campesino no se encuentran, en última instancia, en esos principios sino en las posibilidades de manejo de las circunstancias y las oportunidades de poder, así como en las condiciones materiales y el tipo de relaciones sociales en que viven.

En otras palabras, si un campesino de hoy, y quizás también de mucho antes, se ve frente a la oportunidad de obtener más tierras de lo que normalmente le es permitido, o de lograr una ventaja mayor en un intercambio de productos, si tiene poder para ello, no piensa primero en la reciprocidad, la comunidad, la verticalidad ecológica ni en los principios culturales que lo prohíben. Simplemente actúa en función de sus conveniencias materiales particulares. De otra manera no podríamos explicar la presencia de sectores importantes de campesinos ricos y medios que casi siempre constituyen el grupo de poder en los pueblos y aldeas. Los mecanismos de control comunal, si bien es cierto juegan algún rol, ya no son determinantes. Existen fuerzas mucho más poderosas que actúan frente a ellos. Hay ambiciones individuales o de pequeños grupos que buscan su satisfacción, incluso, haciendo

uso, para provecho propio, de argumentos y acciones comunitarias o de reciprocidad:

Estos aspectos de la vida diaria campesina no son tomados en cuenta con la debida seriedad por los antropólogos. En lugar de ellos nos muestran cuadros ficticios de bondad y perfección organizativa.

Con esto no queremos imaginar ni sugerir un escenario de libre albedrío, sin presiones sociales que canalizan el comportamiento. Por el contrario, sostenemos que existen presiones y aún mecanismos poderosos de represión de la libertad de manera que el campesino vive a diario condiciones extremas de subordinación, dependencia y opresión. Pero estos mecanismos no provienen de las leyes y normas de la economía y sociedad andinas; provienen del sistema económico mercantil capitalista así como de las formas de control ideológico y político de la sociedad nacional. Los poderes judicial y ejecutivo del Estado tienen presencia plena en el más alejado cacerío de la sierra mediante los jueces de paz, los tenientes, los gobernadores, y la guardia civil. Ellos ni siquiera comparten el poder local con las autoridades comunales, sino que se ubican a un nivel superior. El rol de las autoridades comunales se limita a la simple administración de los bienes y la convocatoria de reuniones de trabajo. La justicia, las sanciones y las decisiones más importantes están en manos de la autoridad política y municipal. Las autoridades comunales en caso de requerimientos de justicia tienen que recurrir al puesto policial, la gobernación, la subprefectura, los juzgados y las cortes. Su posición de dependencia y subordinación hacia las leyes nacionales es casi completa. Únicamente asuntos muy marginales se resuelven fuera de ellas.

Esta realidad exige cambios radicales en nuestro esquema analítico. Queremos más que nunca de un enfoque histórico y no estructuralista; de manera que podamos reivindicar la acción de los individuos, los grupos y de las clases sociales sobre las estructuras. Para ello es indispensable enfocar la realidad desde el punto de vista conceptual de la lucha de clases.

Aclaremos, la visión histórica no supone asumir en forma simple la presencia determinante del pasado en los hechos actuales y de ello derivar que el campesino mantiene su organización andina por su apego a la tradición y la costumbre. Tampoco significa estudiar el proceso histórico mediante "modelos de transformación" de una época a otra, como lo hace Golte por ejemplo. Este autor nos presenta distinciones del sistema andino de organización en las épocas prehispánica, colonial y actual, en las cuales es posible ver las variaciones de la fórmula de comportamiento. Esta es una forma estructuralista típica de análisis. Desde este punto de vista lo que importa es cómo cambia el modelo pero no cómo cambia la sociedad. Circunscribiendo la atención en el contenido del modelo corremos el peligro de no ver los procesos que ocurren fuera de él, lo cual lleva a una interpretación errónea de la realidad.

Un enfoque histórico basado en la lucha de clases supone en primer lugar, que los hombres que forman parte de una sociedad no actúan bajo un solo

modelo de comportamiento. Particularmente allí donde existen individuos y grupos diferenciados en su control de medios económicos y políticos existen por lo menos dos modelos de comportamiento: el de los poderosos y el de los subordinados. Lo contrario puede ocurrir solamente en condiciones de total dominación y alienación. Posiblemente los modelos de acción sean siempre más de dos en función de las formas concretas de diferenciación y las circunstancias de la coyuntura histórica del momento. Por lo tanto, el entendimiento cabal de la situación del campesinado en cualquier época histórica debe considerar el rol que juegan todos aquellos modelos presentes y la influencia que cada uno tiene en la vida práctica. No podemos llegar a tal entendimiento sólo a través de uno u otro modelo enfrascándonos en la defensa de la validez o predominancia de éste o aquél. Probablemente aquí se encuentra el error que se comete en el debate interminable por la caracterización capitalista o precapitalista de la sociedad peruana. Es necesario analizar la síntesis que resulta de la interacción de los distintos sistemas y no contentarnos con una noción mecánica de *articulación de economías*. Lo importante es determinar a cuál de los modelos favorece esa síntesis y cuál es la perspectiva en la formación social.

En segundo lugar, un enfoque no estructuralista de la lucha de clases debe entender que no siempre los actores se encuentran encuadrados indeliblemente en uno u otro modelo de comportamiento. Generalmente los individuos y grupos mantienen una cierta independencia de acción en función de sus intereses y objetivos materiales. Incluso juegan con una u otra fórmula al mismo tiempo o en momentos diferentes. Esto porque existe en ellos capacidades de evaluación y discernimiento. En unos casos las posibilidades de elección pueden ser amplias, en otras pueden ser estrechas pero siempre existen en algún grado. En esta medida el análisis de la situación campesina, así como de la supervivencia y reproducción de organizaciones como la familia, la comunidad y las formas de intercambio, deben partir de la consideración ineludible de las estrategias de acción y de lucha de los distintos sectores presentes en el escenario: los terratenientes, comerciantes, agentes de crédito y asistencia técnica, funcionarios estatales, campesinos ricos, medios y pobres. Aún más, los distintos subsectores que existen entre ellos. No olvidemos que la realidad rural se caracteriza por su gran heterogeneidad y variabilidad social, especialmente entre los campesinos. Todos ellos, si bien en algunos niveles tienen intereses comunes, en otros aspectos pueden ser aún opuestos. Las coincidencias o contraposiciones entre los objetivos y estrategias entre los diversos sectores de clases y la manera cómo se desarrolla el proceso en su conjunto. Son los que a final de cuentas determinan la suerte de los campesinos y sus instituciones. En esta forma, el contenido de tales instituciones es más bien resultado y no causa de su mantenimiento o transformación.

Partamos del hecho de que los colonizadores españoles desde el momento en que arribaron al Perú hicieron uso de las instituciones nativas. Igual lo hi-

cieron los corregidores de la colonia y los hacendados de la república. Actualmente aún autoridades y funcionarios de un Estado burgués impulsan también aquellas formas de organización, porque en verdad no encuentran incompatibilidad entre sus intereses y esas formas antiguas de organización. Dadas ciertas condiciones no se oponen a los criterios capitalistas de explotación del espacio y la mano de obra. Si no, veamos por qué se dan las leyes de reconocimiento oficial y los estatutos de las comunidades campesinas, por qué se impulsan los proyectos de desarrollo comunal y programas de "cooperación popular". Veamos también cómo los campesinos ricos, comerciantes, profesionales y transportistas aprovechan de la organización y los movimientos comunales para obtener ventajas económicas y políticas. Observemos cómo los comerciantes en las áreas rurales y las capitales provinciales —quienes hablan el quechua tan fluidamente como el castellano— acumulan grandes riquezas y se vuelven millonarios sólo obteniendo ventajas en los intercambios "recíprocos". Por el otro extremo, por supuesto, el propio campesino pobre hace uso de sus instituciones tradicionales para defenderse e identificarse con sus compoblanos y luchar por sus reivindicaciones, recuperar sus tierras y arrancar sus derechos de manos de los poderosos. La contraposición de este conjunto de intereses y fuerzas sociales, esta pugna continua e intermitente, determinan el devenir de la historia y merece algo más de atención de los estudiosos^{4 2}.

Aparte del esquematismo estructuralista y la idealización de los modelos organizativos, una limitación vital de los enfoques convencionales es el privilegio especial que se concede a las relaciones entre la geografía (diversidad y complementaridad ecológica) y los grupos humanos (estrategias sociales para el control de la geografía). Muchos de los autores que hemos mencionado han insistido en que sus estudios están lejos de todo determinismo geográfico. Indican que no consideran las relaciones unilaterales entre hábitat y sociedad, sino, perciben un proceso histórico y dialéctico entre ambos^{4 3}.

Pero, en verdad esta respuesta es insuficiente para demostrar que uno hace análisis histórico, *la dialéctica entre hombres y naturaleza* no es toda la historia. Hay pues postergación y hasta olvido de las *relaciones entre los hombres*, de las relaciones sociales, que tienen la misma o quizás más relevancia en la vida humana. Es sorprendente que la antropología andina se ha ocupado tanto de las formas de organización para el control de hábitat. Pero, al lado de ello, casi ninguna atención ha prestado a las formas de diferenciación entre unos hombres y otros, entre grupos distintos, a los conflictos y alianzas. Es difícil encontrar en los textos informaciones y análisis de los procesos de enriquecimiento y acumulación, así como los procesos de empobrecimiento. ¿Cómo varían estas formas de diferenciación de una época a otra?, ¿cuáles son los mecanismos de justificación y las acciones mismas para este efecto?. Poco es lo que nos puede decir el sistema económico andino sobre esto, más bien pareciera sugerir que no existen o no son importantes. Es así como las unidades familiares de producción asociadas en comunidades pa-

ra la explotación de diversos ciclos agrícolas que describe Golte⁴⁴ pareciera que son todas iguales, que no habrían diferencias entre ellas. Esta suposición es completamente errónea. Es un error que se encuentra en la esencia misma del modelo de organización andina que el autor propone.

Tenemos la impresión, entonces, de que estamos frente a una limitación fundamental. El análisis histórico no puede prescindir del enfoque central, imprescindible, de las relaciones entre los hombres, del proceso de diferenciación y formación de clases, de las acciones que desarrolla cada sector o clase en busca del logro de sus objetivos en oposición a sus contrarios. Porque no estamos frente a una sociedad sin clases. Para entenderlo así no es necesario tener en mente esquemas mecánicos ni ortodoxos de lo que son clases sociales, tampoco requerimos de estar frente solamente a burgueses y proletarios. La historia presenta una infinita diversidad de expresiones de las relaciones de clases y cada situación concreta es peculiar a ella⁴⁵.

Obviamente, esta afirmación es más válida en la medida en que grupos campesinos desarrollan su proceso de diferenciación y se ponen en contacto con sectores externos a ellos y con la economía nacional. Ambos procesos tienen un largo devenir en la sierra peruana y son ya casi inexistentes los grupos que mantienen niveles de homogeneidad y de relativo aislamiento.

En estas condiciones, los distintos modelos de comportamiento económico y social, sean éstos tradicionales o nuevos, reales o ficticios, no son sino *instrumentos* de uso en beneficio de uno u otro interés y en función de las circunstancias objetivas económicas y políticas de cada período histórico.

Los antropólogos andinos frecuentemente han sostenido que no es posible mirar este sistema económico con ojos europeos occidentales y con categorías de la teoría económica mercantilista; es necesario entender su carácter diferente y peculiar, es decir, el proceso histórico rural no puede ser entendido sólo a partir de la dinámica del sistema capitalista; es indispensable considerar el rol que juega la resistencia de los sistemas económicos no capitalistas⁴⁶.

Son afirmaciones válidas. Pero no se puede caer, en nombre de ellas, en el otro extremo, el de la sobrevaloración y deificación de "lo andino", especialmente cuando tratamos de periodos recientes, Veámoslo en la exacta medida, no sólo de sus fronteras espaciales y temporales, sino también de las posibilidades de su mistificación, de su uso como *instrumento disimulado* al servicio de una diversidad de intereses de individuos, de grupos y de clases.

NOTAS

1. El más elocuente en defender este punto de vista es el destacado economista y profesor universitario Virgilio Roel Pineda, quien sostiene en un artículo aparecido a fines de 1979 lo siguiente: "todos los procesos son cíclicos y circulares. En la historia de la humanidad, también hay procesos cíclicos, en los que a las grandes edades de oscuridad le siguen las grandes edades de la luz (...) Así, de esta manera cíclica es que ahora estamos ante el umbral de un nuevo Pacha Kuti, de la gran revolución libertadora, que dará inicio a la nueva y grandiosa de la luz, y la luz es el Sol, y el Sol son los inkas; por eso es que esta nueva y fulgurante edad, será nada más y nada menos que retorno al Tahuantinsuyo, que abarcando a toda la tierra, lleve a la humanidad a la gloria de unirse a Pachamama, en un fantástico experimento creativo y de realización". (1979, p. 28).

2. La mayor parte de tales modelos han sido resumidos por Plaza y Francke, 1981. Sin embargo los trabajos de mayor profundidad y elaboración son citados páginas adelante en función de los aspectos específicos a que están relacionados.

3. Ver "La Polémica del Indigenismo", recopilación publicada por Mosca Azul Editores, 1976.

4. Chayanov, Alexander. La versión castellano sale en Buenos Aires, 1974, mientras que en inglés se publica en 1966. El libro reúne trabajos publicados en ruso en 1925.

5. Sahlins, Marshal, 1972.

6. Un libro donde se difunde las ideas centrales de la teoría así como el debate que provocó, es el compilado y prologado por Orlando Plaza, 1979.

7. Castro Pozo, 1979 (Segunda Edición). p, 16.

8. Plaza y Francke, 1981

9. Manrique, Nelson, 1980. p. 7.

10. Mauss, 1951.

11. Polanyi, 1957.

12. Daltoa, 1961.

13. Sahlins, op. cit.

14. Nos referimos a la escuela substantivista en la Antropología económica cuyos planteamientos principales y el debate que ocasionó se encuentran en Le Clair y Schneider, 1968.

15. Polanyi ha sugerido en forma precisa la definición de estas economías como "procesos institucionales" en el artículo antes citado.

16. Mayer, 1974, p. 84.

17. Wolf, 1955 y 1957.

18. Alberti y Mayer, 1974, p. 14.

19. Mayer, op. cit., p. 26.

20. Idem, p. 65.

21. Idem, p. 65.

22. Murra, 1972.

23. Ver por ejemplo J.N. Caballero 1980.

24. Murra, op. cit.

25. Isbell, 1974.

26. Fioravanti-Molinie, 1975, p. 55.

27. Levi-Straus, 1968.

28. Platt, 1975, p. 8 - 9.

29. Golte, 1980b.

30. El modelo de redistribución constituye una variante de las posibles formas

que pueden adoptar las relaciones de reciprocidad, en las sociedades "primitivas y campesinas". El concepto de redistribución ha sido inicialmente sugerido por Polanyi (1957); discusiones posteriores de este concepto pueden encontrarse en Dalton (1961) y M. Nash (1966), entre otros. El enfoque teórico antropológico alrededor de estas ideas ha jugado un rol bastante influyente entre los estudiosos de la sociedad andina, tanto del pasado como del presente.

mayor exponente es Karl Polanyi. Sus premisas fundamentales, sin embargo, han traspuesto el terreno de la antropología económica y han echado raíces en los trabajos de algunos economistas marxistas dedicados al Tercer Mundo. Uno de ellos es Barbara Bradby, quien aplica para el área andina las nociones de "articulación del capitalismo con el precapitalismo" y la de "resistencia al capitalismo" (1977). La desviación centralista que trata de explicar los fenómenos rurales a través del sistema capitalista y el mundo urbano, es discutida por Long y Roberts (1978).

31. Mayer, *op. cit.*, p. 55.
32. Fuenzalida, 1968, p. 11.
33. *Idem*, p. 289.
34. *Idem*, p. 231.
35. Sahilns, *op. cit.*
36. Godelier, 1975, p. 3.
37. Samir Amin, 1975, p. 37.
38. *Idem*, pp. 37-38.
39. Shanin, 1973, p. 67.
40. *Idem*, p. 73.
41. Plaza y Francke, 1981, p. 86.
42. Golte, J., 1980b.
43. Golte, 1980a. En este libro el autor asume con rigor y acierto la perspectiva histórica de una época precisa de la colonia.
44. *Idem*.
45. Para un planteamiento histórico del concepto de clases sociales que discrepa con la visión esquemática tradicional, ver E. P. Thompson, 1979.
46. Muchos antropólogos han sido influenciados —en buena hora— por la escuela substantivista, cuyos planteamientos y debate se encuentran en el libro de Le Clair y Schneider y cuyo iniciador y

BIBLIOGRAFIA

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique.

- 1974 Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos, Perú Problema No 12. IEP. Perú.

Amin, Samir

- 1975 "El Capitalismo y la Renta de la Tierra" en Amin y Vergopoulos; La Cuestión Campesina y el Capitalismo, Nuestro Tiempo Ed., México.

Bradby, Barbara.

- 1975 "The Destruction of Natural Economy" en *Economy and Society*, Vol. 4, No 2. Londres.

- 1977 "Resistance to Capitalism in the Peruvian Andes", a ser publicado en: Lehmann, David, *Capitalismo and Resistance in the Andes*, Cambridge University Press (en prensa)

Caballero, José María

- 1980 Agricultura, Reforma Agraria y Pobreza Campesina, IEP, Lima.

Castro Pozo, Hildebrando

- 1979 Nuestra Comunidad Indígena, Ed. H. Castro Pozo C., Segunda Edición, Lima.

Chayanov, Alexander V.

- 1974 La Organización de la Unidad Económica Campesina, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Dalton, George

- 1961 "Economic Theory and Primitive Society", en *American Anthropologist*, No 63, pp. 1 - 25.

Fioravanti-Molinie, Antoniette

- "Contribución a l'étude des sociétés étagees des Andes: la Vallée de Yucay (Perú)" en *Etudes Rurales*, No 57, pp. 35 - 59.

Fuenzalida, Fernando; Villarán, J.L.; Valiente, T. y Golete J.

- 1968 Estructuras Tradicionales y Economía de Mercado. La Comunidad de Indígenas de San Agustín - Huayopampa. IEP. Lima.

Godelier, Maurice

- 1975 "Modes of Production, Kinship and demographic Structures" en M. Bloch, *Marxist Analyses and Social Anthropology*, ASA Studies, Malaby, Londres.

Golte, Jürgen

- 1980a Repartos y Rebeliones, IEP, Lima.

- 1980b La Racionalidad de la Organización Andina, IEP, Lima.

Isbell, B.J.

- 1974 "Parentesco Andino y Reciprocidad, Kuyaq, los que nos aman", en Mayer y Alberti, 1974, IEP, Lima.

- Leclair y Schneider**
1968 **Economic Anthropology**, Holt, et al, ed. Nueva York.
- Levi-Strauss, Claude**
1968 **Antropología Estructural**, Edit. Universitaria de Buenos Aires.
- Long, Norma y Roberts, Bryan.**
1978 "Peasant Cooperation and Underdevelopment in Central Peru" en Idem, (eds) **Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru**, ILAS, Univ. of Texas at Austin, USA.
- Manrique, Nelson**
1981 "Economía Campesina y Estructura Social de la Comunidad". Ponencia presentada al II Seminario sobre Campesinado y Proceso Regional. Huan-cayo, Abril, 1981, IEA - UNA.
- Mariátegui, J.C. y Sánchez, L.A.**
1976 **La Polémica del Indigenismo**, Recopilación de Manuel Aquézalo Castro, Mosca Azul Ed., Lima.
- Mauss, Marcel.**
1951 **The Gift**, Glencoe, Il, Free Press.
- Mayer, Enrique**
1974 "Las Reglas del Juego en la Reciprocidad Andina", en Alberti y Mayer, IEP, Lima.
- Murra, John V.**
1972 "El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas", en **Visita de la Provincia de León de Huánuco (1952) (I. Ortiz de Zúñiga)** Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.
- Nash, Manning**
1966 **Primitive and Peasant Economic Systems**, Chandler Publishing Co.
- Platt, Tristan**
1976 **Espejos y Maíz**, Temas de la Estructura Simbólica Andina, Cuadernos de Investigación No 10, CIPC, La Paz, Bolivia.
- Plaza, Orlando y otros**
1979 **Economía Campesina**, DESCO, Lima.
- Plaza, Orlando y Francke, Marfil**
1981 **Formas de Dominio, Economía y Comunidades Campesinas**, DESCO, Lima.
- Polanyi, Karl**
1957 "The Economy as Institud Process" en **Trade and Market in the Early Empires**, pp. 243-270, New York.
- Roel Pineda, Virgilio**
1979 **Indianidad y Revolución**, Cuadernos Indios No. 3. Sin fecha de edición, aparecido a fines de 1979. en Lima.
- Sahlins, Marshall**
1972 **Stone Age Economics**, Aldine Publishing Co., Chicago.

Shanin, Teodor.

1973 "The Nature and Logic of the Peasant Economy" en **Journal of Peasant Studies**, Vol. 1, No 1, Oct, 1973.

Thompson, Edward P.

1979 "La Sociedad Inglesa del Siglo XVII: ¿Lucha de Clases sin Clases?" en **Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase**, Editorial Crítica, Barcelona.

Wolf, Eric

1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary discussion", en **American Anthropologist**, Vol. 58, p. 452.

1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Jaoa", en **South-Western Journal of Anthropology**, Vol. 13, No. 1.