
Trayectorias comunales

Cambios y continuidades en comunidades
campesinas e indígenas del Sur Andino

Ramón Pajuelo Teves

Con el apoyo de:



FORDFOUNDATION

Trayectorias comunales

Cambios y continuidades en comunidades
campesinas e indígenas del Sur Andino

TRAYECTORIAS COMUNALES

Cambios y continuidades en comunidades campesinas e indígenas del Sur Andino

Autor:

Ramón Pajuelo Teves

Editado por:

Grupo Propuesta Ciudadana

Calle Alberto Arca Parró N° 180-B, San Isidro

Teléfonos: 421-6204 / 393-8286

www.propuestaciudadana.org.pe

contacto@propuestaciudadana.org.pe

Presidente del Directorio:

Federico Tenorio Calderón

Coordinador Ejecutivo:

Epifanio Baca Tupayachi

Corrección de estilo:

Eleana Llosa

Cuidado de edición:

Nelly Carrasco Camones

Mabel Abanto Yllescas

Diseño y diagramación:

Renzo Espinel

Luis de la Lama

1a edición - mayo de 2019

500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-11730

Se terminó de imprimir en agosto de 2019 en:

Sonimágenes del Perú S.C.R.L.

Av. Gral. Santa Cruz 653. Of. 102, Jesús María, Lima - Perú

Teléfono: (511) 277-3629 / (511) 726-9082

*A Carlos Iván Degregori, entre las estrellas,
in memoriam. Con agradecimiento,
reciprocidad y nostalgia. Por su interés en
las comunidades andinas como actores
colectivos concretos, con voz propia y
capacidad de acción: argonautas navegando
cada día hacia otro futuro, a pesar de los
«hondos desencuentros» y el «corazón de
piedra» del Perú.*

*Aknam timpumanta pindín. Timpuqa
t'ikrarukullasunkimanmi, muspharqachinkipas,
utaq tukurpakusunki. Chaymi qhawachka-llana
timpuqa, maskhachkallana timpuqa. Maskhakun
uywap bira timpun, runap timpun, llapa
mikhuyya timpunta.*

*Todo depende de tu tiempo, tu tiempo se puede
voltear. También lo puedes extraviar. También se
te puede terminar. Por eso siempre tienes que
estar mirando el tiempo. Siempre tienes que
estar buscando el tiempo. Se busca el tiempo
del ganado, el tiempo del hombre, el tiempo de
todos los cultivos que comemos.*

*Testimonio de Victoriano Tarapaki Astu (en
Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna;
Valderrama & Escalante, 1992, p. 133)*

Índice

Listas de gráficos, mapas y diagramas	8
Presentación	9
Introducción	11
Primera parte	
Mirada de conjunto: comunidades campesinas e indígenas en el Perú actual	23
1. Comunidades: vieja temática, nuevas preguntas	25
2. Denominaciones y registros de las comunidades	37
3. Aproximación al universo comunal en el Perú de hoy	43
Segunda parte	
Mirada específica: trayectorias comunales en el Sur Andino	59
1. El Sur Andino, el corredor minero y el ámbito de estudio	61
2. Minería y transformación comunal: cambios y trayectoria «minera» en la comunidad de Chacamachay (Apurímac)	67
3. El despertar de la Montaña de Siete Colores: boom de la trayectoria «turística» en la comunidad de Pampachiri (Cusco)	91
4. Otro desarrollo es posible: trayectoria «agropecuaria» en la comunidad de San Juan (Cusco)	111
5. El eje de desarrollo territorial minero-turístico en Ccarhuayo y Ocongate (Cusco)	129
A modo de conclusión	147
Bibliografía	155

Listas de gráficos, mapas y diagramas

GRÁFICOS

- Gráfico 1.** Comunidades en el Perú según tipos, 2018
- Gráfico 2.** Cantidad de comunidades en el Perú según tipos y regiones, 2018
- Gráfico 3.** Comunidades indígenas y no indígenas en el Perú, 2018
- Gráfico 4.** Cantidad de comunidades indígenas en las regiones del Perú, 2018
- Gráfico 5.** Cantidad de comunidades indígenas según pertenencia a pueblos indígenas, 2018
- Gráfico 6.** Reconocimiento de comunidades campesinas y nativas en el Perú, 1921-2017
- Gráfico 7.** Cantidad de comunidades campesinas y nativas reconocidas según regiones, 2018
- Gráfico 8.** Titulación de tierras de comunidades en el Perú, 2018
- Gráfico 9.** Comunidades con tierras tituladas en el Perú, según tipo, 2018
- Gráfico 10.** Saneamiento legal de las comunidades en el Perú, 2018
- Gráfico 11.** Georreferenciación de comunidades en el Perú, 2018

MAPAS

- Mapa 1.** Perú: comunidades campesinas censadas por pueblo indígena u originario a los que han declarado pertenecer, 2017
- Mapa 2.** Perú: comunidades campesinas censadas por idioma o lengua indígena u originaria que hablan con mayor frecuencia, 2017
- Mapa 3.** Perú: comunidades nativas censadas por pueblo indígena u originaria a los que han declarado pertenecer, 2017
- Mapa 4.** Perú: comunidades nativas censadas por idioma o lengua indígena u originaria que hablan con mayor frecuencia, 2017
- Mapa 5.** Corredor Minero del Sur Andino
- Mapa 6.** Ubicación de comunidades en el ámbito de estudio

DIAGRAMAS

- Diagrama 1.** Barrios y familias del centro poblado de Chacamachay
- Diagrama 2.** Evolución histórica del gobierno comunal en Chacamachay
- Diagrama 3.** Junta directiva actual de la comunidad de Chacamachay
- Diagrama 4.** Evolución histórica del gobierno comunal en Pampachiri
- Diagrama 5.** Junta directiva actual de la comunidad de Pampachiri
- Diagrama 6.** Organización territorial de la comunidad de San Juan
- Diagrama 7.** Junta directiva actual de la comunidad de San Juan
- Diagrama 8.** Eje de desarrollo territorial minero-turístico de Ccarhuayo-Ocongate

Presentación

Las comunidades campesinas e indígenas siguen teniendo una presencia significativa en el Perú, la cual puede apreciarse en su importancia demográfica, territorial, económica e institucional especialmente en el sur del país. En la actualidad, no conocemos suficientemente las dinámicas de cambio económico y social en la vida de las familias campesinas e indígenas, ubicadas en el marco del ciclo de crecimiento económico gatillado por la expansión de las inversiones en la explotación de minerales e hidrocarburos.

El Sur Andino peruano se ha configurado como un espacio caracterizado históricamente por la presencia de población indígena, donde conviven la pobreza, las oportunidades desiguales y la exclusión. En este espacio, los últimos 25 años se han instalado actividades de gran minería, y minería pequeña y artesanal, configurándose un “corredor” que abarca los departamentos de Apurímac, Cusco, Puno y Arequipa, al que se suma Madre de Dios, donde la pequeña minería y la minería ilegal aurífera se han multiplicado. Debemos agregar a ello que en los últimos años la actividad minera, particularmente cuprífera, tiene su epicentro en el sur del Perú.

En este contexto, el presente estudio tiene por finalidad ofrecer una mirada actualizada de los cambios (y continuidades) económicos, sociales, culturales e identitarios de las familias campesinas, focalizando su observación en las comunidades del sur andino, ámbito en el que el Grupo Propuesta Ciudadana ejecutó el proyecto “Apoyo al protagonismo de la sociedad civil en la generación de propuestas y estrategias de desarrollo territorial en el Sur Andino del Perú”, con el auspicio de la Fundación Ford. Asimismo, el estudio ha permitido construir una base de datos actualizada de las comunidades campesinas e indígenas en el país que será de acceso público.

Esperamos que la información y los resultados de este estudio aporten al debate informado sobre la realidad de las comunidades, así como al diseño de políticas de desarrollo, tomando en cuenta el rol que estas instituciones juegan en el medio rural.

Este estudio ha sido posible gracias a la colaboración que nos brindaron las autoridades de las comunidades seleccionadas y al soporte institucional del Centro Bartolomé de las Casas y la Asociación Arariwa al equipo de investigación que lideró el antropólogo Ramón Pajuelo, consultor responsable de la investigación.

Introducción

Para gran parte de los campesinos indígenas peruanos, la Reforma Agraria de 1969 significó el inicio de un tiempo distinto, mejor que el largo pasado de opresión y abusos asociado a los terratenientes y sus haciendas. En cierta medida, a pesar de las dificultades y vaivenes, así como de la terrible experiencia de violencia ocurrida al final del siglo pasado, ese tiempo se prolonga hasta el presente. Pero no se trata de un momento detenido en sí mismo, pues, como indica el epígrafe que abre este libro, el tiempo transcurre o sucede permanentemente. Saber mirar o buscar el tiempo implica comprender su influjo sobre la existencia de los seres humanos (*runakuna*) y de todo lo que les rodea. En ese sentido, los comuneros indígenas del Sur Andino establecen un vínculo fundamental entre la naturaleza de las estrellas y el transcurso del tiempo. Dicha asociación —las estrellas como imagen del tiempo— simboliza nada menos que la idea del destino personal y colectivo, en relación al cual tiene lugar el transcurso de la historia y la vida cotidiana.

Medio siglo después de la Reforma Agraria decretada por el régimen militar de Velasco Alvarado, vemos aún que sus implicancias se proyectan —de diversas maneras— hasta el presente de la sociedad peruana. Una de esas maneras o dimensiones tiene que ver con la memoria. Es decir, con las formas de elaborar recuerdos y convertirlos en ingredientes activos para explicar y comprender las cosas. Pero, como señala Paul Ricoeur, dichas memorias, como todo acto de discurso, pueden triunfar o fracasar (2008, p. 633). Por eso, a pesar del tiempo transcurrido, la Reforma Agraria sigue motivando severas discrepancias entre sus defensores y sus detractores. Las opiniones a favor o en contra ponen en juego diversas maneras de recordar lo ocurrido (memorias discordantes sobre un pasado relativamente reciente), pero también expresan diferentes expectativas en relación al presente y al futuro del país en su conjunto. En un libro cuestionador, titulado *Cuentos feos de la Reforma Agraria peruana*, el antropólogo Enrique Mayer (2009) ofrece un retrato del mosaico de historias contrapuestas que aún pueden hallarse en el Perú en torno a los sucesos y significados de la Reforma Agraria. Con singular perspicacia, aunque sin ahondar mucho en el asunto, el autor concluye señalando algo fundamental: que el régimen de Velasco «todavía no ha sido historizado y las opiniones siguen profundamente divididas» (Mayer, 2009, p. 331). La Reforma Agraria también requiere ser historizada, y medio siglo de tiempo brinda suficiente distancia y perspectiva para avanzar esa tarea.

Algo interesante —más allá de las diferencias de juicio a favor o en contra— es que la propia controversia en torno a la Reforma Agraria deja traslucir su importancia y alcances por tratarse de un suceso que cambió para siempre la vida de mucha gente, transformando el propio rostro del país. La Reforma Agraria ocurrida en el Perú figura entre las más radicales que tuvieron lugar en América Latina, no solo porque modificó severamente las formas de tenencia de la tierra, sino también porque causó la desaparición de la clase terrateniente, así como de las haciendas y las relaciones de servidumbre. A favor y en contra, se mencionan hasta hoy diversos resultados y consecuencias, pero muchas veces se deja de lado algo central: que la realidad del campo

peruano, al fin y al cabo, pasó a girar en torno a la presencia de las comunidades campesinas. Irónicamente, el fracaso del cooperativismo velasquista dio paso a dicho resultado, pues en muchos lugares los propios campesinos desmontaron las cooperativas a fin de constituir flamantes comunidades. Dos décadas después de esa reforma, comentando algunas cifras sobre la cantidad y la población de las comunidades, el recordado historiador Alberto Flores Galindo destacó con razón que «la comunidad no es solo la institución más antigua sino además la institución más importante —en términos sociales y demográficos— que existe en el país» (1988, p. 7).

La primacía de la institución comunal fue un resultado inesperado de la propia Reforma Agraria. Aunque el objetivo de los militares era impulsar la modernización del campesinado mediante la instalación de empresas asociativas, estas colapsaron estrepitosamente. El resultado fue un mayor arraigo de las comunidades como principal forma de organización social, productiva e institucional de la población campesina.¹ En el libro mencionado, Mayer cuenta su propia experiencia al realizar un trabajo de campo en Paucartambo, Cusco, en la década de 1980: registró que en 1961 habían 161 haciendas y 24 comunidades; después, en 1985, ya no existían haciendas, sino 4 cooperativas y 46 comunidades reconocidas como tales. Poco tiempo después, fracasaron completamente las cooperativas y, al final, todas las tierras de las antiguas haciendas y cooperativas terminaron en manos de 78 comunidades campesinas (incluyendo 31 grupos campesinos reconocidos posteriormente como flamantes comunidades).

Actualmente, las llamadas comunidades campesinas y nativas —en costa y sierra, y en selva, respectivamente— siguen siendo el principal actor institucional en amplios territorios rurales del país. Desde la década de 1990, en un contexto de predominio de una lógica de mercado en el conjunto de la sociedad peruana, las comunidades campesino-indígenas no han sido actores pasivos. Por el contrario, se han ido adecuando a un escenario de cambios acelerados y vertiginosos que muestra tendencias, como una mayor vinculación al mercado, densificación de la presencia estatal, dinamización socioeconómica, nuevas dinámicas territoriales y de vinculación entre lo urbano y lo rural, así como una rápida modernización de los estilos de vida. Sin embargo, desconocemos en gran medida el impacto de tales transformaciones sobre poblaciones campesinas que hasta hace poco —a pesar de las condiciones abiertas por la Reforma Agraria— parecían atrapadas en su propia espiral de tradicionalidad y pobreza. A fines de la tumultuosa década de 1980, justo antes del reciente boom de crecimiento neoliberal, un grupo de economistas habló de una «lenta modernización de la economía campesina» (Gonzales de Olarte, Hopkins, Kervyn, Alvarado y Barrantes, 1987). Lo ocurrido después en muchos ámbitos rurales bien podría describirse como una veloz modernización, y no solo de la economía, sino del conjunto de la realidad campesina. En todo caso, la rapidez y la profundidad de cambios como los mencionados no ha dejado por fuera los ámbitos y espacios supuestamente más tradicionales de la existencia colectiva campesino-indígena. Ocurre más bien todo lo contrario, como constata un puñado de nuevas

1 Como indica Mayer: «El hecho de que las comunidades consiguieran la mayor parte de las tierras en la sierra fue una consecuencia imprevista de la reforma. Cabe destacar que la reforma original de Velasco no tenía ni la paciencia ni el deseo de crear nuevas comunidades o de entregarles la tierra, porque las consideraban arcaicas y un obstáculo para la transformación agrícola. Se suponía que debían ser sumisos participantes de los esfuerzos de modernización de la reforma —sin importar que esto significase que la reforma iba a contribuir a su disolución—, pero no debían ser tan solo adjudicatarios de la tierra en la que continuaban viviendo como comuneros campesinos subdesarrollados» (2009, p. 64).

aproximaciones en torno a comunidades y sus cambiantes escenarios.² Y en este contexto, se constata también que la veloz modernización neoliberal ocurrida recientemente no ha implicado la disminución y menos aún la desaparición de las comunidades como expresión institucional fundamental de un campesinado indígena y no indígena que siempre estuvo allí, pugnano en realidad por modernizarse a su propia manera y según sus posibilidades concretas.

La presente investigación busca contribuir a la discusión sobre la presencia y la importancia de las comunidades campesinas e indígenas en tanto actores dinámicos vinculados activamente a los procesos de transformación reciente ocurridos en las zonas rurales del país. Se trata de aportar a una imagen actualizada en torno a los cambios (y continuidades) que vienen ocurriendo en las comunidades campesino-indígenas, en su constante esfuerzo común por alcanzar mejores niveles de vida, oportunidades de progreso y reconocimiento efectivo como peruanos de pleno derecho. Lo anterior, nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Qué dinámicas de cambio vienen ocurriendo en las comunidades en contextos de desarrollo y dinamización territorial influenciados por el boom reciente de actividades como la minería y el turismo?

Específicamente, la investigación propuso un acercamiento centrado en comunidades que podemos denominar «indígenas» en el territorio de influencia indirecta del llamado Corredor Minero del Sur Andino.³ Esto responde a la necesidad de distinguir, en el marco del amplio universo institucional y social que constituyen las comunidades, aspectos estrictamente jurídicos (que incluyen el uso generalizado de la denominación comunidad campesina) y aquellos propiamente socioculturales. Estos últimos conducen a reconocer dinámicas y mecanismos de existencia colectiva vinculados a formas de indigenidad y comunalidad de poblaciones campesino-indígenas cuya historia y orígenes se pierden en el tiempo, pero que existen como poblaciones concretas en zonas como la que estudiamos aquí.

Escenarios andinos y presencia de comunidades

En el conjunto de la región andina, las comunidades campesinas e indígenas han vuelto recientemente al primer plano de discusión sobre las posibilidades de futuro y desarrollo de los diferentes países. Esto ha sido consecuencia de un panorama que incluye el fuerte incremento de presiones externas sobre los recursos comunales, así como las respuestas de las propias comunidades, movilizadas mediante acciones de protesta en defensa de sus bienes y territorios, o bien en búsqueda de fórmulas de negociación que les permitan acceder a mayores beneficios de su explotación. También apreciamos múltiples esfuerzos comunitarios orientados a mejorar el uso colectivo de sus recursos naturales con el fin de alcanzar opciones de desarrollo viables, con base en nuevas alternativas productivas agropecuarias, o bien en el impulso de otras actividades económicas.

2 En medio del desinterés predominante acerca de las comunidades en la agenda académica sobre «nueva ruralidad» y en el ámbito de las políticas públicas, algunos esfuerzos por volver a mirar a las comunidades dan cuenta de su extraordinario dinamismo y adecuación al escenario de neoliberalización. Véase: Diez (2012a, 2012b, 2014); varios trabajos reunidos en un número especial de la revista *Anthropologica* (Diez & Ortiz, 2013); asimismo: Laos (2004, 2011); Castillo, Diez, Burneo, Urrutia & Del Valle (2007).

3 En torno a dicho corredor minero, véase más adelante el capítulo 1 de la segunda parte, así como el mapa 5.

Dependiendo de las correlaciones políticas internas vigentes en los diferentes países, los Estados también han pasado a jugar un papel clave en la situación actual de creciente protagonismo de las comunidades, papel que incluye distintas reacciones ante el rol de los capitales extractivos, así como diferentes modelos de política pública indígena. Como muestra, cabe referirnos a dos países andinos. A pesar de su cercanía y del hecho de compartir una historia común, así como una importante presencia de pueblos y comunidades, los casos recientes de Bolivia y el Perú resultan muy distintos entre sí. En el primero, cerca de una década y media de orientación nacionalista e indigenista del Estado, durante el prolongado régimen de Evo Morales, se ha reflejado en notables avances en torno al reconocimiento de territorios y jurisdicciones indígenas (es el caso de las tierras comunitarias de origen, TCO, las autoridades tradicionales o las formas de justicia indígena). Sin embargo, el rumbo boliviano ha generado casos de protesta emblemáticos internacionalmente referidos a los derechos de los pueblos indígenas, tales como el del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (Tipnis). Las fórmulas de desarrollo asociadas al impulso estatal del mercado interior, con base en un modelo extractivo de sentido estatal-nacional han encontrado el límite de las lógicas comunitarias indígenas orientadas hacia modelos propios de otro desarrollo. Recientemente, como ha mostrado la marcha de protesta de las comunidades de la nación Qhara Qhara, la propia política estatal de saneamiento de tierras de origen se ha visto confrontada por lógicas y demandas colectivas que expresan otras nociones socioculturales de territorialidad y comunalidad.⁴

En el caso peruano, se aprecia la continuidad de una hegemonía neoliberal que, desde la década de 1990, muestra un Estado con tímidos avances (apenas aperturas puntuales y parciales) hacia la implementación de políticas étnicas o de reconocimiento intercultural. Desde el retorno a la democracia al inicio del presente siglo, la alternancia de distintos regímenes políticos se ha visto acompañada de un consenso neoliberal no explícito, visible en la simple continuidad del modelo de desarrollo y acumulación vigente en el país. En relación a ello, el Perú muestra un boom reciente de inversión extractiva orientada a la extracción de minerales e hidrocarburos, en gran medida en territorios de comunidades o de pueblos indígenas. Paralelamente a ello, la multiplicación de conflictos sociales protagonizados por comunidades movilizadas en defensa de sus recursos ha mostrado una situación novedosa respecto a los derechos ambientales, así como a demandas dirigidas al reconocimiento de fueros y derechos indígenas. En respuesta a ello, el Estado ha impulsado lo que podemos ver como un ensayo —todavía inicial, insuficiente e impreciso— de elaboración de políticas públicas indígenas de alcance nacional. Cambios en la institucionalidad y la normatividad (incluyendo la creación de un Viceministerio de Interculturalidad), así como el uso de normas internacionales en torno a la consulta previa, se han orientado

4 A inicios de 2019, la marcha de la nación Qhara Qhara desde Sucre hasta La Paz, que exigía el reconocimiento de su territorio colectivo originario y rechazaba el intento de titulación individual de la marka Quila Quila de Chuquisaca, dejó expuesto el sustrato colonial que aún permea el nacionalismo boliviano pluricultural del régimen de Evo Morales y mostró los límites de la definición jurídica plurinacional del propio Estado en dicho país. En torno a esta marcha, véase: Canedo (2019); y acerca del conflicto del Tipnis: Wanderley (2018). En torno a la reconfiguración de la presencia indígena en Bolivia y las dificultades de un auténtico reconocimiento intercultural y plurinacional, pueden verse los trabajos recientes de Silvia Rivera Cusicanqui, por ejemplo, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (2018).

a reducir el riesgo de mayor conflictividad social.⁵ Asimismo, tales cambios se han visto limitados por el objetivo de su aplicación, consistente en facilitar a rajatabla los avances del libre mercado, mediante la incorporación de algunos elementos parciales de multiculturalismo estatal dirigidos a funcionar como paliativos ante el avance del continuismo neoliberal.

Asociada al ciclo de conflictividad social reciente que acompaña el predominio neoliberal, puede notarse la reaparición de las comunidades como un actor clave de la escena sociopolítica nacional. Desde la década pasada, son cientos los casos de los llamados «conflictos sociales» protagonizados por comunidades campesinas y nativas movilizadas en pos de sus derechos y recursos. Mayoritariamente, se trata de protestas con demandas ambientales y sociales desatadas por el impacto de industrias extractivas (principalmente la minería) o bien por otros factores, como el impulso a obras de infraestructura pública o inversiones privadas que ponen en riesgo recursos comunales. En muchas comunidades campesino-indígenas, se activa así un fenómeno de revaloración o redescubrimiento de bienes y recursos colectivos, sobre todo en un contexto de incremento de amenazas y presiones externas que implican su uso o afectación.⁶

El reciente protagonismo público de las comunidades contrasta con una situación de pérdida de interés o preocupación respecto a ellas, lo que puede apreciarse en ámbitos como las políticas estatales y los esfuerzos orientados hacia el desarrollo rural, así como en el campo de la investigación académica. Esto se relaciona con el hecho de que, a diferencia de otros países, el Perú aún no cuenta con una institucionalidad estatal específica y de alcance nacional para el manejo de las cuestiones indígenas.⁷ Asimismo, cabe mencionar la ausencia de información acerca de la realidad cambiante de las comunidades campesinas y nativas por parte de una comunidad académica que en las últimas décadas prácticamente dejó en la sombra dicha temática. Como producto de ello, son muy pocos los aportes que plantean un diagnóstico actualizado respecto

5 De hecho, la promulgación de una Ley de Consulta Previa el año 2011 tuvo lugar después de una década de demandas y propuestas al respecto, como consecuencia directa del llamado «bagoazo», o «tragedia de Bagua», ocurrido dos años antes en medio de una paralización de pueblos indígenas amazónicos en defensa de sus territorios. En la localidad de Bagua (Amazonas), un bloqueo de caminos y la toma de instalaciones petrolíferas por parte de indígenas movilizados de los pueblos Awajún y Wampis culminó con enfrentamientos que dejaron el saldo irreparable de al menos 32 muertos, entre policías e indígenas. Véanse al respecto diversos informes de comisiones investigadoras nombradas en el Congreso de la República o por instituciones como la Defensoría del Pueblo, la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), Amnistía Internacional y la Organización de Naciones Unidas (ONU); una síntesis de los mismos se encuentra en: Caverio (2011).

6 En torno a los conflictos comunitarios ocurridos en el contexto nacional peruano de neoliberalización extrema y posviolencia, véase Pajuelo (2016). La recurrencia de los llamados «conflictos sociales» ha generado diversas iniciativas de gestión, registro e interpretación, así como la notoriedad pública de la denominada «confictología». La Defensoría del Pueblo realiza desde el 2004, el seguimiento más confiable en torno a la evolución de los conflictos sociales (véanse los reportes mensuales y los mapas interactivos de conflictividad publicados en su sitio web: www.defensoria.gob.pe).

7 Como se dijo, hace algunos años fue creado el Viceministerio de Interculturalidad al interior del nuevo Ministerio de Cultura, el cual incluye algunas dependencias de política indígena; pero en el Estado peruano subsiste una situación de ausencia de políticas étnicas de nivel nacional, así como dispersión institucional de algunas iniciativas de política indígena.

a la situación interna de las comunidades y a los procesos que en los últimos años han ido moldeando su nueva realidad.⁸

El estudio y su enfoque

Esta investigación busca aportar a la discusión referente al rol y las dinámicas de las comunidades campesino-indígenas en el contexto actual de dinamización territorial, crecimiento económico e impulsos al desarrollo vinculados a la influencia de industrias extractivas como la minería. Sobre la base de un diagnóstico etnográfico sobre las dinámicas recientes de cambio y continuidad en territorios comunales vinculados indirectamente al Corredor Minero del Sur Andino, planteamos la necesidad de retomar una discusión pendiente sobre la importancia de las comunidades campesino-indígenas en una región como el Sur Andino.

El estudio se enfoca específicamente en el ámbito de las regiones Cusco y Apurímac, que se hallan vinculadas a la actividad de la gran minería; básicamente el proyecto minero Las Bambas, de enorme influencia sobre todas las regiones del Sur Andino. Intentamos avanzar hacia una visión actualizada acerca de los procesos de transformación que vienen ocurriendo en las comunidades, en un contexto definido por nuevas condiciones internas y externas. Entre las primeras, cabe mencionar transformaciones como el declive y redefinición de la actividad agropecuaria tradicional, el incremento del dinamismo territorial, la formación de nuevos patrones de residencia y movilidad, así como una acelerada modificación de los estilos de vida, que expresan nuevos vínculos entre lo urbano y lo rural, mejoras en el acceso a servicios, incremento de la presencia estatal y expansión del mercado. Este nuevo escenario de la existencia comunitaria muestra también nuevos usos (y disputas) en torno a recursos fundamentales, tales como la tierra y el agua, así como tensiones recientes entre lógicas familiares y comunales. Junto a ello, se aprecia el rol crucial de las formas de autoridad colectiva, que pasan a ser objeto de renovada competencia respecto al manejo del poder y los recursos comunales.

En cuanto a las condiciones externas, cabe destacar el incremento de la presencia de empresas extractivas interesadas en la explotación de recursos minerales, hidrocarburos u otros. Se trata de un fenómeno que se hace visible en las mayores presiones sobre las dinámicas y los territorios comunales. Las nuevas disputas por el control de la territorialidad comunitaria en acelerada transformación muestran también el impacto de actividades como el turismo, así como la mayor presencia estatal y de otros actores a través de programas y proyectos de desarrollo que influyen de diversos modos en la vida de la población comunera.

Encontramos intensos procesos de cambio, pero también continuidades en relación a lo que en este estudio denominamos comunalidad indígena: aquellas lógicas y comportamientos

8 Sobre todo en relación a los conflictos mineros, existe una bibliografía interesante que enfatiza recientes dinámicas comunales, pero son muy escasos los esfuerzos de interpretación que tienden puentes útiles entre la investigación etnográfica, la interpretación de bases estadísticas y el debate en torno al rol de las comunidades en la conflictividad minera. Véanse, por ejemplo, los aportes de Salas (2008) y Arellano (2011), así como los importantes trabajos de Bebbington (2013, 2009) en torno al impacto extractivo sobre la conflictividad, la ecología política y la institucionalidad en ámbitos campesinos; asimismo, un reciente libro de Diez (2018) llama la atención sobre las nuevas dinámicas de gobierno colectivo de la tierra que se registra en varios países latinoamericanos.

colectivos que remiten a una experiencia sociocultural e histórica propia, fuertemente vinculada —desde la etapa colonial— a lo occidental y moderno, pero cuya racionalidad no se subsume a dicho vínculo. Por el contrario, se trata más bien de formas de vida que expresan la diversidad sociocultural constitutiva de la sociedad peruana.⁹ En cuanto a las denominadas comunidades, se trata de una expresión político-institucional: una forma de autoridad colectiva que permite el gobierno común de un territorio considerado propio en el cual convive determinado número de familias.

Dos precisiones adicionales orientaron la realización del presente estudio. La primera de ellas es de orden temático-conceptual. En torno a las comunidades campesinas e indígenas subsiste mucha confusión, derivada entre otras cuestiones de la mezcla ocurrida, con el paso del tiempo, entre sus componentes jurídico-institucionales y sociopolíticos. Esto es especialmente notorio en el Perú. Durante el gobierno de Velasco, las comunidades dejaron de ser denominadas «indígenas», pasando a llamarse legalmente «campesinas» y «nativas». Al respecto, es clave considerar que una cosa es la denominación jurídica e institucional y otra la realidad sociopolítica que denominamos comunidad. El tema de la presente exploración no se limita entonces al cascarón jurídico que expresan las denominaciones de comunidades campesinas y comunidades nativas, sino que se enfoca en ellas en tanto formas sociopolíticas de administración colectiva de territorios comunes. En ese sentido, las comunidades, más que una fórmula legal o jurídica, pueden ser entendidas como agrupaciones de familias reunidas en un territorio colectivo, que comparten una forma de vida en común, así como una autoridad colectiva propia. En ese sentido, 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.¹⁰

La segunda precisión es metodológica. Las comunidades campesinas y nativas existentes en los países andinos, y específicamente en el Perú, conforman un universo de múltiples realidades dispersas en un extenso ámbito territorial, por lo cual resulta imposible aspirar a una indagación con pretensión de totalidad, debido además a que se trata de varios miles de ellas y sobre las cuales no existe información completa, tipologías consensuadas, ni registros definitivos, tanto en la academia como en el ámbito de las políticas públicas. Se trata, por ello, de identificar pistas empíricamente verificables (referidas a casos y escenarios específicos) que pueden servir como base para una discusión más amplia, pero siempre limitada a una unidad de análisis concreta (comunidades o territorios delimitados). Las estrategias utilizadas para dicha indagación, como parte de una larga tradición de investigación en ciencias sociales —sobre todo desde la antropología—, incluyen la realización de estudios de casos (sobre una o más comunidades), así como

9 En torno a la idea de comunalidad, cabe mencionar que se trata de una noción planteada inicialmente por intelectuales indígenas como Filoberto Díaz y Jaime Martínez, interesados en diferenciar la condición cultural indígena respecto a la dimensión estrictamente político-institucional (es decir, la comunidad). Benjamín Maldonado plantea que la comunalidad expresa la lógica del tejido social y el modo de vida organizado en términos comunitarios: «Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social... A través de la comunalidad los indígenas expresan su voluntad de ser parte de la comunidad» (2002, p. 73).

10 Como indica Carmen Salazar-Soler (2013), las categorías «indio» e «indígena» han incluido históricamente una dinámica doble: entre el aspecto jurídico y la praxis social, así como entre las tendencias a la diferenciación o a la asimilación. Sus contenidos se definen como resultado de las formas de interacción con otros grupos sociales.

de estudios comparados (en base a casos o ámbitos más amplios que pueden incluir más de una comunidad, no necesariamente en el mismo país). En ambas estrategias, hace tiempo se ha superado el falso dilema que conducía a enfatizar lo interno (los procesos intracomunales) o lo externo (los roles comunales en contextos más amplios). Las comunidades constituyen realidades específicas, pero no se hallan al margen de la realidad mayor, a la cual se relacionan de forma sumamente dinámica y activa.

A fin de dar cuenta de las dinámicas de cambio ocurridas en un ámbito específico, correspondiente a un territorio fuertemente influido por la actividad del Corredor Minero del Sur Andino, optamos por la identificación de una casuística de situaciones comunales diferenciadas entre sí. Esto en un espacio territorial correspondiente al ámbito de influencia indirecta del mencionado corredor minero, especialmente del proyecto Las Bambas.¹¹ Escogimos tres casos de comunidades distintas entre sí, considerando para ello, a manera de criterios de orientación, el grado de vinculación con la minería, así como el desarrollo e importancia de actividades turísticas o agropecuarias. De esa manera, seleccionamos una comunidad fuertemente relacionada con la minería (Chacamachay, distrito de Mara, provincia de Cotabambas, Apurímac), una vinculada al boom reciente del turismo (Pampachiri, distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, Cusco) y una tercera que muestra la predominancia de actividades agropecuarias (San Juan, distrito de Pomacanchi, provincia de Acomayo, Cusco). Asimismo, con el fin de no restringir nuestra observación a las dinámicas estrictamente internas de las comunidades, complementamos nuestra indagación con la observación de un espacio territorial más amplio: el eje de desarrollo minero-turístico que viene conformándose en el ámbito de los distritos de Ocongate y Ccarhuayo (provincia de Quispicanchi, Cusco).

A modo de hipótesis general de partida, planteamos que 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.

Sin habernos propuesto inicialmente dicho resultado, el estudio culminó identificando más claramente diversas trayectorias de respuesta de dinámica de las comunidades investigadas a un entorno cambiante sobre la base del impulso a distintas opciones de desarrollo local en sus territorios colectivos. Se trata —como señala el título de este libro— de trayectorias comunales que evidencian la transformación reciente de las actividades agropecuarias tradicionales, junto al rol protagónico de las formas de autoridad colectiva, encarnadas sobre todo en las juntas directivas reconocidas como tales.

Dicha situación se asocia a dos momentos de cambio. El primero, de mediano plazo, corresponde a las décadas inmediatamente posteriores a la Reforma Agraria. Se aceleraron entonces

11 Optamos por no escoger casos de comunidades directamente influenciadas por la gran minería debido a que muchas de ellas presentan situaciones de desintegración comunal. En torno al impacto directo de la minería, además, tal como ya hemos indicado, existe una importante bibliografía referencial. Un caso de fuerte afectación sobre la vida comunal es el de Fuerabamba (provincia de Cotabambas, Apurímac), comunidad que llegó a ser reasentada para que el proyecto Las Bambas pudiera utilizar sus tierras.

algunas transformaciones fundamentales, tales como la consolidación de la presencia de las comunidades campesinas, mayor vinculación urbano-rural, mejora de las vías de comunicación —sobre todo carreteras— y mayor movilidad espacial de la población comunera-rural. Posteriormente, desde la década de 1990, un segundo momento de cambio acelerado, plenamente vinculado al contexto de neoliberalización del conjunto del país, muestra fuerte dinamización socioeconómica local asociada al relativo declive de las actividades tradicionales, mayor impulso hacia el mercado mediante nuevas y variadas actividades productivas, densificación de la presencia del Estado y otros actores privados, rápida variación de los estilos de vida, así como el rol protagónico de la autoridad comunal en territorios redescubiertos como recursos estratégicos. En este marco de nuevos intereses, acuerdos y disputas territoriales, resulta visible la importancia de la micropolítica comunal, así como el rol crucial y protagónico de los jóvenes y las mujeres.

Las tres experiencias registradas en esta investigación muestran trayectorias comunales orientadas hacia la búsqueda de opciones de progreso y desarrollo basadas en la actividad minera artesanal (Chacamachay), el impulso del turismo (Pampachiri) y la innovación del perfil agropecuario (San Juan). Consideramos pertinente utilizar la noción de trayectorias en la medida en que se presentan distintos caminos de vinculación activa de las comunidades, como sujetos colectivos dinámicos, a un escenario más amplio de aceleradas y agudas transformaciones. Es un escenario que las comunidades no manejan completamente, pero ante el cual tampoco resultan ser simples espectadores o receptores pasivos.¹² Por el contrario, lo que muestran los casos mencionados es una intensa modificación del ritmo de la vida comunera, que intersecta todos esos cambios, pero también hace visible la continuidad (situación distinta al estancamiento) de formas de comunalidad indígena expresadas claramente en el rol crucial de la autoridad comunal.

Para culminar este acápite, cabe remarcar que el análisis incluye comunidades que planteamos nombrar como *campesino-indígenas*. Hasta hace poco, esta denominación podía parecer un contrasentido. Sin embargo, en los últimos años ha corrido mucha agua bajo el puente de la reflexión referente a la dimensión étnico-cultural entendida como constitutiva de toda forma de existencia social. Como hemos sugerido líneas arriba, nos referimos a un tipo específico de comunidades que mantienen vigentes (en permanente proceso de cambio y redefinición) formas de organización social, tradiciones culturales, institucionalidad y, en general, estilos de vida que expresan una específica condición sociocultural.¹³

12 En torno al concepto de trayectoria, entendido como estrategia de sobrevivencia y vinculación a dinámicas de desarrollo, o en general de cambio social, pueden consultarse los interesantes trabajos de Annelies Zoomers, como *Vinculando estrategias campesinas al desarrollo. Experiencias en los Andes bolivianos* (2002). Cabe, sin embargo, plantear una discusión en torno al sentido de considerar estrategias que aluden muchas veces a decisiones personales, incluso claramente planificadas. Más que ser estrategias de sobrevivencia individuales o de grupo, pensamos que las trayectorias comunales identificadas en este estudio expresan distintas modalidades de transformación comunitaria en el contexto de acelerada neoliberalización de la sociedad peruana, incluyendo con especial intensidad sus ámbitos rurales e indígenas.

13 No es el caso de todas las comunidades existentes en países como el Perú, por cierto, pero sí en muchas comunidades que existen en el ámbito territorial de esta investigación: el Sur Andino, donde, junto a vertiginosos procesos de cambio, resultan evidentes lógicas indígenas expresadas en factores como el idioma y la organización social, pero también en formas particulares de racionalidad que orientan la vida cotidiana de las comunidades y sus gentes. Más allá de cualquier mirada esencialista en torno a las comunidades, consideramos que resulta importante recuperar una comprensión dinámica de dicha condición sociocultural indígena.

Estrategia

La realización de la investigación fue posible gracias a la conformación de un equipo de trabajo integrado por un conjunto de investigadores, quienes asumieron los trabajos de campo. Dicho equipo contó con orientación y apoyo de los miembros del Grupo Propuesta Ciudadana, la Asociación Arariwa y el Centro Bartolomé de las Casas. Juntos establecimos una dinámica de reuniones y talleres de discusión que fue fundamental para la definición de criterios y estrategias.

La estrategia de recolección y análisis de datos utilizados en la investigación respondió a la necesidad de abarcar dos escalas o dimensiones distintas: una panorámica o general, referida a la existencia de las comunidades en el conjunto de la sociedad peruana; y una más bien específica, referida a las comunidades seleccionadas como foco de análisis. En el primer caso, la elaboración de información estuvo basada en la revisión bibliográfica, así como la de distintas bases de datos disponibles sobre las comunidades. Luego de comprobar el carácter parcial y limitado de las distintas fuentes estadísticas, decidimos elaborar nuestra propia base de datos, utilizando para ello la información reciente de los directorios de comunidades construidos por el Instituto del Bien Común (IBC, 2016a, 2016b) y la de la reciente Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios¹⁴ del Viceministerio de Interculturalidad, elaborada recientemente y que forma parte del mandato recibido por el Ministerio de Cultura para la aplicación de la Ley de Consulta Previa aprobada el 2011. Los resultados de este trabajo, referidos a la primera escala más amplia del estudio, se presentan en la parte inicial de este, que recoge la mirada panorámica o de conjunto.

En segundo lugar, para la realización de la investigación en el ámbito territorial específico determinado, optamos por el uso de una estrategia cualitativa, mediante trabajos de campo etnográficos en las tres comunidades seleccionadas. En cada caso, los investigadores responsables lo llevaron a cabo durante un mes, en tres momentos distintos: una visita inicial destinada a establecer contactos y obtener los permisos de las autoridades, una segunda fase de observación en campo de aproximadamente dos semanas y una fase final para completar el recojo de información. Esto fue acompañado por la realización de tres talleres de coordinación y análisis de todo el equipo realizados durante la fase preparatoria, hacia la mitad de las estancias previstas en las comunidades y luego de culminarse los respectivos trabajos de campo.

De acuerdo a la metodología cualitativa del estudio, la base del recojo de información fue la realización de observación etnográfica como parte de los trabajos de campo efectuados en las comunidades. Asimismo, mediante el uso de una guía de entrevista elaborada para tal fin, los investigadores realizaron un conjunto de entrevistas en profundidad con informantes seleccionados, así como reuniones colectivas de discusión sobre los temas del estudio. En total, se realizaron sesenta entrevistas, la mayoría de ellas en quechua, requiriéndose por ello una labor posterior de transcripción y traducción de los testimonios de los comuneros, comuneras y algunos otros informantes principales de la investigación. Hasta donde fue posible, la información etnográfica se complementó con la revisión de documentación disponible (estatutos, libros de actas y padrones comunales, entre otros), así como de información bibliografía referida al ámbito estudiado.

14 En adelante: Base de Datos Oficial.

Agradecimientos

Toda investigación, reflejada en un informe escrito, supone la movilización de muchas voluntades y personas. En este caso, la posibilidad de realización del presente estudio respondió al interés del Grupo Propuesta Ciudadana por aportar a la discusión sobre el rol actual de las comunidades en el país, por lo cual se llevó a cabo como parte de la ejecución del proyecto «Apoyo al protagonismo de la sociedad civil en la generación de propuestas y estrategias de desarrollo territorial en el Sur Andino del Perú», que contó con el financiamiento de la Fundación Ford.

Los integrantes del Grupo Propuesta Ciudadana, en especial su actual Coordinador Ejecutivo, Epifanio Baca Tupayachi, y en el último tramo Pilar Corzo, así como las instituciones socias del consorcio en el Cusco: el Centro Bartolomé de las Casas y la Asociación Arariwa, brindaron el soporte institucional y respaldo necesarios para el diseño y realización de la investigación, incluyendo la fase de trabajo de campo en las comunidades seleccionadas.

En cuanto a la recolección de información en campo, fue fundamental el aporte de Miguel Ángel Castro, Yeny Cereceda y Alex Cusiyunca, quienes asumieron con entusiasmo el reto de rastrear las dinámicas de cambio en las comunidades de Chacamachay, San Juan y Pampachiri, respectivamente. Sus informes etnográficos sobre estos casos, así como las entrevistas con los comuneros, constituyen la base de información de la parte de este documento dedicada a la mirada específica de los cambios comunales en el ámbito de influencia indirecta del Corredor Minero del Sur Andino.

La realización de la investigación no hubiese sido posible sin la colaboración de las propias comunidades visitadas, especialmente de sus autoridades y pobladores entrevistados. Todos ellos nos mostraron que la desconfianza, la curiosidad y finalmente la generosidad que suscita la presencia de forasteros, siguen envolviendo en los Andes una experiencia humana especial e invaluable, que sobrepasa cualquier circunstancia adicional.

Finalmente, es preciso decir que los avances de la investigación fueron presentados y discutidos en reuniones y talleres realizados en Cusco, Lima y Abancay, donde contamos con los aportes críticos de distintos especialistas, directivos de ONG y líderes de organizaciones campesinas, a quienes agradecemos por su colaboración y sus opiniones.

Primera parte

Mirada de conjunto: comunidades campesinas e indígenas en el Perú actual

Esta primera parte ofrece una aproximación panorámica —a modo de cuadro general o de conjunto— en torno a la presencia e importancia de las comunidades campesinas e indígenas en la sociedad peruana de hoy. Para ello, con base en el acopio y análisis de información bibliográfica y estadística, se abordan tres aspectos fundamentales que aportan diferentes «entradas» a la problemática comunal. En primer término, se presenta una breve síntesis de la trayectoria del debate y los aportes de investigación en torno a las comunidades. En segundo lugar, se plantea una reflexión conceptual acerca de las dificultades asociadas al uso de distintas denominaciones y registros de las comunidades. Finalmente, con base en información estadística reciente, se traza un cuadro general sobre la presencia e importancia de las comunidades en la sociedad peruana actual. Este recorrido en tres momentos permitirá contextualizar adecuadamente el análisis de la segunda parte de este documento en torno a las trayectorias y procesos de cambio recientes en comunidades campesino-indígenas del Sur Andino.

1. Comunidades: vieja temática, nuevas preguntas

Los antecedentes de investigación y debate en torno a las denominadas comunidades remiten a las descripciones pioneras de las poblaciones indígenas realizadas por cronistas y viajeros durante tiempos coloniales.¹⁵ Pero, en sentido estricto, es recién desde las postrimerías del siglo XIX e inicios del siglo XX que algunos investigadores pusieron el foco de atención en las comunidades en cuanto tales. Especialmente notable fue el trabajo del estudioso y político alemán Heinrich Cunow, quien puede ser considerado el fundador de la investigación moderna sobre las comunidades. Este autor se preocupó por la clasificación del sistema de parentesco y los tipos de comunidades gentilicias de los incas en comparación con otras sociedades del mundo. Sus escritos fueron publicados desde 1890 en alemán y recién en 1929 y 1933 José Antonio Encinas concretó la traducción y difusión en castellano de algunos de sus trabajos más importantes (Cunow, 1929a, 1929b, 1933).

El indigenismo

Los textos de Cunow abonaron en el Perú el interés por las comunidades promovido por los miembros del movimiento indigenista. Fue recién en medio del debate indigenista que las comunidades entraron a tallar en la discusión más amplia sobre la identidad nacional, así como sobre las carencias de construcción del Estado nacional, y sobre aquello que lo pudiera hacer sólido y con posibilidades de futuro. El antecedente más claro de ello fue el planteamiento crítico de Manuel González Prada (1976 [1904]) en torno al carácter y destino del indio y sus comunidades. Este pensador tenía como motivación de fondo el ideal de la construcción de la nación —ideal tan caro al liberalismo a todo lo largo del siglo XIX y que en una sociedad de origen colonial como la peruana presentaba rasgos propios de un verdadero dilema— debido a que la enorme mayoría de la población era de condición indígena. La realidad chocaba pues, de manera frontal, con el ideal de la homogeneidad nacional, por lo cual los indios habían aparecido a lo largo del siglo XIX como un «problema» por resolver.

En el marco de desarrollo del indigenismo, se escribieron muchos ensayos y monografías dedicados al estudio del «indio», y por extensión al del ayllu y las comunidades indígenas. Entre

15 En torno al «descubrimiento» y descripción colonial de las poblaciones indígenas de los Andes y la Amazonía por parte de cronistas, militares, funcionarios, clérigos, expedicionarios y viajeros durante los siglos coloniales sigue siendo muy útil la síntesis panorámica sobre el Perú y México realizada por Manuel Marzal (1998). Una enumeración más amplia sobre las narrativas occidentales coloniales y republicanas acerca de las poblaciones indígenas amerindias, puede verse en: Mayer & Pérez Herrero (2010). Desde hace unas décadas, una temática muy interesante de investigación histórica interdisciplinaria aborda los cambios en el poblamiento y la formación de asentamientos derivados de las reducciones y otras políticas del gobierno colonial, políticas a las cuales tradicionalmente se ha asociado el origen de las actuales comunidades campesinas e indígenas en los Andes.

ellos, la primera monografía de características académicas fue *Nuestra comunidad indígena*, de Hildebrando Castro Pozo (1924), en la cual se elaboró una de las tipologías iniciales en torno a las comunidades.¹⁶ Su detallada descripción del conjunto de la vida comunal —inspirada sobre todo en el caso de Muquiyauyo (Junín)— fue la base para propuestas ideológico-políticas como la de José Carlos Mariátegui (1928) y su formulación en torno al llamado «problema indígena». Así, indigenistas y socialistas presentaron a las comunidades indígenas como herederas de una larga tradición histórica que podía encerrar las claves de futuro para el Perú.

El debate sobre el destino del indio asumido con radicalidad por el indigenismo evidenció diferentes percepciones y propuestas para la solución del llamado «problema indígena». En general, los indigenistas partían de la idea de que la mayoritaria población indígena debía ser la base de la nacionalidad, por lo cual asumían su reivindicación. Pero solamente hasta allí llegaba el consenso, pues diferentes interpretaciones del problema buscaban y proponían soluciones de orden racial, educativo, religioso, jurídico, político, etc.¹⁷ De otro lado, desde la orilla del pensamiento ilustrado de derecha, se propuso la eliminación de los indígenas como vía para la efectiva construcción nacional en el Perú. Entre los caminos para ello, se llegó a plantear el exterminio físico, pero también medidas de regeneración racial basadas en la inmigración europea. Las comunidades indígenas, vistas como prolongación del comunismo incaico, fueron presentadas como un peligro para la nacionalidad y el progreso, planteándose la necesidad de su disolución o su modernización.¹⁸ En el contexto de estos debates y desde diversas posturas ideológicas, hasta mediados del siglo XX se publicaron múltiples trabajos que intentaban esclarecer la condición económica, social y jurídica de la población indígena y sus comunidades.

Comunidades y pueblos

Posteriormente, desde que algunas disciplinas sociales como la antropología se iniciaron en el Perú, a inicios de la década de los años 40 del siglo XX, ellas se abocaron al estudio intensivo de las llamadas comunidades. En el caso de la antropología, esta elección respondía al propio carácter de dicha disciplina, entendido como la ciencia del otro. En el contexto de los Andes, debido a la fragmentación social y cultural de sus sociedades nacionales de origen colonial —como sucedía en el Perú—, ese otro resultaba ser el indio, que hasta entonces había vivido recluido en las tradicionales comunidades, supuestamente al margen de lo que acontecía en su entorno, es decir, en el conjunto de la sociedad nacional. De esa manera, dando continuidad a la herencia dejada por el indigenismo anterior, desde las ciencias sociales se optó por presentar a las comunidades como

16 Castro Pozo habló de ayllus y de comunidades indígenas como términos sinónimos, planteando que en el Perú existían cuatro tipos de comunidades: agrícolas, agrícola-ganaderas, de pastos y aguas, y de usufructuación (1924, pp. 16-17).

17 Por ejemplo, es bastante conocida la diferencia de puntos de vista entre Luis E. Valcárcel y Uriel García, indigenistas cusqueños del Grupo Resurgimiento. El primero vaticinó en *Tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1927) la resurrección de la raza india, mientras que el segundo planteó en *El nuevo indio* (García, 1973 [1930]) una solución del problema indígena a través de la vía del mestizaje cultural.

18 Dos variantes en torno a la supresión de las comunidades fueron planteadas por Francisco Tudela y Varela, quien señaló que las comunidades generaban «el abatimiento de la raza aborigen» (1905, p. 10), y por Manuel Vicente Villarín (1907), quien propuso más bien modernizarlas y definir su estatus legal.

muestra de sociedades «otras» o diferentes, poseedoras de una cultura distinta y heredera de un pasado milenario. La definición de la comunidad como exclusivo tema de estudio de la antropología respondía a las características de exterioridad que definieron a un nivel mayor el «objeto» propio de disciplinas como esta desde el siglo XIX.¹⁹

Los primeros trabajos académicos modernos sobre las comunidades fueron escritos por antropólogos que, de acuerdo al interés predominante de su profesión, debían registrar y describir las diferencias antes que las semejanzas. De esa manera, diversos pueblos fueron visitados por estudiosos pioneros, como Bernard Mishkin (1946) y Harry Tschopik (1947), quienes justamente habían arribado al Perú para desarrollar prolongadas investigaciones de campo, las cuales dieron pie a los primeros estudios de comunidades en la década de 1940.

Los investigadores que llegaron al Perú encontraron una fuerte tradición de pensamiento vinculada a la figura del indio, una de cuyas vertientes —personificada por Luis E. Valcárcel— supo saltar el umbral que separaba el debate intelectual de la actividad político-académica. Ello hizo de Valcárcel el principal promotor de la investigación sobre las comunidades indígenas a través de la creación de instituciones nacionales —como el Instituto Indigenista Peruano y el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos, ambos fundados en 1946— y el impulso a la labor de diversos investigadores extranjeros.

Una primera etapa de los estudios sobre comunidades cubre el período que va desde la publicación en 1946 del *Handbook of South American Indians*, que recogió las investigaciones de académicos norteamericanos, hasta bien entrada la década de 1960. Esta etapa se caracterizó por el desarrollo de investigaciones basadas en enfoques propios del culturalismo norteamericano, según el cual las comunidades eran estudiadas como supervivencias culturales que, a lo largo de los siglos de la Colonia y la República, supieron conservar características propias debido a que su estado de aislamiento secular las mantenía al margen de las influencias occidentalizantes de la sociedad nacional.

La idea de origen indigenista según la cual los ayllus o comunidades —las palabras eran usadas como sinónimos— conservaban los rasgos propios de la milenaria cultura que antecedió a la colonización española fue asimilada y respaldada por las primeras investigaciones realizadas en estas décadas. Algunas voces tempranas, como la de Bernard Mishkin, que pusieron en cuestión esta imagen no fueron continuadas, por lo cual el estudio de comunidades aisladas, pensadas como una totalidad, puede entenderse como un retroceso respecto a previos trabajos antropológicos iniciales e incluso a los descubrimientos más perspicaces de algunos indigenistas.

Durante esta etapa, se desarrollaron importantes estudios en lugares como el valle de Virú, la provincia de Yauyos, el valle del Mantaro, el altiplano puneño y la región de Huarochirí, cuyo

19 Sin embargo, ocurría que muchas veces los propios antropólogos provenían de raíces indígenas o de sectores mestizos. Solo recientemente ha avanzado una antropología indígena que cuestiona el paradigma de la otredad tradicional como base de dicha disciplina (Gavilán & Torres, 2015).

resultado fue un conjunto de monografías sobre comunidades publicadas como artículos en la *Revista del Museo Nacional* o mediante separatas y libros.²⁰ Asimismo, a la influencia del culturalismo norteamericano se sumó el aporte de las primeras investigaciones realizadas por el Instituto Francés de Estudios Andinos, creado en 1948 bajo la dirección de Jehan Vellard.

También en estos años se fue desarrollando, paralelamente, otra vertiente de trabajo dirigida a promover el desarrollo comunal —en términos culturalistas, la inducción del cambio cultural— basada en un sólido conocimiento del terreno. Tal orientación, cuyas raíces se hallaban en el indigenismo estatal desarrollado a partir del gobierno de Augusto B. Leguía —que amparó constitucionalmente a las comunidades en 1920 y dio inicio al proceso de su reconocimiento legal desde 1926—, fue impulsada sobre todo por el Instituto Indigenista Peruano, institución que participó de diferentes programas de investigación desarrollados por agencias extranjeras con la colaboración del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos. Dicho énfasis en el desarrollo comunal tuvo su momento de apogeo a lo largo de la implementación del Proyecto Perú-Cornell, entre 1952 y 1963, que desarrolló una experiencia piloto de antropología aplicada y cambio cultural en Vicos, Áncash.²¹

Desarrollo, modernización y cambios

Una segunda etapa de los estudios de comunidades cubre el período que va desde fines de la década de 1960 hasta bien entrada la de 1980, es decir, ya en el contexto de plena institucionalización y desarrollo de las ciencias sociales modernas. La principal novedad en este período fue la sustitución de los estudios constreñidos a la observación de las comunidades en sí mismas por la atención a espacios más amplios, definidos por razones geográficas o culturales. De esta manera, las investigaciones de áreas ampliaron considerablemente el campo temático de estudio de las comunidades. Un auténtico laboratorio de este período fue el valle de Chancay, en el cual el Instituto de Estudios Peruanos —fundado en 1964— y el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos, en colaboración con la Universidad de Cornell, realizaron diversos trabajos sobre haciendas y comunidades y sobre sus procesos de cambio.

El referente teórico culturalista, según el cual la sociedad peruana aparecía definida por una situación de dualismo sociocultural fue reemplazado entonces por nuevas perspectivas sensibles a otros enfoques, como la teoría de la modernización (inspirada en el modelo del continuum folkurbano de Robert Redfield), la teoría de la dependencia, el marxismo, el estructuralismo y el funcionalismo de raigambre parsoniana. Se difundieron así, en base al estudio detallado de

20 Una mención especial merece el volumen colectivo *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochiri en 1955*, que recogió un conjunto de monografías de comunidades elaboradas por los miembros del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos bajo la idea de estudiar un área cultural (Matos Mar, Guillén de Boluarte, Cotler, Soler & Boluarte, 1958).

21 Convertida en un laboratorio de inducción a la modernización cultural, con anterioridad a la Reforma Agraria, la comunidad de Vicos fue presentada como modelo exitoso de tránsito de la servidumbre al desarrollo. En torno a este proyecto, véase: Hollmberg (1966); y para una visión de-esencializadora de dicha experiencia, la reevaluación de Stein (2000).

comunidades y haciendas, nuevos referentes teóricos en las ciencias sociales asociados a renovadoras interpretaciones en torno a las comunidades.²²

Las propuestas de José Matos Mar y Fernando Fuenzalida sobre la «pluralidad de situaciones sociales y culturales» o el modelo de la «cadena arborescente», resultan representativas de estos avances (Matos, 1968, 1969; Fuenzalida & Matos, 1969). Asimismo, Julio Cotler (1969), quien había realizado un interesante trabajo en Huarochirí, acuña la imagen del «triángulo sin base» a fin de explicar la mecánica de la dominación tradicional y su larga vigencia en la sociedad peruana.

Esos modelos explicativos se elaboraron en medio de una considerable renovación de preguntas y problemas en las ciencias sociales, que pasaron a interesarse por nuevos temas, como la dominación, el mestizaje, las migraciones, la crisis de la comunidad tradicional, la expansión mercantil, la diferenciación comunal y el origen colonial de las comunidades. Algunas monografías de comunidades de este periodo resultan excepcionalmente renovadoras, como la que describe la aptitud modernizadora de la institución comunal en Huayopampa (Fuenzalida, Valiente, Villarán, Golte, Degregori y Casaverde, 1982). Este trabajo, editado inicialmente en 1968, abrió paso a una serie de estudios posteriores en torno a los impactos de la integración mercantil en las comunidades. Otros estudios, como el realizado por José María Arguedas (1968) al comparar las comunidades de España y del Perú, lograron poner en cuestión arraigadas imágenes originadas en el indigenismo, como la que les otorgaba un origen prehispánico subsistente.

En este período, no puede hablarse de una influencia homogénea del marxismo, sino más bien de varias aproximaciones que permitieron interpretaciones contrapuestas en torno a las comunidades. De inspiración marxista fueron tanto la teoría de la dependencia y el modoproductonismo, como el modelo de la diferenciación campesina. Estas y otras perspectivas transformaron paulatinamente la óptica desde la cual se realizaron los estudios de comunidades hasta la tumultuosa década de 1980.

En la década de 1970, el prometedor debate previo en torno a las tendencias de cambio y modernización en la sociedad peruana fue apagándose al ser reemplazado por preguntas sobre la diferenciación campesina, el surgimiento de clases sociales en el campo y la (inevitable) desintegración comunal. Sin embargo, no todo fue gris en esa década. Un importante debate entre economistas mostró la necesidad de repensar los estudios rurales y acopiar mejores evidencias acerca de la presencia del campesinado en una sociedad en ebullición y profunda crisis (Maletta, 1978, 1979; Aramburú, 1979). Dicho desafío fue asumido desde una interesante línea

22 A este momento corresponde la preocupación por las comunidades como parte de un intento más amplio de explicación de las dinámicas de cambio en la sociedad peruana, preocupación reflejada en la idea editorial de la serie Perú Problema del Instituto de Estudios Peruanos. Antropólogos como José Matos Mar y Fernando Fuenzalida lograron elaborar una reinterpretación teórica de las comunidades, destacando su pluralidad, así como la importancia de su matriz colonial en perspectiva comparada referida al conjunto del área andina (Matos, 1976 [1970]; Fuenzalida, 1976 [1970]). También se planteó una discusión pionera en torno al vínculo entre condición indígena, poder y relaciones interétnicas (Fuenzalida, Mayer, Escobar, Bourricaud & Matos, 1970).

de investigación sobre la economía campesina, que se desarrolló con bríos en los años siguientes.²³ Se expandió también un estilo de investigación sobre las comunidades que mezcló visitas de campo y acceso a documentos coloniales. Esta metodología, conocida posteriormente como etnohistoria, tuvo su mejor expresión en los trabajos de John Murra (2002) sobre la economía incaica y diferentes etnias andinas.

En relación con los aportes de Murra, se avanzó también una línea de investigación bastante fructífera representada por los trabajos de César Fonseca y Enrique Mayer en torno a la dinámica ecológica y espacial de las comunidades, así como sobre la organización social y económica campesina, trabajos reunidos posteriormente en el estudio de Fonseca & Mayer (1988). Algunos conceptos, como el de zonas de producción, fueron introducidos para el estudio de las comunidades, en tanto otros se utilizaron y reformularon a partir de las evidencias andinas en torno a temas como reciprocidad, redistribución, verticalidad y diferenciación.

Otra vertiente, que tuvo mucho de extensión de la etnohistoria, se abocó a estudiar las comunidades a partir del rastreo de los principios estructurales en la sociedad andina, analizando comunidades contemporáneas para buscar en ellas estructuras andinas de elaboración del pensamiento mítico, la organización social, el parentesco, la propiedad, etc. El mérito de John Murra (2002) y Reiner Tom Zuidema (1989) consistió en inspirar dos diferentes maneras de interpretación sobre las poblaciones indígenas atendiendo, bien a sus procesos históricos de largo plazo, bien a sus sustratos culturales y míticos.

En cuanto a los estudios de economía campesina, entre los logros a destacar figura el impulso a un nuevo campo de investigación y debate con implicancias de políticas públicas, que permitió vincular la preocupación general por la temática agraria, con el interés específico sobre las comunidades campesinas, en tanto actores con particulares lógicas económicas. Trabajos como los ya mencionados de Figueroa (1981), Caballero (1981), Gonzáles de Olarte (1984, 1994) y otros investigadores, abrieron paso a una fructífera línea de reflexión que prosiguió en años posteriores.

Declive del interés en las comunidades y crisis de la sociedad rural

Luego de varias décadas en que las comunidades campesinas e indígenas se situaron en el centro de atención de disciplinas como la antropología, el conocimiento acumulado logró mostrar la complejidad sociocultural característica de la sociedad peruana, así como la importancia de las comunidades como principal forma de organización de la población rural. Pero dicha historia, descrita por Jaime Urrutia (1992) como un «amor casi eterno», halló sus límites con la disminución del interés más amplio en torno al rol de lo comunal como parte de la totalidad del país. En las décadas siguientes, las comunidades comenzaron a ser dejadas de lado y, paulatinamente, pasaron a ser vistas —incluso entre los antropólogos— como una temática más bien tradicional.

23 Entre diversos autores, cabe destacar los trabajos fundamentales de economistas como José María Caballero (1981), Adolfo Figueroa (1981) y Efraín Gonzales de Olarte (1984, 1994); y, desde la sociología rural, el aporte de Orlando Plaza y Marfil Francke (1985).

Los años 1980 y 1990 corresponden a un momento de discusión sobre las comunidades sustancialmente distinta a los anteriores. Esta etapa puede ser vista como bisagra o tránsito hacia una situación de menor interés en torno a lo comunal. Los estudios sobre comunidades entran entonces en crisis, junto al declive de la preocupación anterior en torno a lo andino y lo comunitario como expresiones de un largo proceso de evolución histórica. Sin embargo, este momento coincide también con la aparición de una serie de estudios renovadores acerca de temas como la racionalidad andina, las formas de organización social, la producción agropecuaria y las disparidades de etnicidad y género, gracias a la labor de autores como Jürgen Golte, Marisol de la Cadena y Enrique Mayer.²⁴

Durante las décadas de 1990 y 2000, se hizo más notoria la pérdida de interés por las comunidades como objeto de estudio central en las ciencias sociales. Ello se acentuó en un contexto de amplia diversificación temática de las diferentes disciplinas, así como de creciente importancia del tema del desarrollo. Resultan escasos los trabajos que en esos años pretendieron continuar las discusiones anteriores en torno a las comunidades y su rol activo en las dinámicas de cambio rural. De este modo, se acentuó lo ocurrido durante la década de 1980, cuando en medio del *manchay tiempo* ('tiempo del miedo') de la violencia política se amplió el abismo existente entre los procesos de cambio en importantes zonas rurales y el conocimiento de las ciencias sociales. Aunque desde el fin de la violencia disminuyó la dificultad para realizar trabajos de campo en las zonas rurales, los intereses predominantes de las ciencias sociales ya habían tomado otros rumbos.

Sobre todo desde la década de 1990, si bien no desaparecieron por completo de la agenda, las comunidades pasaron a un segundo plano en las discusiones en torno a la denominada «sociedad rural» y los procesos de desarrollo en el campo.²⁵ La situación de desinterés en torno a las comunidades parecía corresponder a una de crisis de los escenarios rurales, al punto de que algunos autores plantearon que en el futuro inmediato muchas comunidades debían enfrentar el dilema de adaptarse a los cambios o incluso a desaparecer.²⁶

A inicios de la década de 1990, en una ponencia de balance del Seminario Permanente de Investigación Agraria, Sepia —la comunidad de investigadores sobre temáticas agrarias más importante y cohesionada del país hasta la actualidad—, el sociólogo Guillermo Rochabrún sugirió cambiar el punto de vista usual, a fin de dejar de uniformizar lo agrario, rural y campesino y poder

24 Puede verse: Golte (1980); Golte & De la Cadena (1986); Mayer & De la Cadena (1987); De la Cadena (1991). Asimismo, también cabe destacar el aporte de la corriente de estudios sobre economía campesina que ya hemos mencionado, así como la consolidación del Seminario Permanente de Investigación Agraria, Sepia, como una influyente comunidad de investigación y debate sobre temas agrarios y campesinos.

25 A ello se refieren Urrutia y Diez en un balance reciente en el que sostienen que: «Las comunidades campesinas, a pesar de su importancia, han merecido poca atención de los investigadores en estos últimos años, en contraste notable con hasta hace algunas décadas, cuando eran consideradas actores cruciales» (2016, p. 236).

26 En ese sentido, Diez planteó que una manifestación de la crisis comunal era la multiplicación de otro tipo de organizaciones en el campo. En su opinión, ello planteaba el siguiente dilema: «La comunidad se debate entre la desaparición y sus posibilidades de conversión en instancia para la gestión de al menos una parte del proceso de producción; si pierde la propiedad de la tierra, su sobrevivencia dependerá de su capacidad de transformarse en alguna suerte de cooperativa de servicios, de constituirse en instancia de resolución de conflictos o de afianzar su papel de representación colectiva» (Diez, 1999, p. 300). En el mismo sentido, autores como Marcos (1994) y Urrutia destacaron el avance de la municipalización, así como la «crisis de la organización tradicional rural» (Urrutia, 2002, p. 500).

redescubrir el «mar insondable» de la realidad rural (1994: 27). Con su peculiar estilo crítico, llegó a afirmar que «se han vuelto borrosas hasta prácticamente desaparecer todas las imágenes-síntesis que antes teníamos del agro y del país» (Rochabrún, 1994, p. 27).

Simultáneamente, un nuevo punto de partida en la discusión fue planteado por Carlos Monge (1994), quien llamó la atención sobre la dificultad de conocer la sociedad rural considerando sus cambios y el impacto de fenómenos como la violencia política, la predominancia de la pequeña propiedad y la afirmación del mercado; y propuso ante ello el desafío de atender sobre todo a tres procesos de cambio: democratización, modernización y vacío de poder en el campo. En los años siguientes, dicha agenda fue retomada por diversos autores, al tiempo que se iba haciendo evidente lo que Urrutia graficó sin ambages al señalar: «se ha ido quedando hueco el concepto de «sociedad rural» (2002, p. 490).

Nuevo interés en las comunidades

De manera reciente, ya en el presente siglo, se aprecia mayor interés en torno a las comunidades y su rol en los procesos de transformación rural.²⁷ Esto viene ocurriendo en relación a dos factores. De un lado, podemos mencionar la influencia de la difusión de los denominados «nuevos estudios rurales» o de «nueva ruralidad», junto a enfoques novedosos acerca del desarrollo en el campo, centrados en aspectos como la acentuación del vínculo urbano-rural, el papel de lo institucional y el rol fundamental de lo territorial (Giarraca, 2001; Hernández, 2012; Trivelli, Escobal & Revesz, 2009). De otro lado, ocurre que las comunidades se hallan en el centro de las nuevas formas de conflictividad social que vienen ocurriendo en el país desde la década pasada. Esto parece responder a una situación paradójica: con el avance acelerado de la economía de mercado, las comunidades no han retrocedido, por el contrario, han pasado a convertirse en un actor estratégico de los llamados conflictos sociales y socioambientales.²⁸

Diversos trabajos presentados a las reuniones bianuales del Sepia luego del desafío planteado por Monge (1994) mostraron el tránsito desde los debates en torno a la «sociedad rural» hacia nuevos modelos de análisis interesados en interpretar los cambios frenéticos ocurridos desde la década de 1990. Después de algunos años de silencio y cierto desconcierto, casi al final de esta década comenzó a delinarse una agenda de discusión renovada sobre las transformaciones de la vida rural. Una importante ponencia de balance elaborada por Alejandro Diez (1999) destacó que, a pesar del neoliberalismo y el predominio del fujimorismo, se podían notar avances hacia una mayor

27 Cabe destacar al respecto los aportes del Grupo Alpa (Laos, 2004, 2011; Castillo y otros, 2007), así como recientes trabajos de Diez (2012a, 2012b) y de Diez & Ortiz (2013), que vuelven a fijar la mirada en las comunidades como tema central de una agenda de investigación renovada.

28 Entre las razones de ello, puede destacarse el incremento de presiones sobre los recursos comunales, así como el aumento de expectativas dirigidas a obtener beneficios del *boom* de la minería y otras actividades y también la mayor inversión pública. Un primer momento de conflictividad básicamente dirigido al control de las autoridades locales fue seguido desde mediados de la década pasada por la multiplicación de conflictos medioambientales. Un caso emblemático fue el de llave, ocurrido el año 2004, que movilizó a decenas de comunidades aimaras en un escenario de fuerte tensión local que culminó con el asesinato del alcalde Cirilo Robles Callomamani. A partir de este caso, los llamados conflictos sociales pasaron al primer plano del interés público, generándose iniciativas de seguimiento de la conflictividad como la que a partir de entonces realiza la Defensoría del Pueblo. Sobre el conflicto de llave, puede verse: Degregori (2004); Pajuelo (2009).

democratización, asociada a la modernización acelerada y al cambio de mentalidades en el campo. Sin embargo, dicha democratización y la creciente demanda de ciudadanía no se hallaban asociadas a la existencia de un tejido social firme. Por el contrario, era evidente la pérdida de importancia de demandas y formas de organización tradicionales, evidenciada en un aspecto que Diez interpretó así: «los movimientos alrededor de los derechos por tierras casi han desaparecido» (1999, p. 252).

En relación a ello, las comunidades campesinas, en tanto organizaciones para la representación de intereses colectivos, aparecen envueltas en una fuerte crisis institucional y, además, amenazadas por el surgimiento de nuevas organizaciones al interior de ellas mismas, es decir, de nuevas formas de asociatividad rural. En general, entonces, no resulta posible «pensar más en la oposición rural-urbano como pasado-futuro, ni como tradicional-moderno» (Diez 1999, p. 263). Todo ello, se encuentra en el marco de un nuevo escenario de ruralidad descrito por Diez: «los pobladores rurales, colectiva o individualmente, parecen haber optado por integrarse al mercado y sujetarse a las nuevas exigencias económicas como estrategia de desarrollo inevitable» (1999, p. 259). Algunos procesos de cambio, como el aumento de movilidad poblacional y la tendencia al «renacimiento» de las festividades en pueblos y comunidades, mostraban justamente el fin de la dicotomía tradicional-moderno, de largo predominio en las interpretaciones sobre el mundo rural, específicamente en torno a las comunidades.

Trabajos posteriores, entre ellos los de Jaime Urrutia (2002) y María Isabel Remy (2004), dejaron traslucir la recepción de perspectivas analíticas como la de «nueva ruralidad» (Giarraca, 2001). Dejando atrás la propia idea de sociedad rural, a fin de considerar el dinamismo de procesos —por ejemplo, la mayor democratización e institucionalización en el campo—, destacan aspectos como la importancia de las municipalidades de distinto tipo (incluyendo la multiplicación de municipios de centro poblado menor) y el impacto de la descentralización y la regionalización. Siguiendo el diagnóstico de Diez, Urrutia identificó una mayor «debilidad de la comunidad como institución social reguladora y plenamente legitimada» (2002, p. 501). En tales estudios, la expresión más clara de esa pérdida de poder y presencia de las comunidades se dejaba notar en las tendencias hacia la municipalización, distritalización y conversión en centros poblados menores como forma de acceso a recursos estatales. Urrutia destacó que todo ello mostraba distintas formas de percepción del desarrollo por parte de la población rural y comunera:

[...] una de las instituciones más importantes de la sociedad rural, la comunidad campesina, casi no dispone de cuota de poder en los contextos locales, mucho menos en los regionales. Es quizá esta carencia de poder —en buena medida basada en las propias debilidades de la institución— la que genera las expectativas sobre municipalización como opción realista y viable, no solo para tener algunos recursos de la inversión pública, sino también para hacer escuchar demandas —es decir, tener más poder— concebidas en función de percepciones diversas sobre el desarrollo local (Urrutia, 2002, p. 511).

Por su parte, Remy destacó que se apreciaban avances que dejaban traslucir la mayor participación de los pobladores rurales en la formación de una comunidad política, merced a la democratización y urbanización de la sociedad rural, de manera que el surgimiento de nuevos conflictos y demandas podía entenderse como parte de dicho fenómeno, expresado en nuevos vínculos urbano-rurales:

El proceso de urbanización del campo estaría abriendo la posibilidad de nuevos movimientos sociales expresivos de estas nuevas relaciones ciudad-campo en espacios de urbanización intermedia (Remy, 2004, p. 252, nota 12).

Así, ya en el contexto del presente siglo y del postfujimorismo, aunque algunos otros autores enfatizaron que bajo el impulso de la modernización neoliberal podía notarse la continuidad de relaciones tradicionales,²⁹ la mayoría optó por asumir el desafío de rastrear la democratización, la modernización y los cambios en el poder, desafío sugerido por Monge (1994). Diversos temas y preguntas de investigación en torno a lo rural comenzaron entonces a dibujar una agenda de debate novedosa, incluyendo aspectos como los siguientes:

- Incremento de la conflictividad asociada a mayores presiones y expectativas de nuevos actores e instituciones.
- Impactos de la mayor participación, descentralización y municipalización en espacios cada vez más urbanizados.
- Aumento de la integración territorial y la movilidad poblacional vinculada al uso de nuevas vías de comunicación.
- Clara orientación mercantil de las economías rurales asociada a una fuerte innovación productiva y tecnológica.
- Nuevos roles de mujeres y jóvenes en familias de menor tamaño y con integrantes cada vez más educados.
- Uso de nuevas tecnologías de información y comunicación.
- Incremento de programas sociales de desarrollo estatal, así como de presencia de actores privados, como ONG.

En los últimos años, sobre la base de estos aportes se ha comenzado a recuperar con más claridad una agenda de discusión específica en torno a las comunidades campesinas. Esto se constata, como señalan Urrutia y Diez, a pesar de la «poca atención» en torno a las mismas por parte de los investigadores, en el hecho de que, «en procesos de transformación acelerada, las comunidades campesinas y nativas continúan constituyendo la principal institución rural del Perú» (2016, p. 239), lo cual plantea un reto que, de cierta manera, ha comenzado a ser asumido por nuevas investigaciones, interesadas en volver la mirada sobre las comunidades, entendidas como uno de los actores fundamentales de las recientes dinámicas y transformaciones rurales.³⁰

29 Por ejemplo, Ricardo Vergara (2000) mencionó el protagonismo en zonas rurales de las familias descendientes de los hacendados del pasado, quienes reemergían como una suerte de «grandes ciudadanos».

30 A los aportes ya mencionados del Grupo Allpa (Laos, 2011; Castillo, Diez, Burneo, Urrutia, & Del Valle, 2007), Diez (2012a, 2012b) y Diez & Ortiz (2013), se han sumado otros trabajos interesados en discutir la condición indígena de las poblaciones comuneras y rurales (Remy, 2013; Salazar-Soler, 2013; Robin & Salazar-Soler, 2009; Lomné, 2014). También, fuera del Perú, podemos apreciar el interés por volver sobre los pasos de las etnografías clásicas de comunidades andinas, aunque con el riesgo de no ir más allá de dicho modelo, asumido con una fuerte carga de nostalgia (Ferreira & Isbell, 2017).

Entre los temas abordados en los últimos años que incluyen nuevas preguntas en torno a las comunidades, destaca el análisis de los conflictos sociales y socioambientales, sobre todo en relación al impacto de industrias extractivas, así como al rol de las comunidades en la configuración de los nuevos escenarios de ruralidad.³¹ Así, una creciente bibliografía enfocada específicamente en las nuevas formas de conflictividad y en el rol de las comunidades muestra la importancia de este actor que hasta hace poco parecía condenado al olvido e incluso a la desaparición.³²

Otros temas también vienen aportando a la renovación de la agenda de discusión en torno a los nuevos escenarios de ruralidad y a la presencia de las comunidades como forma importante de organización e institucionalidad en el campo. Entre ellos, destaca la preocupación acerca de los aspectos territoriales y las nuevas dinámicas políticas y de participación, así como la importancia de la etnicidad, la edad y el género en los nuevos escenarios rurales.³³

En relación a las transformaciones de conjunto que están modificando aceleradamente las formas de vida rural, recientes balances —como los de Diez (2014) y Burneo (2018)— establecen un prometedor marco de discusión que recoge la renovación de enfoques y perspectivas en torno a los espacios rurales. Parte de ello es la diversificación de temas y preguntas referidas concretamente a las comunidades y los contextos más amplios de los cuales hacen parte. Como veremos en la segunda parte de este estudio, apreciamos nuevos espacios de comunalidad y ruralidad en los cuales destaca el protagonismo reciente de las formas de autoridad comunitaria, así como la aparición de diversas trayectorias comunales que muestran la capacidad de acción colectiva campesina y comunera. Ello se vincula con las recientes dinámicas urbano-rurales, así como con el cambio de estrategias de vida, ambos procesos descritos por Diez (2014) en relación a los impactos y oportunidades vinculados a la minería, el turismo y diversas alternativas basadas en los propios recursos de las comunidades. Como anota este autor, nos hallamos entonces ante un escenario en el cual resultan visibles:

-
- 31 En cuanto a los denominados «conflictos sociales», aportes como el de Bebbington (2009) plantearon nuevas pistas en torno a las expectativas y problemas generados por el avance de las industrias extractivas (especialmente la minería). Sobre el desarrollo en general, los trabajos de Escobal y Ponce (2012) abrieron las puertas del análisis económico a su renovación, en diálogo con las demás ciencias sociales, planteando valiosas pistas de análisis sobre los avances y dificultades del desarrollo rural bajo las condiciones actuales de neoliberalización.
- 32 Además de trabajos que sitúan a las comunidades en escenarios más amplios, como los de Bebbington (2012, 2013); De Echave, Diez, Huber, Revesz, Ricard, & Tanaka (2009); y De Echave, Hoetmer, & Palacios Panéz (2009); destacan aproximaciones específicas en torno a los impactos de la minería en comunidades, como las de Salas (2008); y más recientemente las de Barriga (2012); y Burneo & Chaparro (2010). También hay trabajos sobre nuevas disputas territoriales rurales (Burneo, 2007) y sobre las comunidades en relación a la expansión de la minería artesanal, informal e ilegal (Álvarez, Sotero, Brack, & Ipenza, 2011; Arriarán & Gómez, 2008; Pachas, 2011).
- 33 En torno a lo territorial, diversos investigadores asociados al Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (Rimisp) han realizado importantes estudios que han permitido incorporar dicha variable en la discusión más amplia en torno a las posibilidades de desarrollo inclusivo (Hernández, 2012). Entre los trabajos sobre las dinámicas políticas y de participación en relación a las desigualdades socioespaciales del crecimiento, un interesante ejercicio que se requiere continuar es el de Tanaka (2001). Por otra parte, con base en las categorías de etnicidad y género, se han realizado diversos estudios que evidencian el protagonismo de mujeres y jóvenes en los ámbitos rurales. En una perspectiva referida al conjunto de los Andes, considero esenciales las pistas abiertas por los trabajos pioneros de Denise Arnold (1997, 1998).

[...] nuevas formas de producir para integrarse al mercado, así como alternativas de aprovechamiento de recursos que multiplican las opciones de las familias rurales; todo ello en un contexto de mayor movilidad y circulación de la población, y de expansión de derechos y prácticas democráticas [... así como de...] nuevas presiones sobre la tierra generadas por las dinámicas de expansión del capital hacia entornos rurales (Diez, 2014, p. 24).

Un cuarto de siglo después del desafío planteado por Monge (1994), aún nos encontramos lejos de dar cuenta de la dimensión y profundidad de los procesos de democratización, modernización y transformación del poder ocurridos en los ámbitos rurales, y específicamente en las comunidades campesinas y nativas. Sin embargo, la agenda de discusión se ha renovado y ha incorporado nuevamente una preocupación específica en torno al rol de las comunidades como actores claves de las nuevas formas de ruralidad vigentes en el país. Un reto también clave consiste en retomar los estudios etnográficos de comunidades, pero sin reproducir aquellas perspectivas tradicionales que veían en ellas entidades corporativas encerradas en sí mismas.

Un abanico de novedosas cuestiones y preguntas aporta ahora a comprender de mejor manera los procesos y experiencias de cambio ocurridos recientemente en comunidades. Nuevas trayectorias comunales, como las que hemos hallado en el curso de esta investigación, nos muestran asimismo la presencia e importancia de las comunidades campesinas e indígenas en tanto actores con voz propia en una sociedad aún sometida a las condiciones de predominio de la economía de mercado, pero que también muestra posibilidades de progreso, democratización y reconocimiento de los campesinos indígenas como peruanos y peruanas de pleno derecho.

2. Denominaciones y registros de las comunidades

Al estudiar la historia de largo plazo de las comunidades indígenas de las provincias altas del Cusco, la antropóloga Deborah Poole (1988) mostró que su evolución en el tiempo estuvo vinculada a una dinámica que incluye al mismo tiempo relaciones de dominación y de invisibilización. El vínculo entre ambos factores resulta complejo, pues el ejercicio del dominio étnico implica la paulatina anulación-invisibilización de los indígenas, pero no al punto de que ya no tenga contra quién proyectarse. En distintos momentos, desde fuera del ámbito de las comunidades se enfatiza un discurso que tergiversa la realidad indígena o simplemente la oculta, llegando incluso a crear la imagen de un territorio «vacío». La respuesta de los dominados toma la forma de una constante resistencia: sorda u oculta, alojada en el anonimato de las prácticas cotidianas, o a veces explícita y violenta, mediante rebeliones y protestas de diverso calibre.³⁴

Como explica Poole (1988), los comuneros de Chumbivilcas, en su terca resistencia a la dominación y la invisibilización, lograron negociar identidades —qorilazos, abigeos, indios, campesinos, pobres, bravos— utilizando diversas formas organizativas —ayllu, comunidad— en distintos momentos de oposición a la «política del vacío» impuesta sobre sus territorios.³⁵ Por ello, más allá de cualquier romanticismo, cabe considerar que la comunidad no aparece de forma constante, a lo largo del tiempo, como instancia protagónica de las luchas campesinas. En un sentido similar, Glave (1992) muestra cómo la comunidad indígena se va creando (y recreando) en el largo plazo de la evolución histórica del antiguo territorio de los canas. Más que expresión de una andinidad inmemorial, prácticamente inmutable al paso del tiempo, cabe pues considerar que las comunidades son resultado de procesos sociohistóricos concretos, los cuales permiten explicar su formación y trayectoria en el transcurso del tiempo.³⁶

La dificultad radica en que dichas comunidades han generado diferentes reacciones, entre las cuales podemos distinguir dos puntos de vista extremos y contrapuestos entre sí. De un lado, el de sus defensores a ultranza, incluyendo aquellos que ven en las comunidades una supervivencia de las formas de organización social prehispánicas. Entendidas como rezago «auténtico» y/o «verdadero» de la historia previa a la colonización europea, las comunidades son consideradas

34 Gracias a los trabajos de Scott (2000) y de estudiosos de la subalternidad como Guha (2002), ahora podría releerse la historia de las resistencias campesino-indígenas a la dominación étnica en las provincias altas cusqueñas.

35 En esa línea de preocupación, algunos trabajos posteriores muestran cómo dicha mecánica de dominación étnica sobre los campesinos también se encuentra asociada a procesos como la construcción del espacio y el territorio o a la formación del Estado a escala nacional (véase: Méndez, 2011; Orlove, 1993).

36 Para el caso de Piura, en el mismo sentido, a fin de rastrear los antecedentes y trayectoria de las actuales comunidades, Alejandro Diez (1998) propone hablar de «procesos de comunalización».

un reducto cultural que conservaría los rasgos profundos y originales de la propia peruanidad. En el otro extremo y recurrentemente, a las comunidades se les ha negado no solo presencia, sino fundamentalmente pertenencia a una colectividad nacional anhelada por los de abajo, por cuanto dicho reconocimiento implica, entre otras cosas, acceso a derechos básicos.

Parte de esta historia es la que incluye las variaciones en la denominación de las comunidades. No es necesario remitirnos con detalle a los extensos períodos colonial y prehispánico, que durante largo tiempo fueron utilizados como referencia para explicar su origen. Recientes trabajos (Diez, 1999) brindan luces respecto al hecho de que es tanta la variedad de comunidades existentes en países como el Perú que no puede establecerse una sola vía respecto a su origen o formación. Según este autor, por esa razón resulta más adecuado apreciar los diferentes *procesos de comunalización* que se hallan en la base de historias muy distintas entre sí. El hecho es que, más allá de los posibles orígenes, desde tiempos coloniales —pero fundamentalmente ya en plena vigencia de la República— se generalizó la denominación de comunidades indígenas para referirse a los conglomerados de población india dispersos en buena parte del territorio peruano.

Desde inicios del siglo XIX, cuando colapsa el sistema de dominación colonial que dio origen al régimen de organización de la población indígena en la forma de comunidades, su reemplazo por un nuevo sistema republicano se vio acompañado por la demanda de su desaparición o, cuando menos, de un firme control estatal destinado a liberalizar el uso de las tierras y la disponibilidad de la mano de obra indígena. Lo que el flamante Estado republicano no pudo ejecutar, primero por su conocida necesidad del tributo indígena como sostén principal de las arcas fiscales y luego porque prefirió mantener un velo de invisibilidad ciudadana sobre los llamados indígenas y sus comunidades, lo avanzó en gran medida el interés de los terratenientes privados. Se expandió así la presencia de las haciendas a costa de muchas comunidades que perdieron gran parte de sus tierras de cultivo y pastoreo.

Esta avanzada decimonónica del régimen hacendario se vio acompañada por un discurso sumamente eficaz que, paulatinamente, erigió la imagen del territorio como un espacio vacío y/o deshabitado. Así, amplias zonas de la sierra y de la selva resultaron vaciadas discursivamente de su población a fin de ser mostradas como punas agrestes o bosques inhóspitos: formas de naturaleza que la sociedad requería dominar o colonizar para poder progresar. Un ingrediente fundamental de este proceso fue la catalogación de los indígenas como seres inferiores y ajenos a la civilización. El racismo de origen colonial legitimó la creación republicana de rígidas fronteras socioculturales y espaciales, que arrojaron a la población indígena a la situación de extraños en sus propias tierras, es decir, de no-ciudadanos y no-peruanos. Las categorías coloniales de raza e inferioridad social se entrecruzaron así con una nueva comprensión del espacio y el territorio, que abonó a la construcción de un orden de dominación terrateniente poscolonial recubierto por el manto de una aparente legalidad republicana.³⁷

37 Respecto al cruce de categorías de dominación étnica, racial, social y espacial, que configuran patrones de exclusión y desigualdad histórica persistentes, expresados en limitaciones de acceso a ciudadanía o derechos básicos, así como relaciones de discriminación cotidiana y geografías racializadas, véase los trabajos de Benjamin Orlove (1993) y Cecilia Méndez (2000, 2011). Sobre las formas de administración étnica de poblaciones campesino-indígenas, consultar los aportes de Andrés Guerrero (2010) y sobre la colonialidad del poder los de Aníbal Quijano (2000).

Desde allí, una situación paradójica se vincula a la existencia de las comunidades campesinas y nativas, sobre todo la de aquellas que podemos denominar indígenas, en tanto parte activa del engranaje de poder y dominación del conjunto de la sociedad peruana. Y es que históricamente dichas comunidades se han visto presionadas a optar por mayor reconocimiento y posibilidades de desarrollo, en tanto indígenas, con el costo de ser objeto de discriminación; o, por el contrario, han tendido a buscar formas de desprenderse de su catalogación como indígenas, es decir, de renunciar a su propia identidad, como costo para dejar de ser discriminadas y alcanzar mejores posibilidades de desarrollo.

Junto al nombre de comunidades indígenas, tradicionalmente se han utilizado algunas otras denominaciones, como ayllu, pueblo o simplemente comunidad.³⁸ Esto fue así hasta que, en la segunda década del siglo XX, el Estado peruano impulsó una política de reconocimiento y registro de comunidades que legalizó la denominación de comunidades indígenas al tiempo que estableció diversos cerrojos legales para la protección de sus tierras. Este cambio en la actitud del Estado se vio reflejado después en un indigenismo que durante las décadas posteriores resultó útil para que muchas comunidades encuentren algún eco a sus expectativas de reconocimiento. Pero nunca se pudo elaborar, ni como parte de la acción estatal, ni de la actividad académica de las nascentes ciencias sociales hacia mitad del siglo XX, un cuadro pleno de la magnitud y alcances de las mencionadas comunidades indígenas. Parte de ese drama es el acumulado de centenares de monografías de comunidades que, a pesar de constituir un acervo valioso, se hallaron siempre muy lejos de poder brindar un panorama representativo de su existencia. En ese camino, resultaron infructuosos los intentos por establecer tipologías respecto a las características de las comunidades.³⁹

La situación tuvo un cambio significativo en las décadas de 1960 y 1970, no solo por la aplicación de una Reforma Agraria radical que prácticamente desapareció del campo peruano todo rastro de existencia de las haciendas, sino porque se dio paso a nuevas denominaciones para las comunidades. Bajo la motivación de eliminar las formas de discriminación étnica y racial asociadas al uso de las palabras indio e indígena, durante el gobierno de Velasco Alvarado se decidió cambiar oficialmente la denominación de comunidad indígena, denominación que fue reemplazada por la más neutra de comunidad campesina; en realidad, se trató del cambio de un acento discursivo centrado en la condición étnica por otro que apunta más bien a la condición social. Junto a ello, el Estado también incluyó el uso de la denominación de comunidad nativa, a fin de distinguir dos categorías en la condición comunal en el país. Aunque dicha reforma fue exitosa, no solo tuvo el problema de eliminar la connotación étnico-cultural de las comunidades, sino también el de no tomar en cuenta su variabilidad y diferencias. Por ejemplo, se atribuyó indistintamente la condición de comunidades campesinas para conglomerados de la costa y de la sierra, así como para comunidades indígenas y para otras más bien mestizas.

38 La confusión de contenidos y significados en torno al uso de los términos ayllu, pueblo y comunidad es uno de los problemas que ha afectado enormemente no solo la investigación etnográfica, sino también el reconocimiento más amplio de las complejas formas de organización socioterritorial de las poblaciones indígenas andinas. Al respecto, véase las reflexiones de: Alber (1999); Sendón (2016).

39 Uno sumamente interesante en ese sentido fue el de Dobyns (1970).

A partir de este momento, se comenzaron a elaborar diferentes registros y listados de comunidades campesinas y de comunidades nativas, los que empezaron a dar cuenta de su significativa presencia territorial, así como de su importancia demográfica. Sin embargo, estos registros —oficiales y no oficiales— siempre estuvieron limitados por dos factores: de un lado, se basaron en la información disponible proveniente de los pedidos de reconocimiento procesados desde la década de 1920, dejando de lado a aquellas comunidades simplemente no reconocidas; de otro lado, el intenso proceso de conformación de nuevas comunidades, fuera a través de la desmembración de las comunidades madre, o bien por la influencia de coyunturas favorables —tales como la de la Reforma Agraria—, siempre fue dejando atrás, permanentemente desactualizados, los registros disponibles.

Solo tardíamente se dieron avances claros hacia un registro territorial e institucional preciso de la existencia de las comunidades campesinas y nativas. La motivación para ello, sin embargo, no estuvo dirigida a mejorar el reconocimiento de su existencia por parte del Estado. Más bien, el tema se orientó a una mejor gestión de la actividad agropecuaria. Así, desde instancias como el Ministerio de Agricultura, durante buen tiempo se elaboraron registros esporádicamente actualizados, dirigidos inicialmente a alimentar de información las políticas públicas agrarias de distinto nivel (nacional, regional y local). Pero solo desde la década de 1990 se realizaron nuevos avances significativos al respecto, incorporando criterios espaciales y territoriales para la identificación comunal. Sin embargo, el impulso de ello estuvo orientado a la facilitación del ingreso de las comunidades al mercado, o bien al proyecto —a todas luces inviable— de avanzar hacia el objetivo de titular individualmente sus tierras.⁴⁰

La incorporación de las comunidades como unidades de registro estadístico más bien poblacional resultó más tardía y rodeada de cierto sentido equívoco, pues las instancias estatales dedicadas a la estadística oficial, utilizada por ejemplo en los censos, emplean una categorización arquitectónica especializada que, muchas veces, termina subsumiendo a las comunidades en la categoría de centros poblados territoriales. Hasta la actualidad, instituciones como el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) han podido avanzar considerando a las comunidades en censos, como el Censo Nacional Agropecuario, o bien mediante la realización de censos y encuestas específicas de las comunidades, los cuales, sin embargo, se han limitado a las comunidades nativas. Un problema adicional al respecto es el subregistro de la cantidad de comunidades en la estadística de organismos como el mencionado.⁴¹

Esta situación ha tenido otro capítulo reciente con la aprobación de la Ley de Consulta Previa el año 2011. Como parte de dicha norma, se dispuso establecer una Base de Datos Oficial destinada a identificar a aquellas comunidades campesinas y nativas que pueden ser consideradas indígenas por parte del Estado y que, por lo tanto, podrían ser objeto de realización de procesos

40 Cabe recordar al respecto la labor sumamente influyente en todo el país de proyectos como el Programa Especial de Titulación de Tierras (PETT) durante la década de 1990 y la siguiente.

41 Por ejemplo, el Censo Nacional Agropecuario de 2012 considera poco más de 4000 comunidades en un momento en que otros registros establecen su cantidad en más de 6000. Luego de dos censos de comunidades indígenas restringidos a las comunidades nativas, recién en el censo de 2017 se incluyó a las comunidades campesinas.

de consulta previa. El trasfondo de esta política de reconocimiento radica en el incremento sostenido de conflictos sociales protagonizados por comunidades indígenas a partir del presente siglo de fuerte expansión de actividades mineras y otras en territorios indígenas. La situación fue de tal gravedad —con casos como el de la denominada matanza de Bagua en el contexto de los paros nacionales amazónicos de 2008 y 2009— que condujo al Estado —específicamente al recién electo presidente Humala en 2011— a impulsar algunos pasos dirigidos a reducir la conflictividad.

Desde entonces, muchas dificultades y presiones han acompañado la elaboración de la mencionada Base de Datos Oficial por parte del Viceministerio de Interculturalidad hasta lograr hacerse público un avance que a la fecha constituye el registro más exhaustivo sobre la condición indígena de comunidades campesinas y nativas en el ámbito nacional.⁴² En los últimos años, adicionalmente, otros esfuerzos de identificación no estatal, sino más bien privada, como el desarrollado por el IBC, han logrado alcanzar otra información actualizada respecto a las comunidades.⁴³

Pero si bien ambas bases de datos ofrecen la información más confiable, existe el problema de que la primera, la Base de Datos Oficial, se limita a las comunidades consideradas indígenas, mientras que la segunda, del IBC, se aboca al conjunto de las comunidades campesinas y nativas, sin preguntarse por su condición de indigenidad. Por ello, como parte de la presente investigación procedimos a elaborar un registro propio, basado en el contraste de ambas bases de datos. Los resultados del mismo, presentados en el siguiente capítulo, pueden darnos luces respecto a los alcances del universo comunal existente actualmente en el Perú.

42 Este registro es accesible desde el sitio web del Ministerio de Cultura (bdpi.cultura.gob.pe).

43 Recientemente, el IBC ha publicado un directorio de comunidades campesinas y otro de comunidades nativas; ambos constituyen sin duda el mejor registro disponible a la fecha (IBC, 2016a, 2016b).

3. Aproximación al universo comunal en el Perú de hoy

Las comunidades campesinas y nativas no han dejado de multiplicarse en la sociedad peruana. La presencia comunal desborda cualquier proyección en torno a su magnitud e importancia, pues actualmente existen más de 10 000 comunidades campesinas e indígenas en el país. Ellas incluyen a una población importante (alrededor de 40% del total de la población rural del país) y siguen controlando un territorio significativo.⁴⁴ Las comunidades constituyen pues la principal institución de una sociedad rural en acelerada transformación bajo el contexto del predominio neoliberal vigente desde la década de 1990.⁴⁵ Estos datos muestran el dinamismo y la versatilidad que definen la existencia de las comunidades a lo largo de su historia. A pesar de ello, algunos círculos intelectuales, empresariales y políticos, que defienden una perspectiva fundamentalista en torno al mercado y el desarrollo, no cesan de repetir el estribillo según el cual las comunidades, en el fondo, serían un lastre u obstáculo hacia el futuro.⁴⁶ La idea de que son un rezago del pasado choca sin embargo con una realidad sumamente dinámica, reflejada en el hecho de que —a pesar de los discursos que insisten en la idea de una inevitable desaparición del mundo comunal en la sociedad nacional— la cantidad de comunidades ha seguido incrementándose. Este proceso pone en evidencia que las nuevas comunidades responden a su eficacia como actor institucional para gran parte de la población rural e indígena en su lucha por alcanzar mayores cuotas de igualdad ciudadana, así como opciones viables de progreso y desarrollo. Pero la multiplicación de comunidades también muestra una tendencia a la fragmentación y subdivisión territorial, que muchas veces se halla relacionada al incremento de los conflictos internos, así como a la crisis de legitimidad de las instancias de autoridad comunal, o a bien a mayores presiones demográficas y socioeconómicas en territorios altamente vulnerables.

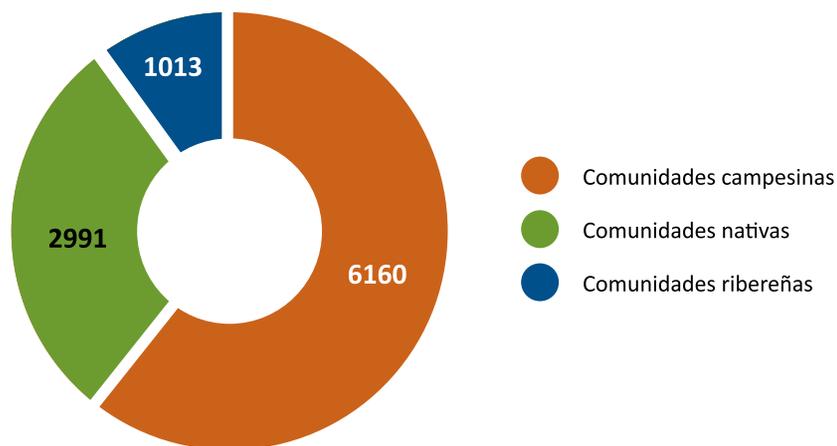
Como muestra el gráfico 1, el universo comunal en el Perú actual asciende a más de 10 000 comunidades, entre las cuales podemos distinguir tres tipos: comunidades campesinas (6160, el 61% del total), comunidades nativas (2991, el 29% del total) y comunidades ribereñas (1013, el 10% del total).

44 Según los resultados del último censo agropecuario, las comunidades campesinas concentran alrededor del 40% del total de la superficie agrícola nacional.

45 En torno a la importancia de las comunidades en el escenario de cambios asociado a la hegemonía neoliberal, puede verse Pajuelo (2016).

46 Diversos empresarios, periodistas, analistas y hasta dos expresidentes de la República se han referido en estos años a las comunidades como un cascarón institucional o jurídico, dejando traslucir la idea de que su existencia resulta artificial y que además obstaculizan la profundización del libre mercado. La imagen de las comunidades como «perros del hortelano», hecha famosa por el expresidente Alan García en su segundo gobierno, pinta de lleno esta posición anticomunal extremista.

Gráfico 1
Comunidades en el Perú según tipos, 2018



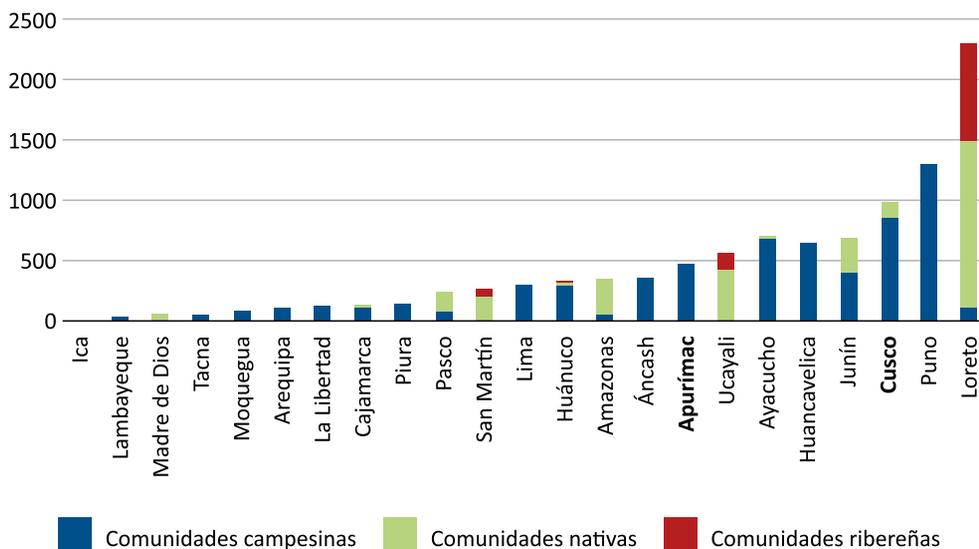
Fuente: base de datos de comunidades del Grupo Propuesta Ciudadana (GPC; 2018).

Como mencionamos en la sección anterior, la denominación de comunidad indígena, utilizada desde tiempos coloniales, fue reemplazada durante el gobierno de Velasco Alvarado por las de comunidad campesina y comunidad nativa. En cuanto al apelativo de comunidad ribereña, corresponde a asentamientos ubicados en los márgenes de distintos ríos amazónicos que se han ido estableciendo en las últimas décadas y adoptando una modalidad de organización comunitaria que alberga población de origen indígena o mestizo. Según el IBC, institución que en los últimos años ha desarrollado un encomiable esfuerzo de registro, clasificación y georreferenciación de las comunidades y sus territorios, estas pueden ser denominadas comunidades campesinas ribereñas (IBC, 2016a, 2016b). Sin embargo, si tomamos en consideración que muchas pertenecen a pueblos indígenas amazónicos, parece adecuado el uso de la denominación de comunidad ribereña, sin catalogarla de antemano como campesina o nativa. Estaríamos pues ante una categoría comunal de formación reciente en la sociedad peruana que hasta la fecha no ha recibido mayor atención y en la cual la gran mayoría de comunidades no cuenta con reconocimiento ni titulación. Es posible pensar que este tipo de comunidades de reciente formación, que alcanza una cantidad significativa del total, constituye un reto a las denominaciones oficiales utilizadas para clasificar la institucionalidad comunal desde la década de 1960.

En cuanto a la distribución geográfica de las comunidades en el territorio, considerando un criterio de distribución regional, puede notarse en el gráfico 2 una variedad de situaciones. Un dato sumamente interesante es que prácticamente en todas las regiones del país, con la excepción de Tumbes, existe algún tipo de comunidad. En algunas regiones son predominantes las comunidades campesinas, en otras las nativas, correspondiendo estas a territorios amazónicos y aquellas a zonas andinas o bien a la franja costera. Loreto resulta ser la región con mayor cantidad de comunidades: más de 2300 en total, incluyendo no solo nativas y ribereñas, sino también más de un centenar

Gráfico 2

Cantidad de comunidades en el Perú según tipos y regiones, 2018

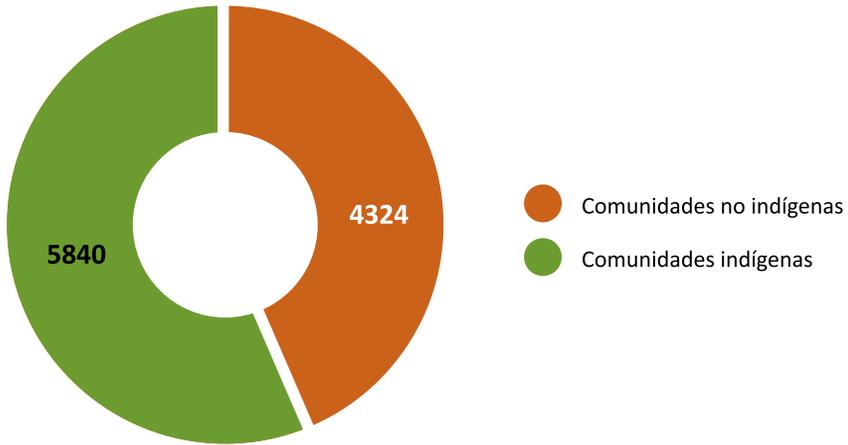


Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

de comunidades campesinas. Entre las regiones con predominancia de comunidades campesinas, destaca Puno, región que además ocupa el segundo lugar nacional al considerarse el número total de ese tipo de comunidades en su territorio: 1295. En términos del conjunto de comunidades, otras regiones con importante presencia comunal son Cusco, Ayacucho, Junín, Huancavelica, Ucayali e incluso Lima. En el otro extremo, las regiones con menos comunidades son Ica, Lambayeque, Moquegua y Tacna.

En cuanto a la identificación de la condición de indígenas de las comunidades, así como a su peso respecto al total del universo comunal existente en la sociedad peruana, podemos ver el gráfico 3. Tomando en cuenta los avances de la Base de Datos Oficial y contrastándola con el resto de comunidades identificadas en los directorios del IBC, encontramos que la mayoría de comunidades existentes en el país pueden ser catalogadas como indígenas: 57% del total, es decir, 5840 comunidades; mientras que las no indígenas corresponden al 43%, es decir, 4324 comunidades.

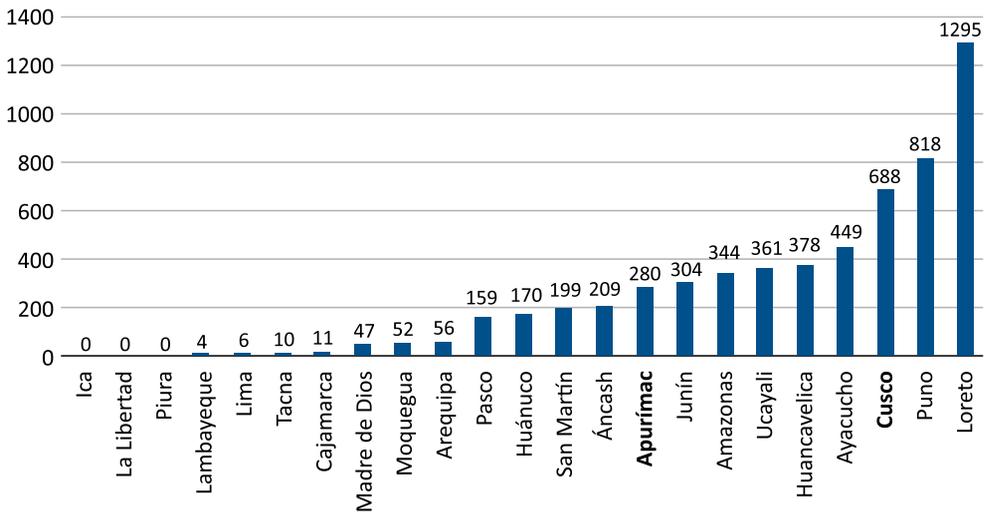
Gráfico 3
Comunidades indígenas y no indígenas en el Perú, 2018



Fuente: base de datos de comunidades del GPC (2018).

En referencia a la presencia de comunidades indígenas en las regiones, puede verse el gráfico 4. Las regiones con mayor presencia en términos absolutos son Loreto (1295), Puno (818), Cusco (688) y Ayacucho (449). Un segundo grupo correspondería a regiones con una cantidad menor de este tipo de comunidades, como Amazonas, Apurímac, Junín, Áncash, Ucayali y Huancavelica.

Gráfico 4
Cantidad de comunidades indígenas en las regiones del Perú, 2018



Fuente: base de datos de comunidades del GPC (2018).

En tercer lugar, se encontrarían las regiones con escasa presencia de comunidades indígenas: Tacna, Arequipa, Cajamarca, Madre de Dios y Moquegua, principalmente. Por último, hay tres regiones que no tendrían comunidades indígenas: Ica, La Libertad y Piura.

El gráfico 5 permite aproximarnos a las comunidades consideradas indígenas atendiendo justamente al criterio de su pertenencia a pueblos indígenas. Cabe remarcar al respecto que la Base de Datos Oficial incluye este criterio para la gran mayoría de las comunidades indígenas identificadas como tales. Lo que encontramos es que, en total, cincuenta pueblos indígenas resultan incluidos en esta base de datos por haber comunidades con pobladores que pertenecen a ellos. Entre estos pueblos, el que presenta la mayor cantidad de comunidades es el pueblo Quechua, seguido de pueblos amazónicos como el Asháninka, Kichwa y Awajún. Otros pueblos, como el Aimara, Kukama Kukamiria, Shawi y Shipibo Conibo también presentan una cantidad significativa de comunidades indígenas. El resto de pueblos indígenas, que en términos numéricos suman la mayoría del total, incluyen una cantidad bastante menor de comunidades indígenas.

Gráfico 5
Cantidad de comunidades indígenas según pertenencia a pueblos indígenas, 2018

Achuar	77	Harakbut	12	Marinahua	1	Shawi	196
Aimara	338	Ikitu	4	Mastanuahua	5	Shipibo Conibo	145
Amahuaca	14	Isconahua	3	Matsés	18	Shiwilu	7
Arabela	3	Jaqaru	2	Matsigenka	70	Tikuna	43
Asháninka	484	Jíbaro	2	Murui-muinani	25	Urarina	56
Asheninka	86	Kakataibo	12	Nahua	1	Uro	1
Awajún	341	Kakinte	2	Nanti	2	Wampis	66
Bora	13	Kandozi	33	Nomatsigenga	18	Yagua	80
Cashinahua	18	Kapanawa	16	Ocaina	2	Yaminahua	7
Chamicuro	1	Kichwa	419	Quechua	2688	Yanesha	39
Chapra	14	Kukama Kukamiria	296	Resígaro	1	Yine	21
Chitonahua	1	Madija	8	Secoya	12	A más de un pueblo*	38
Ese Eja	4	Maijuna	4	Sharanahua	11	Sin identificar	80

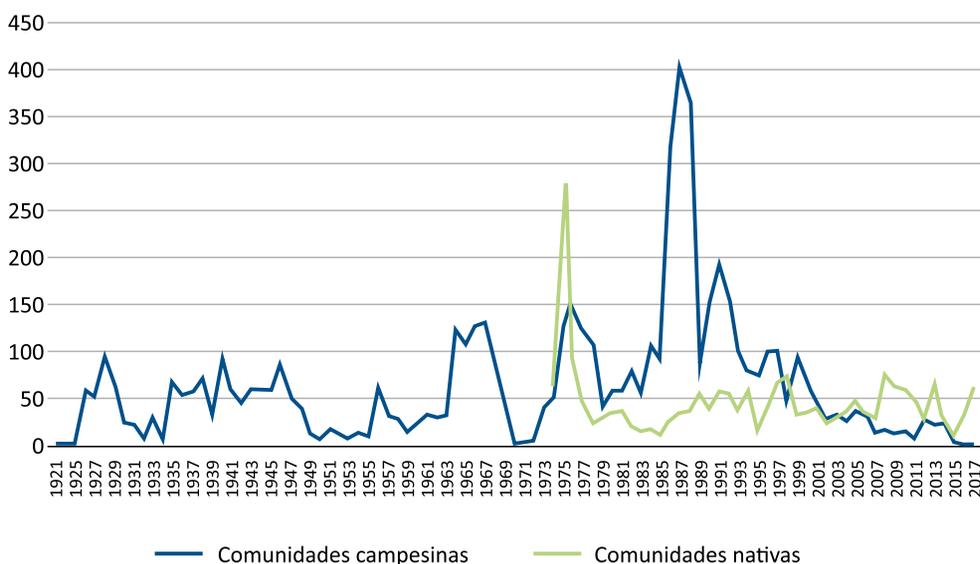
Nota: (*) Comunidades cuya pertenencia no ha sido identificada.

Fuente: base de datos de comunidades del GPC (2018).

Uno de los temas espinosos que esta información plantea, además de la dificultad de la identificación de la condición indígena, tiene que ver con la carencia de un registro plenamente confiable de los pueblos indígenas en el Perú. La propia identificación realizada por el Viceministerio de Interculturalidad establece un total de 55 pueblos indígenas, pero la Base de Datos Oficial de comunidades indígenas solamente consigna 50. Estaríamos ante la presencia de pueblos en aislamiento con escasa información sobre sus comunidades, si es que así se puede denominar a sus poblaciones. Pero también es posible pensar en la incongruencia de una identificación que no se encuentra suficientemente respaldada por investigación de terreno para los pueblos y comunidades existentes en el país. En general, el tema de la identificación de pueblos indígenas resulta sumamente difícil, lo cual se ve complejizado además porque habría 38 comunidades que presentan poblaciones correspondientes a más de un pueblo indígena y 80 sin identificación de pertenencia a uno o más.

Un aspecto de la historia de las comunidades que resulta especialmente importante es el que corresponde a su reconocimiento jurídico por parte del Estado. Gracias a la información reciente, podemos tener una aproximación actualizada en torno a la intensa dinámica de búsqueda de pleno reconocimiento, lo que refleja el proceso de aumento de la cantidad de comunidades en el país. El gráfico 6 presenta la evolución del proceso de reconocimiento de comunidades campesinas desde que fue iniciado por el Estado en la década de 1920 hasta la actualidad (línea azul) y muestra también el proceso específico de las comunidades nativas (línea verde), que empezaron a ser legalizadas desde 1974 por el gobierno de Velasco.

Gráfico 6
Reconocimiento de comunidades campesinas y nativas en el Perú, 1921-2017

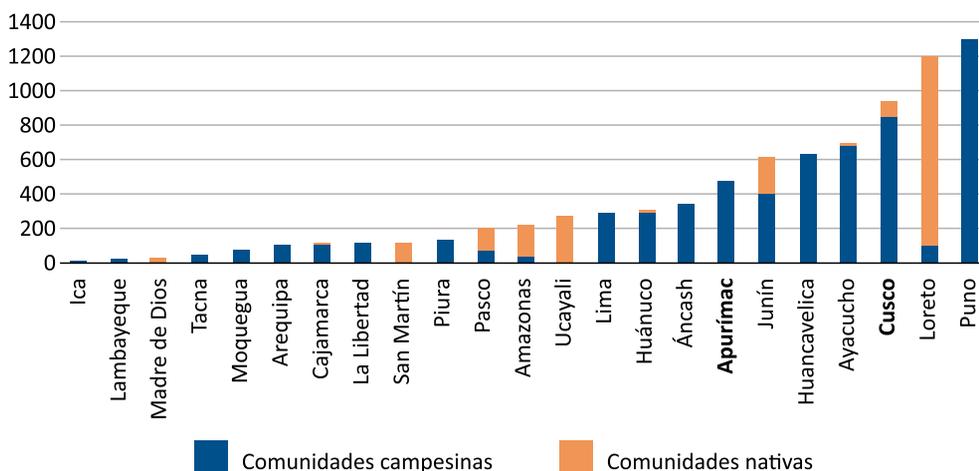


Fuente: base de datos de comunidades del GPC (2018).

Tomando en cuenta un análisis anterior realizado por Carolina Trivelli (1992), cabe considerar que la dinámica de reconocimiento jurídico comunal durante el período posterior a dicho trabajo, correspondiente a la plena vigencia del ciclo de hegemonía neoliberal aún vigente en el país, no ha alcanzado los picos de períodos anteriores, pero tampoco se ha detenido.⁴⁷ En este período, a diferencia de toda la historia anterior del reconocimiento de comunidades, el Estado optó por descentralizar dicha tarea, encargándola a los gobiernos regionales. En realidad, el desmontaje de la institucionalidad estatal creada previamente para la atención de las comunidades como objeto de una política pública de escala nacional fue acompañado por la transferencia de algunas funciones específicas —como el reconocimiento jurídico de las comunidades— a las dependencias regionales. Asimismo, durante estos años se ha transitado desde el interés por la presencia institucional de las comunidades hacia uno más bien territorial, que refleja los impulsos al reconocimiento de la propiedad de tierras.⁴⁸

El gráfico 7 presenta la distribución regional de las comunidades plenamente reconocidas por el Estado peruano a lo largo del siglo XX y lo que va del actual. Encontramos allí que Puno

Gráfico 7
Cantidad de comunidades campesinas y nativas reconocidas según regiones, 2018



Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

47 Cabe tomar en cuenta que Trivelli (1992) no contó con información sobre el proceso de reconocimiento correspondiente a las comunidades nativas, por lo que restringió su valioso trabajo a las comunidades campesinas. Para ello, identificó ciclos temporales a lo largo del siglo XX definidos por distintas coyunturas políticas y de gobierno. En el marco de esta sección, que solo busca trazar una imagen general sobre el universo comunal del país, no es posible realizar un análisis semejante.

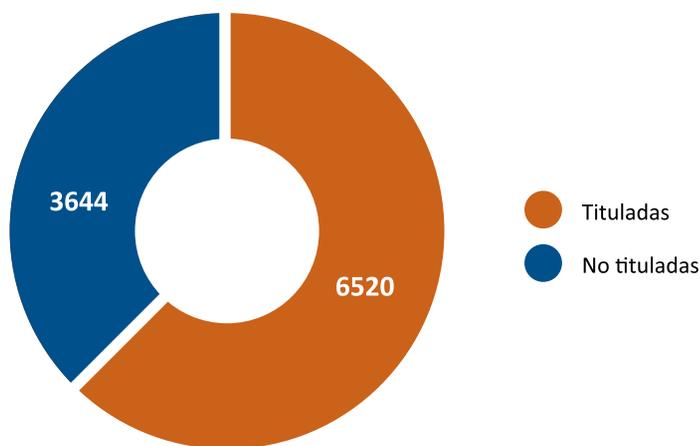
48 Como parte de la investigación, logramos revisar la información oficial del Ministerio de Agricultura y Riego en torno al reconocimiento de tierras, hallando que existe una clara voluntad de impulsar fundamentalmente el saneamiento de territorios de pueblos y comunidades indígenas amazónicas. Al respecto, las comunidades campesinas, luego del fracaso del intento de avanzar hacia la titulación individual de sus tierras por medio de leyes dadas en la década de 1990, han quedado en un segundo plano en el interés estatal.

(con 1294 comunidades), Loreto (con 1196) y Cusco (con 940) serían las tres regiones con mayor cantidad de comunidades campesinas y nativas reconocidas. En el otro extremo, regiones como Tacna, Lambayeque, Madre de Dios e Ica serían las que tienen menor cantidad de comunidades campesinas y nativas reconocidas.

Si comparamos esta información con la del gráfico 2, que presenta la distribución del total de comunidades existentes en cada región del país (es decir, no solamente aquellas reconocidas por el Estado), veremos que existe una relativa correspondencia en la mayoría de casos. Sin embargo, en algunas regiones, como Loreto, se aprecia entre los dos gráficos una variación de la barra correspondiente debido a la magnitud del número de comunidades no reconocidas; en este caso, se trata de la gran mayoría de comunidades ribereñas.

Otro aspecto fundamental de la existencia de las comunidades corresponde a la búsqueda de registro, saneamiento y reconocimiento legal de sus tierras. Sobre todo en las últimas décadas, en un contexto de creciente incremento de presiones sobre las comunidades y sus recursos colectivos,⁴⁹ resulta importante considerar que se ha avanzado significativamente con la titulación de tierras comunales. Esto ocurre en lo fundamental por el impulso de algunas instancias estatales y por el propio interés de las comunidades, en el sentido de sanear sus tierras para valorizarlas en el mercado.

Gráfico 8
Titulación de tierras de comunidades en el Perú, 2018



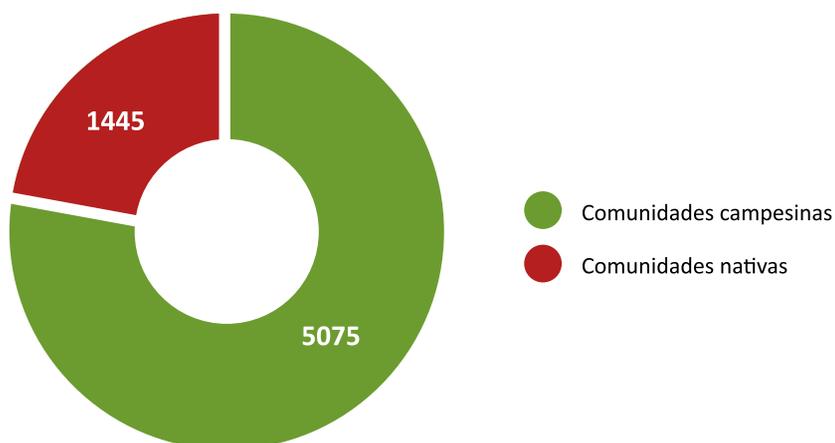
Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

49 En torno a este proceso clave, no solo por el incremento de presiones externas (empresas mineras y de otros tipos, obras estatales, primacía de las ciudades, etc.), sino también por presiones internas a las propias dinámicas comunales, pueden verse varios trabajos de Diez (2014, 2012a, 1999) y de Pajuelo (2016, 2009, 2007).

El gráfico 8 muestra que, en la actualidad, el 64% del total de comunidades campesinas y nativas ha logrado la titulación efectiva de sus tierras comunales,⁵⁰ porcentaje que corresponde a un total de 6520 comunidades. De otro lado, aquellas que aún no han conseguido la titulación alcanzan al 36%, es decir, a 3644 comunidades.

El gráfico 9 permite precisar un poco más esta información, pues muestra que la mayoría de las comunidades con avances en el reconocimiento de tierras son las campesinas: 5075 de ellas, el 78% del total; mientras que, en el caso de las nativas, aquellas que han obtenido la titulación son un total de 1445 (22%).

Gráfico 9
Comunidades con tierras tituladas en el Perú, según tipo, 2018

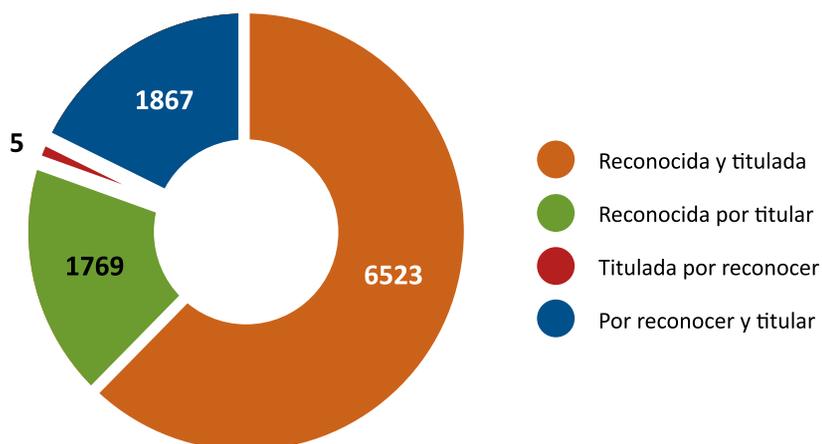


Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

El incremento de la cantidad de comunidades existentes en el país ha ocurrido en forma paralela a los avances en su saneamiento legal. Como muestra el gráfico 10, se pueden reconocer distintas situaciones al respecto que permiten clasificar cuatro categorías de comunidades. La primera corresponde a las que cuentan con reconocimiento jurídico y titulación de tierras; estas alcanzan la mayoría del total (6523 comunidades, correspondientes al 64%). La segunda categoría incluye a las que tienen una situación exactamente opuesta, puesto que todavía no cuentan con reconocimiento jurídico ni con titulación de sus tierras; se trata del segundo grupo de mayor importancia (1867 comunidades, el 18% del total). Un tercer grupo es el de aquellas comunidades que han obtenido reconocimiento jurídico, pero aún carecen de titulación de sus tierras (1769 comunidades, correspondientes al 17% del total). Finalmente, la cuarta categoría corresponde a un puñado de comunidades que poseen titulación, pero aún no cuentan con reconocimiento jurídico (apenas 5 comunidades, que corresponden a menos del 1% del total).

50 Cabe precisar que esto se refiere a territorios comunales como tales, no así a la titulación individual, que tiene un proceso diferente.

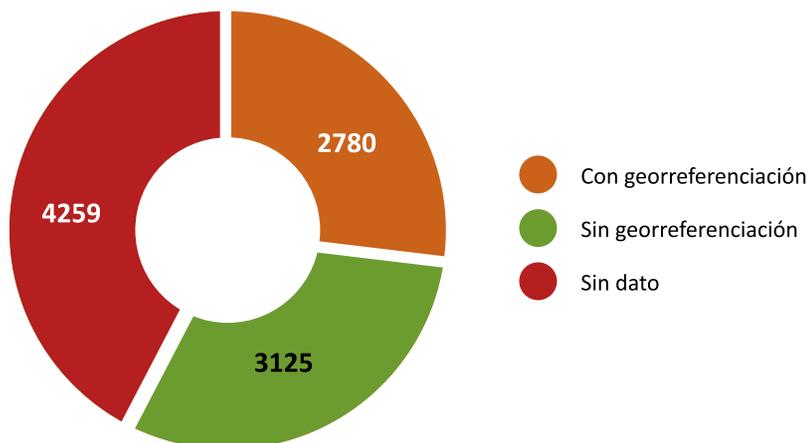
Gráfico 10
Saneamiento legal de las comunidades en el Perú, 2018



Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

Finalmente, un dato que la información actualmente disponible permite considerar corresponde a los avances en georreferenciación de las comunidades campesinas y nativas. El gráfico 11 muestra que aún es significativo el camino por recorrer al respecto, pues hasta la fecha solo 2780 comunidades (apenas 27% del total) han logrado ser georreferenciadas por los organismos competentes; otras 4259 comunidades (42%) figuran en registros oficiales como no georreferenciadas. La Base de Datos Oficial elaborada durante los últimos años no incluye información

Gráfico 11
Georreferenciación de comunidades en el Perú, 2018



Fuente: base de datos sobre comunidades del GPC (2018).

sobre 3125 comunidades, que por esa razón pueden ser clasificadas como carentes de datos sobre georreferenciación.

Cabe cerrar esta somera revisión de los alcances y características del universo comunal en la sociedad peruana llamando la atención sobre la necesidad de contar con una adecuada base de información sobre los diferentes aspectos de la existencia de las comunidades campesinas y nativas, en tanto actores fundamentales de la institucionalidad del país. En este sentido, es lamentable que dentro del propio Estado no exista uniformidad de información y de criterios, la cual sería útil para orientar el diseño y la aplicación de políticas dirigidas a las comunidades y a quienes las conforman. Sin embargo, un primer avance al respecto ha sido la elaboración de la Base de Datos Oficial, que aún no ha sido culminada. Además, los aspectos de su diseño, elaboración y publicación se vieron envueltos en serias discrepancias y conflictos en torno a los criterios utilizados, pero también a su utilización como herramienta clave para la implementación de la Ley de Consulta Previa desde 2011.⁵¹

Un segundo avance, que vio la luz pública cuando el presente estudio ya estaba en la fase final de su elaboración, corresponde a los resultados de la información censal referida a las comunidades campesinas e indígenas, producto de los censos nacionales de 2017 realizados por el INEI. Es muy significativo que por primera vez se haya logrado sacar adelante un capítulo censal de alcance nacional incorporando al conjunto de las comunidades. La publicación reciente (en diciembre de 2018) de ocho tomos conteniendo la información censal sobre las comunidades (INEI, 2018a), así como de dos tomos adicionales con los directorios de comunidades censadas por el INEI (2018b, 2018c), constituye un aporte indispensable para avanzar en la discusión referida a la presencia e importancia de las comunidades en el país.⁵² Uno de los materiales más interesantes resultantes de los censos mencionados se refiere a la espacialización de la existencia de las comunidades campesinas y nativas en el conjunto del territorio nacional. Por esa razón, cabe culminar el presente capítulo reproduciendo los mapas elaborados por el INEI, que muestran por primera vez dicha información (mapas 1 a 4).⁵³ Estos mapas recogen la declaración de las propias comunidades campesinas y nativas censadas respecto a su pertenencia a pueblos indígenas u originarios, así como a los idiomas o lenguas indígenas habladas con más frecuencia en sus territorios. Se ofrece así una imagen gráfica de la presencia de las comunidades campesinas y nativas como actores institucionales de singular importancia y actualidad en la sociedad peruana, imagen que, luego de la revisión de la información estadística presentada anteriormente, nos permite aproximarnos de forma más cabal al universo comunal existente en el Perú de hoy.

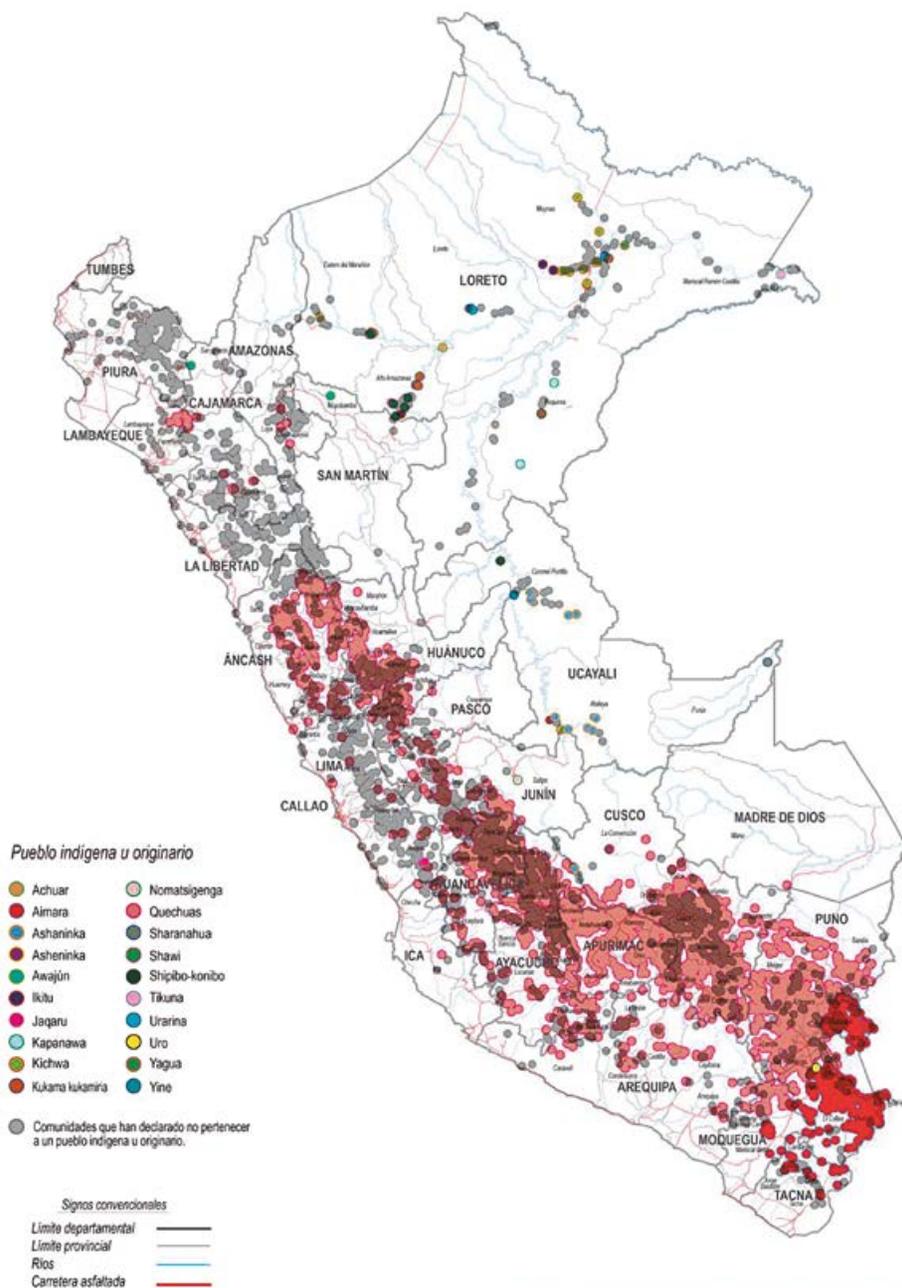
51 Como resultado de ello, hasta el momento la implementación de la Ley de Consulta Previa no cuenta de manera fehaciente con una base de información consensual y disponible para los distintos actores inmiscuidos en los procesos de consulta que el Estado peruano está obligado a realizar en relación a las comunidades.

52 Debido a la demora en la publicación de los resultados del censo de 2017, no ha sido posible incorporarlos en este estudio. Cabe señalar, sin embargo, que el INEI utiliza un criterio restringido en el uso de las categorías comunidad campesina y comunidad nativa, sin considerar a aquellas denominadas como ribereñas. Probablemente por esa razón identifica en total 9385 comunidades censadas (6682 campesinas y 2703 nativas).

53 Reproducimos dichos mapas a partir del *Directorio de comunidades nativas y campesinas* (INEI, 2018a, t. I, pp. 19, 21, 285, 287).

Mapa 1

Perú: Comunidades campesinas censadas por pueblo indígena u originario a los que han declarado pertenecer, 2017

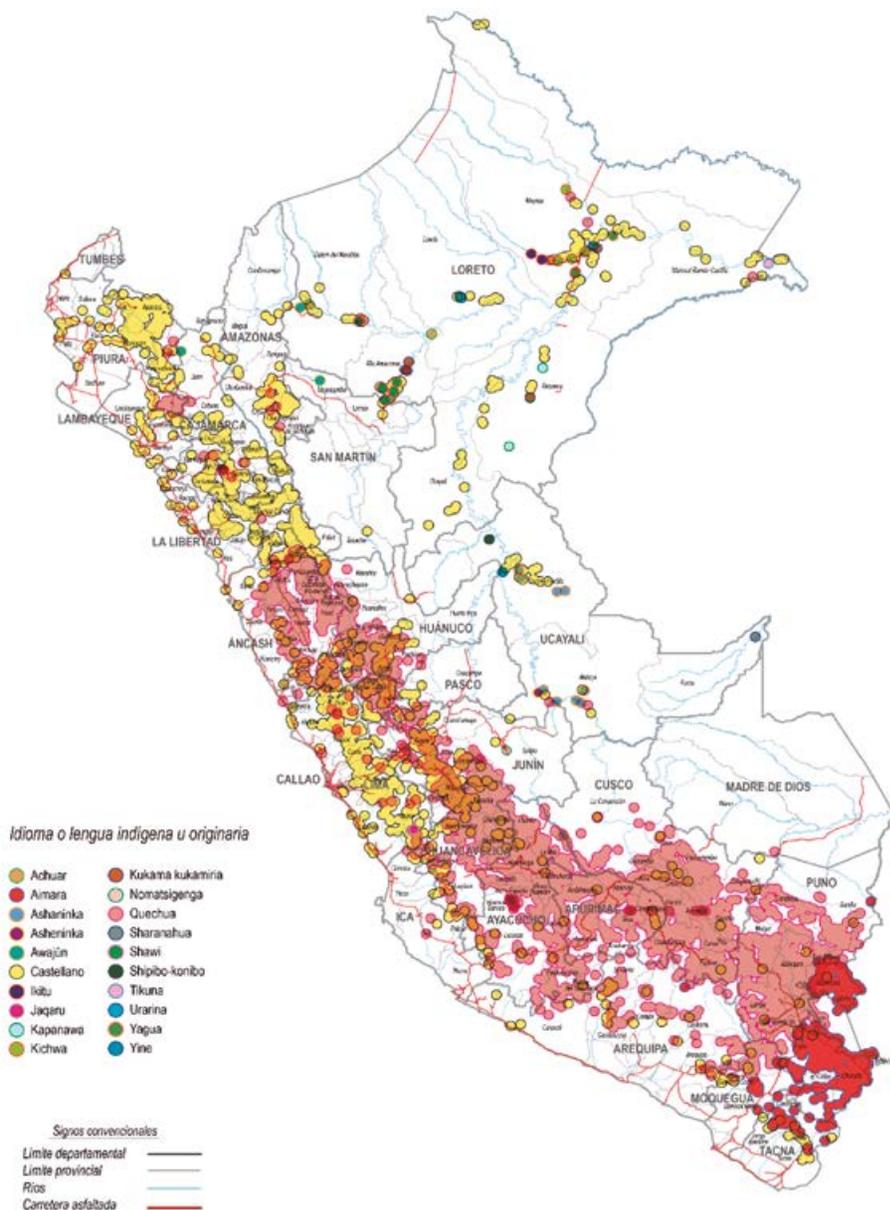


Fuente: INEI - III Censo de Comunidades Indígenas 2017, III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas.

Ley N° 27795 - Quinta Disposición Transitoria y Final de la Ley de Demarcación y Organización Territorial: "En tanto se determina el saneamiento de los límites territoriales, conforme a la presente Ley, las delimitaciones censales y/u otros relacionados con las circunscripciones existentes son de carácter referencial".

Mapa 2

Perú: Comunidades campesinas censadas por idioma o lengua indígena u originaria que hablan con mayor frecuencia, 2017



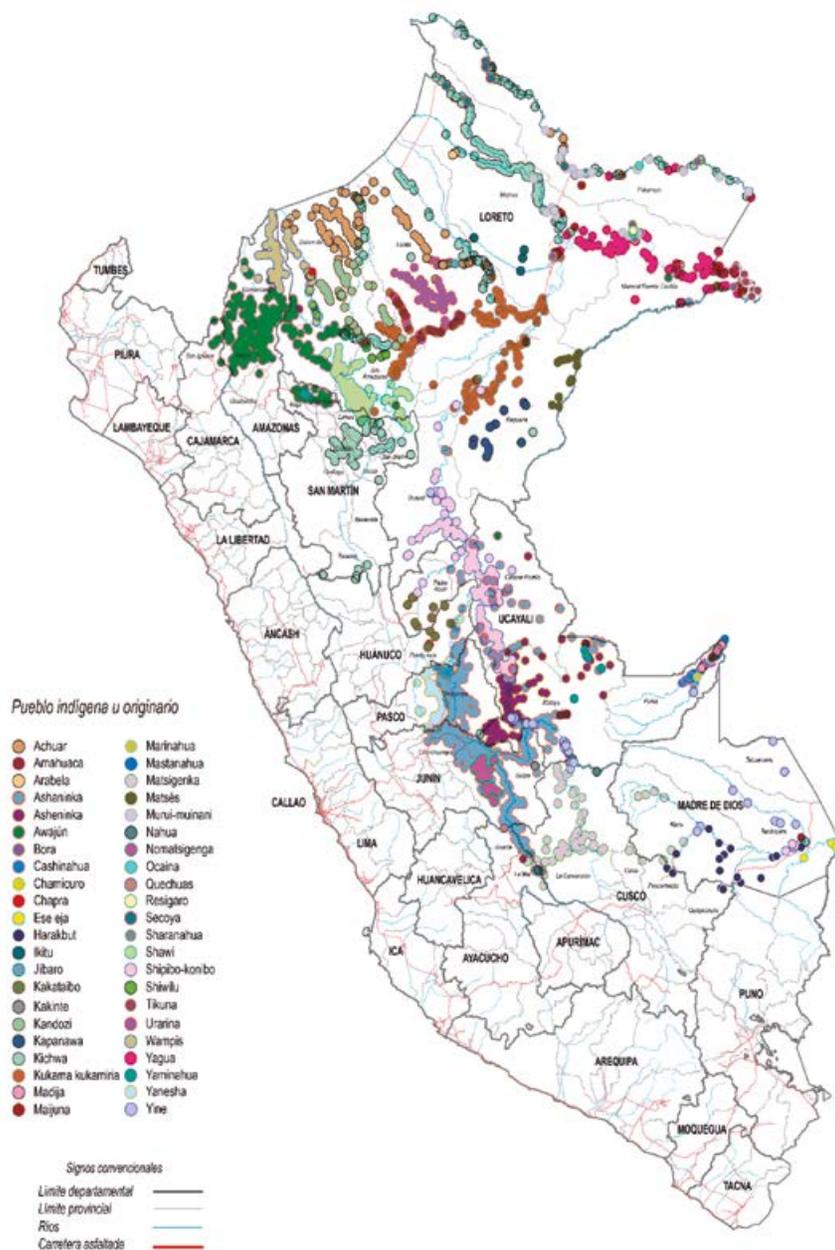
Nota: El castellano ha sido declarado como el idioma principal o único que se habla en algunas comunidades campesinas del país.

Fuente: INEI - III Censo de Comunidades Indígenas 2017; III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas.

Ley N° 27795 - Quinta Disposición Transitoria y Final de la Ley de Demarcación y Organización Territorial: "En tanto se determina el saneamiento de los límites territoriales, conforme a la presente Ley, las delimitaciones censales y/u otras relacionadas con las circunscripciones existentes son de carácter referencial".

Mapa 3

Perú: Comunidades nativas censadas por pueblo indígena u originario a los que han declarado pertenecer, 2017

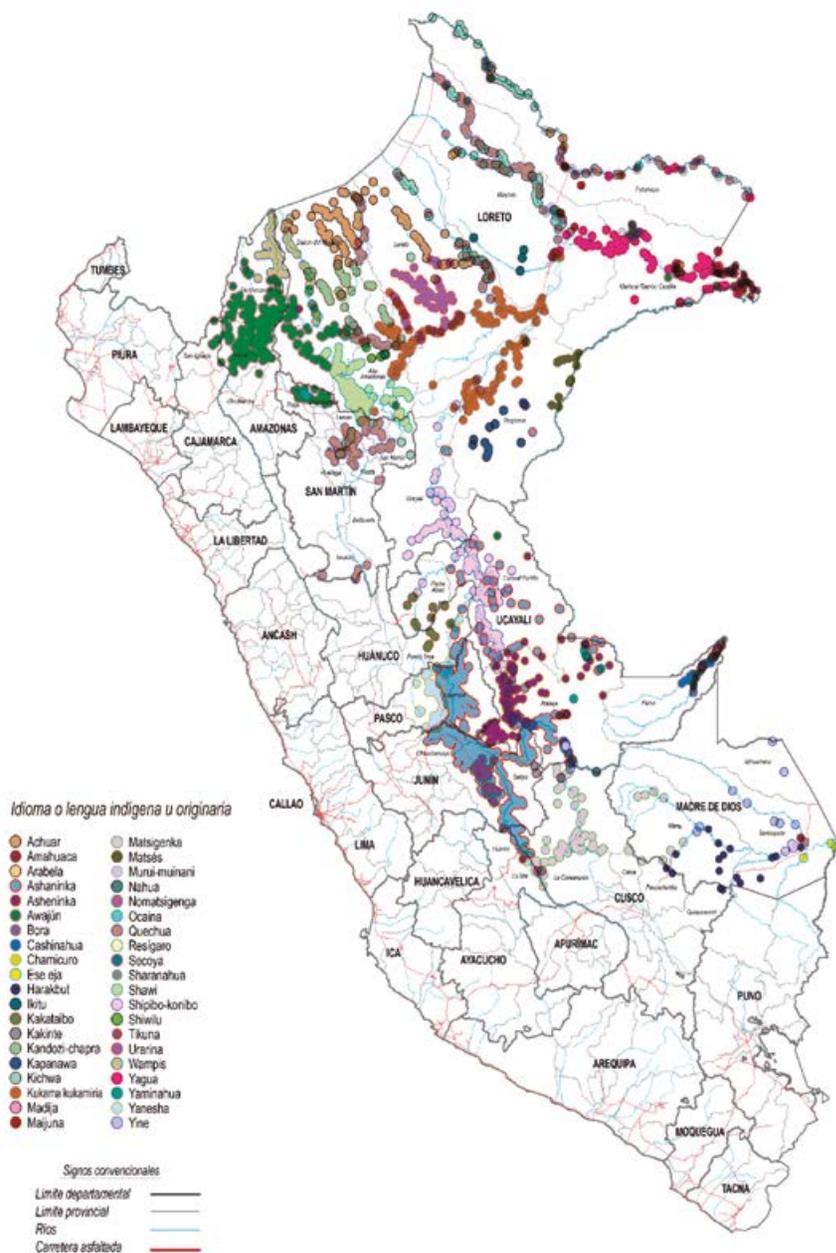


Fuente: INEI - III Censo de Comunidades Indígenas 2017; III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas.

Ley Nº 27795 - Quinta Disposición Transitoria y Final de la Ley de Demarcación y Organización Territorial: "En tanto se determina el saneamiento de los límites territoriales, conforme a la presente Ley, las delimitaciones censales y/u otros relacionadas con las circunscripciones existentes son de carácter referencial".

Mapa 4

Perú: Comunidades nativas censadas por idioma o lengua indígena u originaria que hablan con mayor frecuencia, 2017



Fuente: INEI - III Censo de Comunidades Indígenas 2017, III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas

Ley N° 27765 - Quinta Disposición Transitoria y Final de la Ley de Demarcación y Organización Territorial: "En tanto se determine el saneamiento de los límites territoriales, conforme a la presente Ley, las delimitaciones censales y/o otros relacionados con las circunscripciones existentes son de carácter referencial".

Segunda parte

Mirada específica: trayectorias comunales en el Sur Andino

Esta segunda parte presenta los estudios de caso realizados en tres comunidades campesino-indígenas seleccionadas en el ámbito de influencia indirecta del Corredor Minero del Sur Andino. La aproximación se basa en una estrategia cualitativa, a través de la realización de trabajos de campo etnográficos. Una breve reflexión en torno a la presencia del corredor minero en el territorio regional abre paso a la descripción de las distintas trayectorias comunales visibles en Chacamachay, Pampachiri y San Juan. Finalmente, el punto de vista se amplía con el fin de describir el proceso reciente de formación de un eje de desarrollo territorial minero-turístico en los distritos de Ccarhuayo y Ocongate.

1. El Sur Andino, el corredor minero y el ámbito de estudio

La idea de que el Sur Andino constituye una región específica que muestra características propias, así como una singular unidad sociohistórica y territorial se halla bastante arraigada en el Perú. Ello tiene asidero en una larga tradición que identifica a la región surandina como un solo territorio que, a pesar de sus problemas de interconexión, proviene de una misma historia que se remonta a tiempos prehispánicos (Albó, Arratia, Hidalgo, Núñez, Llagostera, Remy & Revesz, 1996). En realidad, el actual Sur Andino peruano puede ser entendido como parte o fragmento —desgajado debido a la conformación de distintas repúblicas andinas luego de la Independencia— de un extenso territorio que fue, a lo largo de milenios, uno de los escenarios regionales de los Andes en que se vivió una experiencia civilizatoria de raíces prehispánicas que alcanzó su cénit con la formación del Tahuantinsuyu inca.

Durante los tres siglos de dominación colonial hispánica, el sur del Virreinato peruano conformó un solo espacio de administración colonial. Se trató de un área de intensa actividad económica, articulada efectivamente en torno al laboreo de las minas de plata de Potosí,⁵⁴ a pesar de los vai-venes que sobre todo en el largo siglo XVIII, bajo la égida de los Borbones, determinaron sucesivas divisiones administrativas políticas y religiosas, como la delimitación de audiencias, virreinos y jurisdicciones religiosas, los que fueron definiendo algunas líneas de diferenciación del extenso espacio que hasta entonces incluía plenamente al denominado Alto Perú (actual Bolivia).

Tras la independencia se produjo una severa fragmentación territorial y nacional que reordenó los circuitos de acumulación de la extensa área surandina bajo condiciones derivadas del influjo de los nuevos Estados nacionales. Así, en el caso peruano, Arequipa pasó a proyectar su hegemonía sobre el conjunto del sur peruano, integrando hasta inicios del siglo XX a departamentos como Cusco y Puno a su circuito de acumulación, sustentado en la producción y exportación de lana de camélidos (Flores Galindo, 1977).

Posteriormente, a lo largo de ese siglo se fueron desarrollando distintas dinámicas departamentales —en Arequipa con desarrollo industrial, en Cusco y Puno con agricultura altoandina y crianza pecuaria, en Madre de Dios con extracción de oro, en Moquegua y Tacna con cultivos de valle y productos costeros— que definieron progresivamente los contornos de las actuales regiones integrante del espacio conocido como Macrosur.

54 La investigación histórica colonial sigue teniendo al denominado «espacio peruano» como un importante tema de investigación y análisis. Es un espacio articulado en torno a las minas de Potosí, que incluyó zonas tan distantes como el norte de Argentina (para la provisión de mulas y yerba mate), la actual Bolivia (el cerro rico altiplánico y los valles adyacentes agrícolas) y buena parte del actual territorio peruano (aportando coca, mercurio, textiles, etc.). Se trató de un dinámico mercado interno colonial articulado por una intensa actividad mercantil. Véase, entre muchos otros, los fundamentales trabajos de Assadourian (1982) y Glave (1989).

Ya en pleno siglo XXI, aunque cabe mencionar que las actuales regiones del sur peruano siempre tuvieron presencia de actividades de extracción minera, se hace predominante el desarrollo de la gran minería. Esto sucedió fundamentalmente en torno a proyectos vinculados al ingreso de capitales transnacionales en distintas zonas de Apurímac (Las Bambas), Cusco (Tintaya) e inclusive el norte de Puno. Es así como, sobre la base de las viejas rutas de integración comercial, carretera y ferrocarrilera que descienden desde las punas hasta la costa, se estableció actualmente el funcionamiento del eje vial y territorial conocido como Corredor Minero del Sur Andino.⁵⁵ Así, a partir de la minería y la presencia de la actividad de explotación de hidrocarburos (gas de Camisea, fundamentalmente), destaca la imagen de una macrorregión surandina articulada por el pleno funcionamiento de los ejes viales minero y gasífero (mapa 5).

Mapa 5
Corredor minero del Sur Andino



55 Las Bambas es uno de los proyectos de explotación minera a tajo abierto, principalmente de cobre, más importantes del mundo. Desde el 2004, año en que la empresa Xtrata adquirió los derechos de explotación convocados por el Estado peruano, este proyecto ha tenido un fuerte impacto en todo el Sur Andino, especialmente en Apurímac y Cusco, desatando una serie de conflictos locales. Sus actividades de explotación se iniciaron de forma plena en 2015. El llamado Corredor Minero del Sur Andino consiste en un eje territorial conectado a actividades mineras de distinta escala, el cual incluye a las regiones de Apurímac, Cusco y Arequipa, pero también se irradia hacia Puno y Madre de Dios.

Esto refleja nuevas formas de comprender e imaginar el presente y el futuro del Sur Andino. Se trata de un momento diferente en una larga historia que plantea distintos retos y desafíos. Entre ellos, se encuentra justamente el rol e importancia de las poblaciones campesino-indígenas, organizadas institucionalmente en forma de comunidades campesinas, que tienen una indudable presencia en el conjunto del ámbito macrorregional.

Los estudios de caso presentados en los siguientes acápite recogen los resultados de una aproximación cualitativa realizada en el ámbito de investigación seleccionado como unidad de análisis. Se trata de una mirada específica, pues la misma se encuentra referida a diversas trayectorias comunales en el territorio de influencia indirecta del Corredor Minero del Sur Andino. En dicho ámbito, se realizaron trabajos de campo etnográficos que permiten dar cuenta de diversas experiencias de transformación (y continuidad) comunal en el contexto de una fuerte dinamización socioeconómica regional. Esta se encuentra asociada a la influencia de la expansión minera reciente, pero también muestra los avances en relación al turismo (como actividad económica clave, sobre todo en el caso del Cusco) y a otros procesos significativos, tales como el nuevo rol de las municipalidades como instancias de gobierno local que últimamente han incrementado significativamente sus presupuestos, pasando a asumir un rol impulsor del desarrollo económico y productivo local.⁵⁶ Otra dinámica sumamente importante, registrada mediante los trabajos de campo en todos los casos estudiados, es la que tiene que ver con la transformación acelerada de las actividades agropecuarias tradicionales con base en diversas innovaciones productivas y una clara orientación hacia el mercado. Las comunidades justamente constituyen un escenario fundamental —territorial y humano— de este reciente proceso de cambios cuyas implicancias aún no estamos en condiciones de considerar a plenitud.

La realización de los estudios comunales tuvo dos orientaciones básicas. En primer lugar, a fin de delimitar el área de investigación, consideramos un criterio socioterritorial. Tomando en cuenta que el ámbito de influencia del Corredor Minero del Sur Andino que nos interesaba estudiar se compone de un extenso territorio macrorregional, el cual contiene una gama de comunidades campesinas y nativas, por lo que resultaba necesario delimitar una unidad de investigación clara. Por esa razón, decidimos concentrarnos en la zona de influencia indirecta del proyecto minero Las Bambas.⁵⁷ Considerando la importancia que tienen en el área otras actividades socioeconómicas además de la minería (especialmente el turismo y la producción agropecuaria tradicional característica de las comunidades),

56 En ese sentido, en un trabajo reciente sobre los avances y desafíos del desarrollo rural en la zona sur del Cusco, Hernández Asensio (2016) plantea que los municipios expresan una suerte de keynesianismo andino.

57 Esto permitió tomar una gama de casos que muestran dinámicas comunales no afectadas en su totalidad por la influencia de la gran minería. Como documenta la bibliografía sobre la expansión minera en zonas rurales de distintas regiones del país, las comunidades completamente integradas a dicha influencia presentan generalmente cambios profundos e irreversibles, que incluyen niveles de desintegración comunal. Por ello, considerando que nos interesaba documentar esos cambios, tanto en las comunidades como en las formas de comunalidad indígena, optamos por escoger un ámbito indirectamente vinculado al proyecto minero Las Bambas.

decidimos seleccionar algunos casos ilustrativos de las actuales formas de orientación comunal hacia estas tres opciones o realidades: gran minería, impulso al turismo y arraigo en un perfil agropecuario⁵⁸ (mapa 6).

Mapa 6

Ubicación de comunidades en el ámbito de estudio



58 En un primer momento, la investigación se propuso incluir comunidades de tres regiones: Cusco, Apurímac y Puno. Sin embargo, por las razones ya indicadas, optamos por focalizar la selección de casos en el área limítrofe de las dos primeras. Ello supuso identificar un territorio que, además de su vinculación indirecta al corredor minero, mostrara cierta unidad histórica y sociocultural, lo cual no es el caso de Puno, por tratarse de una región más bien altiplánica, en la cual las comunidades campesinas quechuas y aimaras responden a otras particularidades, que las distinguen completamente de aquellas existentes en los valles y punas de Cusco y Apurímac.

Adicionalmente, con la finalidad de no restringir nuestra aproximación a las dinámicas intracomunales, decidimos incorporar la observación de un eje territorial más amplio, correspondiente a los distritos de Ccarhuayo y Ocongata en la provincia de Quispicanchi. En esta zona, recientemente se viene conformando un eje de desarrollo territorial que incorpora la minería informal de oro en la comunidad de Parccoccalla, así como el turismo vivencial desarrollado en Ocongata en torno a la presencia de la cadena montañosa del nevado Ausangate, que es además la principal deidad tutelar o *apu* de la región de Cusco. Esta observación extracomunal nos permitió contar con importantes elementos de análisis sobre el modo en que las dinámicas de transformación comunal se sitúan en un contexto más amplio de acelerada transformación socioeconómica y cultural.

La segunda orientación básica de los estudios comunales consiste en un criterio adicional, de tipo metodológico, para la realización de la investigación. Considerando que nuestro objetivo era lograr una visión o mirada de los procesos de cambio que vienen ocurriendo en las comunidades, resultaba pertinente optar por una aproximación fundamentalmente cualitativa, de tipo etnográfica. Esto, por el hecho de que la experiencia de vivir temporalmente en las comunidades permite recoger la propia voz de los comuneros y otros actores como principal fuente de información. El estilo descriptivo de los estudios de caso sobre las tres comunidades seleccionadas responde justamente a esta elección metodológica.⁵⁹

59 Cabe reiterar y agradecer el aporte de los investigadores asistentes del equipo de investigación: Miguel Ángel Castro (Chacamachay), Yeny Cereceda (San Juan) y Alex Cusiyunca (Pampachiri). Ellos asumieron con entusiasmo la experiencia de vivir un mes en las comunidades realizando observación participante, entrevistas a profundidad, grupos de discusión y acopio de información documental accesible. Posteriormente, llevaron a cabo la tarea complicada de transcripción y traducción de las entrevistas. Esperamos publicar pronto sus informes etnográficos sobre cada uno de los casos estudiados.

2. Minería y transformación comunal: cambios y trayectoria «minera» en la comunidad de Chacamachay (Apurímac)

La comunidad de Chacamachay se encuentra ubicada en el distrito de Mara (provincia de Cotabambas, región Apurímac). Es una de las comunidades campesinas situadas en el área de influencia indirecta del proyecto minero Las Bambas, en pleno ámbito del denominado Corredor Minero del Sur Andino. Como muchas otras comunidades ubicadas en la órbita de influencia indirecta de actividades mineras, a pesar de esa condición, muestra impactos significativos, los cuales tienen como antecedente una larga historia de vinculación comunal con la minería. Pero también cabe anotar que, a diferencia de comunidades impactadas de forma directa por la gran minería, Chacamachay no muestra una abrupta situación de desarticulación comunal.⁶⁰

Se considera que esta comunidad recibe influencia indirecta de Las Bambas debido a razones geográficas, pues se encuentra a 23 kilómetros (km) de distancia de la mina, ocupando básicamente parte de la zona alta del distrito de Mara, que cubre los pisos conocidos como Quechua Alta y Puna (entre 3700 y 4200 metros sobre el nivel del mar, msnm). El recorrido que los comuneros deben realizar para viajar hacia la mina Las Bambas, o hacia las ciudades y pueblos de Apurímac y Cusco, ha sido facilitado por las vías de comunicación ahora existentes en la zona, pero sigue requiriendo bastante tiempo y esfuerzo. La gente de Chacamachay debe transitar un primer tramo de dos horas a pie o a lomo de bestia para poder llegar a la carretera que une la capital distrital con la localidad de Chalhuhahuacho. Una vez allí, recién es posible utilizar transporte público para dirigirse hacia otras localidades. Hasta la actualidad, según relatan los comuneros con mucho orgullo, la única vía de acceso hacia la comunidad es una carretera afirmada construida por ellos mismos en la década de 1960, la cual une a las ciudades de Mara y Haqira, cubriendo una distancia de 40 km.

“La carretera también he visto ya. Mi abuelo era una persona bien amable y él cuando era teniente gobernador acá en la comunidad ha hecho faena con los de Haqira y Mara, ha hecho, puro faena no más han hecho la carretera, una trocha nomás, y desde ese tiempo es la carreterita. Entonces es de antes cuando no había carreteras de acá a Mara, a Tambobamba, a Chalhuhahuacho, nada, nada, cero. Esa era la primera carretera que ha habido, antes todo era a pie, a caballo, porque no había carretera” (entrevista a F. Ch., 12/5/2018).

60 Ello explica la elección de Chacamachay para el estudio de caso. Agradezco a Miguel Castro, responsable del trabajo de campo, que incluyó observación participante, realización de entrevistas y acopio documental, así como redacción de un informe sobre la comunidad (Castro, 2018).

“Esta carretera de Chacamachay es de 1968 todavía. Pura faena no más, por comunidad, iban a hacer faena una semana. Esa carretera va a Haqira, a Haqira llegó la carretera de Santo Tomás, bueno había la carretera con la mina de Cochasayhuas hacia Santo Tomás más abajo de Haqira y han habilitado. Ya estaba la carretera ahí hasta Mara, pero no funcionaba, la mina fue expropiada con Velasco y lo dejaron. La mina de Cochasayhuas trajeron los carros pequeños y de minas de Cochasayhuas, trasladaban el mineral a Huanacopampa, de allí ya también llevaban a Lima, a Cusco, oro llevaban. Así había unas carreteras, ahora ya lo han ampliado, ya mejoraron así” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

Llegar a Chacamachay desde Cusco o Abancay implica un viaje que transmite una clara sensación de tránsito desde el ambiente urbano propio de las grandes ciudades hacia un entorno de completa ruralidad. Esto es así porque resulta muy marcado el contraste entre ambas ciudades y otras ubicadas en el camino, hasta llegar al pueblo de Mara, la capital distrital. Desde allí, en el trayecto final hasta la comunidad de Chacamachay se hace notable la diferencia —en términos de crecimiento y consolidación urbana— entre la capital distrital y el pequeño núcleo poblado de la comunidad. Chacamachay se muestra como un incipiente brote de urbanidad en medio de un extenso panorama de plena ruralidad, el cual corresponde al conjunto del territorio comunal.

Según relatan los comuneros, la población de Chacamachay se ha incrementado notablemente en los últimos años. Esto se debe a la consolidación del pequeño núcleo poblado, así como a las oportunidades abiertas por la influencia de la minería, que han permitido motivar la migración de retorno de muchos miembros de las familias de la comunidad, así como la llegada de forasteros. La vinculación entre expansión de la minería, mejora de las carreteras y posicionamiento del núcleo urbano como punto referencial del territorio comunal ha ido de la mano con la transformación de las viviendas y con el acceso a servicios urbanos, así como con una nueva jerarquía de los mercados, tanto para el consumo interno como para la venta de los productos agropecuarios locales:

“Las casas anteriormente eran [con techo] de paja no más, ahora están poniendo de calamina, eran de piedra arriba allá en el cerro, acá abajo casi no hay, finalmente siempre eran de adobe. Siempre existía la escuela, pero la escuela era de adobe, nomás recién desde el 2010 han hecho construir uno nuevo, ese el que está de acá arriba era, ahora ya no se está usando. Antes el centro de salud no existía, recién han construido el 2015” (entrevista a A. L., 15/5/2018).

“Antes no existía el mercado de Chalhuhuacho, mucho más antes era Haqira, todo Mara venía a Haqira. Luego se hizo distrito Mara y allí no más acababa, era puro Mara. Después de que apareció la mina en Chalhuhuacho, en Las Bambas, allí todos van” (entrevista a C. Ch., 11/5/2018).

Actualmente, en los cuatro barrios que componen el centro poblado residen unas 50 familias y cerca de 170 personas. Entonces, a pesar del crecimiento reciente, Chacamachay sigue siendo una comunidad pequeña, y antes lo era aún más, pues hasta el año 2005 el total de pobladores era de solo 100 personas. Este crecimiento, si bien es importante en sí mismo, en realidad resulta modesto en comparación con el que ha ocurrido en otras comunidades cercanas. Es posible pensar que ello tiene que ver con dos factores claves: en primer lugar, la dificultad del acceso a Chacamachay a pesar de contar con una carretera afirmada, pero que es

básicamente de uso local; y, en segundo lugar, el hecho de que se trata —como ya hemos indicado— de una comunidad solo indirectamente impactada por el proyecto minero Las Bambas. Un caso diferente, por ejemplo, es el de la comunidad de Pisaqhasa, cuyo rápido crecimiento es descrito desde Chacamachay como resultado del declive de todo el distrito de Mara ante el impacto de la minería en la zona.

“Antes el distrito de Mara era el más grande dentro de la provincia de Cotabambas. Antes Chalhuahuacho era comunidad de Mara, se ha separado en 1994... Mara ha cambiado bastante, por ejemplo, Pisaqhasa ha cambiado: era una comunidad pequeña. Con la carretera se ha vuelto una población grande. Todas las comunidades eran parecidas a Chacamachay. Antes todos se dedicaban a criar animales. Pisaqhasa ha cambiado un poco más porque por allí pasa esa carretera de la mina. Siempre dan beneficios, ha ido mejorando con la mina porque cuando quieren lo cierran la carretera a la mina, parece que no le gusta pelear con la comunidad, entonces soluciona con dinero. Por ejemplo, la vez pasada nos dieron un tractor. Pisaqhasa está a la misma altura de Chacamachay, la carretera pasa por allí”.

“Antes acá no más se alojaban los niños de Chacamachay para ir al colegio, en Pisaqhasa hay colegio, en Chacamachay hay colegio, entonces allí estudian inicial, primaria y secundaria. Para estudiar superior se van a Haqaira, Tambo, Chalhuahuacho o a Cusco también. En Tambobamba hay la universidad de Unamba de Abancay, en Haqaira también” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

Poblamiento, orígenes y organización

En Chacamachay, entre las familias de la comunidad resulta especialmente importante —como criterio de distinción valorado por encima del aspecto socioeconómico— tener apellidos prestigiosos provenientes de las viejas familias fundadoras de la propia comunidad. Los comuneros relatan que su historia se inició en tiempos remotos, a partir del poblamiento del sector de Huayllani Huayco:

“El antiguo nombre de Chacamachay era Huayllani Huayco. Cuando tenía 15 años, en Chila nos decían Huayllani. Mi papá me dice que en esa parte nomás vivían, solo vivían Coñislla y Chumbislla por la parte baja y Condori por la parte alta. Todo el mundo [nos] llamaba Huayllani Huayco, allá vivían Huillca, Quispe y Chumbislla” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

Además de los descendientes de las familias fundadoras, actualmente en los sectores y el núcleo poblado de la comunidad residen otras familias, familias que tradicionalmente no han deventado ni el prestigio ni el poder asociados al origen y los apellidos de los fundadores. El registro de la filiación genealógica de los diversos apellidos de la comunidad —realizado por el investigador responsable como parte del estudio— mostró una clara diferencia entre un pequeño grupo de familias notables provenientes de los ayllus fundadores (entre ellos: Chumbislla, Conislla y Huayllani) y los demás apellidos que se pueden encontrar actualmente en Chacamachay.⁶¹

61 Como parte de su informe del caso de Chacamachay, Miguel Castro (2018) elaboró un diagrama de la filiación genealógica de las familias que se encuentra entre sus anexos.

La mayoría de los comuneros utilizan una forma de residencia doble durante algunos momentos del año, especialmente debido a las labores agrícolas, pero también puede catalogarse así la situación de muchos migrantes que dejaron la comunidad y vuelven a ella por temporadas o en ocasiones especiales. El poblamiento disperso tradicional, consistente en la ubicación de viviendas en los propios terrenos de cultivo, ha sido dejado de lado paulatinamente a lo largo de los años debido a la construcción de un centro poblado que cuenta con los servicios urbanos básicos. Según informan algunos comuneros, los planes para la construcción del núcleo poblado datan de la década de 1970, pero solo con el nuevo siglo se concretaron de forma plena y recién en la última década se ha logrado construir la actual infraestructura educativa y de salud, así como acceder a los servicios públicos de alumbrado y redes de agua y desagüe, esta última gracias al apoyo de una institución de ayuda social del proyecto Las Bambas. En términos territoriales, la existencia del núcleo poblado implicó la concentración de las familias de los comuneros en la pampa, dejando como segunda referencia sus sectores de residencia en las chacras.

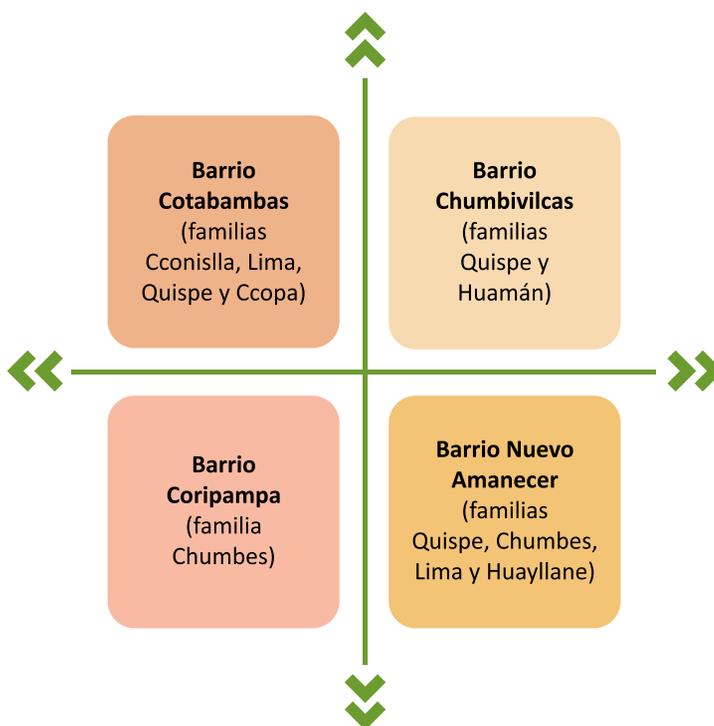
“Era en 1970 creo cuando se creó la escuela y se juntaron. En esos tiempos había ladrones y abigeos y bajaron para vivir juntos para protegerse de los ladrones, y apareció el Santo Exaltación... Cuando estuve en escuela [a los] 15 años, eran barrios de Chumbivilcas y Cotabambas. Lo pusimos por el río de Chumbivilcas, como en pequeño lo hemos puesto... de la juventud dijeron estamos viviendo lejos de la carretera, por ahí toda la gente bajaron a la pampa... La electrificación venía cuando no estaba así en la pampa, agua también había en la parte alta. Por ejemplo, han hecho construcción vivienda mejorada, apoyo del municipio. Los funcionarios que vinieron a estudiar lo convencen a la gente: vivan en la pampa para que lleguen los materiales a la pampa. Para nosotros es lejos subir arriba y va a demorar los proyectos, y así bajaron a la pampa” (entrevista a L. H., 19/5/2018).

Es interesante notar que la ubicación de las familias en los cuatro barrios del actual núcleo poblado refleja de cierto modo un patrón de poblamiento disperso que, en tiempos pasados, se vinculaba al sistema tradicional de control territorial por parte de las familias. Así, en los barrios más antiguos, como son Cotabambas y Chumbivilcas, cuya formación data de la década de 1980, habitan las familias Conislla, Lima, Quispe y Ccopa (apellidos representativos del barrio Cotabambas), así como Quispe y Huamán (apellidos del barrio Chumbivilcas). En los otros dos barrios, más jóvenes, formados a partir del año 2000, también predominan algunos apellidos, como Chumbes (en el barrio Coripampa) y Quispe, Chumbes, Lima y Huayllane (en el barrio Nuevo Amanecer). Esta geografía urbana y de parentesco que se observa actualmente en el pueblo remite a una vieja historia en la cual se confunde el propio origen y el proceso posterior de la comunidad (diagrama 1).

Los pobladores de Chacamachay no tienen una clara referencia sobre la creación de la comunidad —a pesar de festejar todos los años el 25 de agosto su aniversario— debido a que sus antecedentes históricos remiten a la trayectoria de un grupo de familias notables heredadas de los antiguos curacazgos. Se trata de una institución ambigua y fronteriza del poder colonial. Los curacazgos dotaron a la corona española de una bisagra administrativa legítima y eficaz para el control de la población indígena, pero simultáneamente permitieron mantener una significativa autonomía en las formas de gobierno indígena. Según relatan algunos comuneros, la creación de Chacamachay provendría del poblamiento inicial del actual territorio comunal por parte de algunas familias notables encargadas de los curacazgos: se trata de las que tienen los apellidos Chumbislla, Conislla y Huayllani, cuyos ancestros se habrían asentado desde tiempos antiguos, como ya hemos indicado, en el sector conocido como Huayllani Huayco.

Diagrama 1

Barrios y familias del centro poblado de Chacamachay



“Cargo curaca venía de Huancavelica, el que ocupa de curaca tenía terreno. Aquí dice era tres familias: Condori, Chumbislla, Coñislla. Estas familias era curacas, de ahí empezó alcalde, mandón, varayoc, cuatro autoridades velaban a la gente y las riquezas de la comunidad. Ellos prácticamente agarraron terrenos, de tres herederos, ahora hemos visto. Aquí existía curaca en Mara Collana, Pisa Alta, Pisa Baja, Qhapa Baja, San Miguel, Qhapa Alta... Coñislla era curaca del ayllu Qhapa Baja, el otro curaca Chumbislla era Qhapa Baja, y Chalhuhhuacho era Qhapa Alta. Qhapa Baja eran Chacamachay, Patabamba, Minascucho. Qhapa Alta eran Chila, Chuaquere, Chalhuhhuacho, Queña” (entrevista a L. H., 19/5/2018).

Esta historia de paulatino poblamiento del territorio se hunde entonces en el pasado de la administración colonial y republicana de los ayllus de la zona a través del establecimiento de los curacazgos y la lenta penetración de la administración estatal. Específicamente, los terrenos que actualmente pertenecen a Chacamachay provienen de uno de los extensos ayllus del ámbito del Sur Andino que actualmente corresponde a Apurímac. Se trata de Qhapaqhasa Baja, que controlaba las tierras de varias comunidades actuales (entre ellas Yuricancha, Patabamba y Minascucho, vecinas de Chacamachay) y cuya contraparte territorial era el ayllu de Qhapaqhasa Alta, cuyo dominio incluía más bien las actuales poblaciones de Chalhuhhuacho, Chila, Chuaquere y Queña. Podemos notar en esta oposición espacial y de parentesco una antigua modalidad de control territorial andino que, hasta cierto punto, subyace hoy en la clara diferenciación entre ambas mitades territoriales y sus respectivas poblaciones.

El régimen colonial de los curacazgos, como han mostrado diversas investigaciones etnohistóricas y de antropología histórica andina, tuvo una larga crisis desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el establecimiento del orden estatal republicano. La vieja jerarquía de cargos de autoridad indígena, que rigió bajo el sistema curacal, fue desmontada paulatinamente, sobre todo desde la rebelión de Túpac Amaru, mientras que la eliminación de los cargos étnicos lo fue desde la temprana República.⁶² De forma entremezclada con esta historia de lenta desintegración del sistema de ayllus, fue ocurriendo la conformación de las parcialidades, después transformadas en comunidades de indígenas. Todo ello implicó el establecimiento de una nueva administración territorial que se vincula a los cambios de jurisdicción administrativa tanto coloniales como republicanos.

Así, a inicios del siglo XIX el control de la zona recayó en manos del departamento de Huancavelica, siendo fijada posteriormente como parte de la provincia de Abancay y después trasladada a la provincia cusqueña de Anta. Con la creación del departamento de Apurímac en 1873, se estableció una clara separación de límites, a pesar de la cual, incluso hasta la actualidad, continuó una dinámica vinculación doble de las comunidades con los ámbitos correspondientes a Cusco y a Apurímac. En los relatos actuales de los pobladores, la referencia a los ayllus antiguos es bastante genérica, pero sirve para establecer claramente el origen de las actuales comunidades del distrito de Mara.

“Mara antes tenía 7 ayllus de Qhapaqhasa: ayllu Collana, ayllu de Pishaqhasa, ayllu de Mara, ayllu de Qongota... Antes bajaban en ayllus por tiempo de fiesta. 7 de octubre era Mamacha del Rosario, la patrona de Mara. Allí bajaban los ayllus. Por eso antes decían los principales de acá: «yo hago comer a los siete ayllus», «como yo no hay nadie»... Entonces desde que se ha hecho en 1978 hubo un ruedo, desde ahí ya no hay los ayllus... Antes se reunían en la plaza, antes se veían ayllus también. Ahora se han convertido esos ayllus en comunidades. Por eso de las leyes de comunidades los que son más reconocidos reciben más ayuda, beneficios. Antes Chacamachay y Patabamba eran parte del ayllu Qhapaqhasa. Ahora las comunidades ya no bajan mucho ya, por la violencia del terrorismo dejaron de venir los ayllus a Mara, a la municipalidad nomás vienen cuando convoca el municipio. Bueno, ahora solo vienen las autoridades: el presidente, agente, teniente. Antes toda la comunidad venían con sus trajes típicos... Mi papá ha visto todavía varayoc. Era mi papá autoridad y venían los ayllus a ayudar en mita. Varayoc ya también venía cuando hacían chacra, venía con toda la gente dice, mita también venía. Mi mamá nomás me contaba. Mi papá, ahijados y conocidos que venían a ayudar de todas las comunidades tenía. Ahora para este tiempo hay más colaboración del Estado para las comunidades, por eso ya no bajan, ya no vienen” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

62 Es bien conocida la intención de San Martín y de Bolívar de avanzar a la igualación de todos los peruanos como ciudadanos republicanos a través de la supresión de las pertenencias y cargos étnicos. Así, uno de los famosos decretos de San Martín de agosto de 1821 estipulaba: «En adelante no se denominarán los aborígenes Indios o Naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de “Peruanos” deben ser conocidos» (citado en: Lipschutz, 1952, p. 74). Tales intentos implicaron una mayor arremetida contra los restos del «pacto colonial» establecido sobre la base de la legitimidad de las autoridades étnicas, lo que permitió viabilizar el gobierno y uso de la mano de obra indígena, pero también conservar los fueros étnicos. Sobre el «pacto colonial», sigue siendo muy útil el modelo formulado por Tristan Platt para el caso del norte de Potosí (Platt, 1982).

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. Esto fue de la mano con un amplio proceso de modernización rural, que fue consolidando paulatinamente una nueva jerarquía sociopolítica y territorial, incluyendo a las actuales comunidades. La transición desde el sistema de ayllus y las llamadas comunidades de indígenas hacia las actuales comunidades campesinas tuvo dos momentos especialmente significativos. El primero ocurrió en las primeras décadas del siglo XX, pues con el reconocimiento estatal de las comunidades indígenas durante el gobierno de Leguía se estableció un sistema —rápidamente adoptado en el Cusco, que fue una de las regiones con mayor dinamismo de reconocimiento comunal— que incluía la figura de los personeros.⁶³ Muchas comunidades fueron desdoblado así su organización política tradicional: mantenían el régimen de los varayocs y otros cargos de costumbre, pero abrían simultáneamente una forma de representación «moderna» en manos de los personeros; el primero siguió rigiendo hacia «adentro» y la segunda básicamente hacia «afuera» de las comunidades. El segundo momento de tránsito ocurrió en el contexto de la Reforma Agraria y el velasquismo, con el cambio oficial de denominación de las comunidades, que, como hemos visto, desde entonces pasaron a ser llamadas campesinas (en la costa y sierra) y nativas (en la selva). Durante estos años, además, se difunde un modelo de organización de tipo cooperativista, al cual se adecúan los estatutos de las comunidades. También resulta clave mencionar el impulso otorgado a una nueva forma de organización sindical campesina.⁶⁴

El diagrama 2 presenta esta secuencia de evolución histórica del gobierno y la autoridad en Chacamachay en el largo plazo, que va desde los tiempos de vigencia de los ayllus de origen prehispánico hasta la creación de las actuales comunidades campesinas gobernadas por sendas juntas directivas ajustadas al modelo cooperativista difundido desde el Estado.

Diagrama 2
Evolución histórica del gobierno comunal en Chacamachay



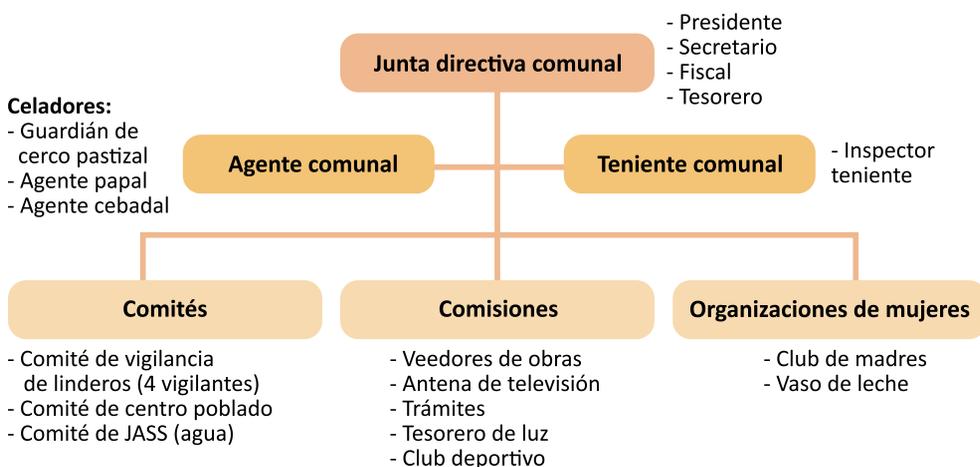
63 Dichos «personeros» o «cabecillas» nombrados por las comunidades eran los encargados de representar a los ayllus y comunidades indígenas ante el Estado, así como de tramitar su reconocimiento legal. Esto último, no solo como forma de ser escuchados y atendidos, sino también para asegurar autonomía frente a las haciendas, sanear sus tierras y avanzar efectivamente hacia la plena condición de peruanos. En torno a la importancia de la era de los «personeros», aún existe una carencia de investigación.

64 La Confederación Nacional Agraria (CNA), fundada en 1974, pasa a disputar desde entonces el apoyo de las comunidades con la Confederación Campesina del Perú (CCP), creada en 1947.

Un elemento de este proceso de transformación, que en Chacamachay resulta muy importante, tiene que ver con la permanencia del protagonismo de algunas familias notables, es decir, de algunos linajes de poderosos locales cuya ascendencia en la vida comunal remite muchas veces a su origen cacical desde tiempos coloniales.⁶⁵ Como veremos posteriormente, la tensión entre lo comunal y lo familiar tiene en esta comunidad el ingrediente de una fuerte competencia dentro de un pequeño grupo de familias notables, que lograron mantener —a pesar de todos los cambios contemporáneos— su influencia y poder, asegurando su hegemonía y control sobre la vida comunal.

En la actualidad, como resultado del complejo proceso de transformaciones sociopolíticas, así como del propio sustrato sociocultural de Chacamachay en tanto comunidad, podemos destacar la existencia de una compleja forma organizativa, adecuada al modelo de las comunidades campesinas, pero que ha logrado incorporar cambios significativos de la propia dinámica comunal. El diagrama 3 presenta la actual estructura de organización política de Chacamachay. En ella, la autoridad comunal representada por la junta directiva abarca o recubre diversos elementos del pasado, así como formas organizativas de origen reciente que revelan el dinamismo de la vida comunitaria. La junta directiva comunal es, sin lugar a dudas, la instancia que representa a toda la comunidad, regulando su existencia en términos efectivos en los distintos ámbitos de su jurisdicción. El sistema de cargos y funciones mantiene la presencia de agentes y teniente comunal, al tiempo que incorpora distintos comités, comisiones y organizaciones sociales funcionales, que en conjunto permiten asegurar el control territorial.

Diagrama 3
Junta directiva actual de la comunidad de Chacamachay



65 A pesar del declive de los curacas, sobre todo después de la «gran rebelión» y de la Independencia, se mantuvo en las comunidades, ya bien instaurado el régimen republicano, un sistema de diferenciación socioeconómica y política que aseguró en muchos casos el predominio de viejas familias de poderosos locales. En torno a la figura de los indios nobles o curacas, resultan iluminadores varios trabajos de Scarlett O’Phelan (1997, 2013).

En cuanto al saneamiento legal y territorial de la comunidad, según relatan los comuneros entrevistados, es recién desde el 2005 que puede considerarse definido el rango comunal de Chacamachay. Ello ocurrió como parte de un proceso de saneamiento que incluyó no solo a esta comunidad sino también a otras vecinas. Lo que sucedió fue que la vecina comunidad de Qhapaqhasa empujó a las demás a una clara definición territorial y de saneamiento legal en la zona, incluyendo la tramitación del reconocimiento jurídico ante las instancias correspondientes en la ciudad de Abancay. Esto se habría debido al interés de las comunidades por beneficiarse de la expansión de las actividades mineras, pero también por el mayor influjo de su articulación con los espacios urbanos, la avanzada de núcleos urbanos como el de Chacamachay, así como la aspiración de algunas comunidades a ascender a la categoría de centros poblados o de sectores y/o anexos a la de comunidades.

“Es tremenda pampa, hasta allí nosotros estamos pensando sacar como un centro poblado, pero con los cuatro [comunidades], estamos pensando en que ya no queremos como comunidad sino como centro poblado... Ya estamos todos de acuerdo, ya hemos andado ya, hemos ya visto los requisitos, cuáles son los requisitos para ser centro poblado. Hemos formado una comisión y ahorita estamos en eso. Estamos de acuerdo todos, de repente los terrenos se compran y Mara solo tiene dos centros poblados que es Qhapaqhasa... y el otro es Pisaqhasa” (entrevista a F. Ch., 15/5/2018).

Tradicionalmente, en Chacamachay el uso y control de las tierras se efectúa mediante la distinción entre las dedicadas al cultivo y las destinadas al pastoreo. Para ello, se utiliza aún el antiguo sistema de rotación de los denominados laymes, que permiten la renovación anual del uso de los terrenos manteniendo al mismo tiempo los derechos de posesión heredados al interior de las familias. Asimismo, año a año, haciendo gala de su condición de posesionarias reconocidas de los terrenos, las familias empadronadas como comuneras deciden privadamente destinar terrenos para alquiler, a otras familias interesadas o a migrantes de origen foráneo. En Chacamachay, la tierra se ha convertido últimamente en un bien muypreciado, siendo objeto de mayor interés, así como de control familiar o comunal. Esto se relaciona con otros cambios recientes, como el incremento del mercado para los productos agrícolas, la posibilidad de emprender nuevas actividades productivas, e incluso la obtención de beneficios derivados del alquiler. Por supuesto, también se considera la posibilidad de que los terrenos contengan importantes yacimientos de minerales, lo cual hace que tierras eriazas, abandonadas o consideradas aptas exclusivamente para el pastoreo de altura pasen a ser de mucho valor.

Otro de los cambios claves en los últimos años tiene que ver con la transformación de la jurisdicción interna del territorio comunal. Hasta hace poco, Chacamachay contaba con los anexos de Amarupata y Patabamba, así como con el sector de Chusapa. Recientemente, Patabamba decidió separarse de Chacamachay y unirse a la comunidad de Chalhuanhuacho, con la esperanza de obtener beneficios derivados de la empresa minera Las Bambas. Como consecuencia de dicha división, se creó un nuevo anexo llamado Andrés Avelino Cáceres, el cual junto a Amarupata cuenta con autonomía respecto de Chacamachay. Dicha autonomía se ve reflejada en la existencia de autoridades propias, así como en el anhelo de alcanzar pronto la condición de comunidades plenamente reconocidas por el Estado. Cabe mencionar, junto a ello, que la delimitación territorial relacionada a la reciente desmembración de sectores y el anhelo de creación de nuevas comunidades han venido aparejados a un paulatino abandono de las viejas estrategias de

manejo de territorios ecológicos distantes. Al dividirse sectores y fragmentarse comunidades de los viejos ayllus de la zona, algunos pierden el acceso a zonas alejadas ubicadas en valles cálidos, como ocurrió en el caso de Chacamachay en relación a terrenos ubicados en Qhapaqhasa. Se puede pensar, entonces, que la definición de un nuevo patrón territorial articulado por los núcleos urbanos ha ido de la mano con mayor fragmentación de las estrategias de control territorial que en el pasado sustentaron a los antiguos ayllus.

“Más antes todos compartían tierras en las comunidades en quebrada, de Qhapaqhasa adentro, por eso las personas que viven acá tienen terrenos; pero ahora no hacen, más antes dice que hacían pe maíz, habas, así dice hacían. Mi suegra nomás me cuenta que había terreno y que ibas a hacer maíz. Ahora nadie va. Hace un año un tío iba todavía a sembrar maíz, pero ahora ya no va también, seguro se estarán agarrando esa tierra, se han apropiado así” (entrevista a R. S., 16/5/2018).

Otro tema del gobierno comunal, que cada vez tiene mayor importancia, es el que corresponde a la condición de comunero. La dinámica de vinculación entre las familias y la comunidad incluye el control y gestión de una serie de derechos, entre ellos el de mantener la condición de comunero pleno o calificado (es decir, estar en condición de poseer tierras comunales). Además de este tipo de comunero considerado legítimo, los pobladores reconocen la existencia de otras categorías, entre las cuales se mencionan las siguientes:

- Comuneros invasores: aquellos que no están calificados como comuneros plenos, pero mantienen el control de terrenos por razones de herencia o pertenencia familiar.
- Comuneros colaboradores: aquellos de origen foráneo que alquilan tierras.
- Comuneros poseionarios: migrantes de la comunidad que mantienen un vínculo activo y también participación en organizaciones como la Asociación de Residentes Chacamachaínos de Arequipa o de Lima.

Se puede reconocer entonces la existencia de diversas categorías de comuneros como producto de los intensos cambios que han reajustado la existencia de la propia comunidad en las últimas décadas. Sin embargo, cabe remarcar que la condición de comunero calificado es esencialmente una categoría política por describir la pertenencia plena a la institución comunal, con acceso legítimo a derechos y deberes. Dicha condición se proyecta al ejercicio de derechos económicos y territoriales concomitantes a ella. Las otras categorías de comuneros son consideradas de rango inferior o secundario, debido a que se sostienen en aspectos económicos (acceso a terrenos), de parentesco (derechos asociados a la pertenencia a grupos familiares y a redes de parentesco y herencia) e institucionales (por mantenerse en las asociaciones de chacamachaínos migrantes). Queda claro, como se ha dicho, que la condición de comunero legítimo es fundamentalmente un atributo de tipo político y que refleja la pertenencia a la comunidad en tanto forma de autoridad colectiva, fundamentalmente a través de la participación en la asamblea comunal.

En cuanto a la vinculación de Chacamachay con la minería, esta no se limita a la actualidad, pero junto a las transformaciones recientes que mencionamos someramente, se ha convertido en un factor crucial en la dinámica de la vida comunal. Contrariamente a lo que podría pensarse,

ocurre que Chacamachay muestra una larga historia de relación con esta actividad económica, que se remite a tiempos coloniales. El vínculo de la comunidad con la minería está muy presente en la memoria de los pobladores en torno a su historia local y es un aspecto que les permite establecer con claridad un relato de continuidad en el tiempo. Un rasgo de esa historia es la importancia de un grupo de familias hegemónicas, a las cuales ya nos hemos referido. Se trata de familias consideradas fundadoras, que históricamente han ocupado posiciones de mayor prestigio y poder (curacazgos) y que además han monopolizado los beneficios de la vinculación con las actividades mineras desde el pasado colonial hasta el presente.

Presencia histórica de la minería en Chacamachay y otras actividades productivas

En la historia de Chacamachay, se pueden distinguir tres momentos de influencia de la minería. El primero ocurrió durante la Colonia, según relatan los pobladores, pues el actual territorio de la comunidad albergó algunos asentamientos mineros destinados principalmente a la producción de cobre. Por esa razón, hasta hoy pueden hallarse los restos de algunos socavones mineros utilizados por los españoles y que en la actualidad vuelven a atraer las miradas y el interés, por considerarse que pueden albergar vetas con reservas de minerales.

La actividad minera colonial tuvo un ingrediente comercial muy importante, que no solo conectó a la comunidad con otras regiones lejanas, sino que sustentó el poder de las familias de curacas. Dichas familias notables se beneficiaron del laboreo minero, accediendo a ventajas comerciales derivadas del control de las rutas de los arrieros. Se puede imaginar una actividad que enlazó a mineros españoles con curacas comerciantes dedicados al arrieraje, actividad indispensable para el traslado de minerales y también de otros productos comerciales. Esto no resulta excepcional, pues para el mundo colonial tardío del siglo XVIII correspondiente al Sur Andino existen múltiples evidencias acerca de la importancia del control territorial por parte de una nobleza indígena que, a través del sistema de arrieraje, supo utilizar su condición de privilegio para emprender diversas actividades comerciales vinculadas al laboreo minero.⁶⁶ Aparentemente, el declive de la minería colonial no implicó una total desintegración de ese sistema, pues si bien resultó disminuido continuó siendo una actividad importante, controlada todavía por unas pocas familias notables.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, se inicia en Chacamachay un segundo momento de vinculación con la actividad minera que se desarrolló en forma intermitente, a través del ritmo oscilante de intensificación y declive de la minería, prolongándose hasta mediados del siglo XX. En este escenario, también tuvo lugar una intensa actividad agropecuaria, centrada fundamentalmente en el cultivo de papas y la producción local de chuño y moraya, que eran llevados por los arrieros a distintos mercados, utilizándose un viejo camino de herradura que, desde tiempos coloniales, permitió también el traslado de minerales. Este segundo momento en la historia de

66 Fue el caso de Túpac Amaru II, entre muchos otros curacas indígenas que establecieron diversas rutas comerciales como parte del dinámico espacio comercial conformado en torno a la minería de Potosí. La importancia del mercado interno colonial fue destacada tempranamente por Carlos Sempat Assadourian (1982), quien habló de la conformación de un «espacio peruano» que tuvo como motor las minas de Potosí y logró articular un extenso territorio, así como diversas actividades productivas y comerciales.

la relación de Chacamachay con la minería también parece estar asociado al auge del sistema de ayllus históricos existente hasta entonces en el actual territorio de Apurímac, así como en las provincias altas del Cusco. Sin embargo, ello no impidió la paulatina expansión de las haciendas, proceso que se acentúa desde fines del siglo XIX e inicios del XX.

En el caso de Chacamachay, a lo largo de los siglos XIX y XX, que corresponden a la paulatina consolidación del orden republicano, la crisis del sistema de cacicazgos de origen colonial, así como del sistema de organización territorial basado en los ayllus indígenas, no implicó la total desaparición de las antiguas familias notables. De allí que los testimonios de los comuneros mencionen reiteradamente que en Chacamachay siempre han tenido mucha influencia los descendientes de las familias «fundadoras». Dichas familias —de apellidos Chumbislla, Conislla y Huayllani, principalmente— son identificadas hasta la actualidad como privilegiadas por integrar un grupo tradicionalmente poderoso, cuya ascendencia proviene de los curacazgos y el antiguo predominio de los ayllus.⁶⁷

Desde la segunda mitad del siglo XX, la gente de Chacamachay vivió décadas de intensas transformaciones, en aspectos como el reinicio de actividades mineras, ya no de cobre, sino más bien de oro; el crecimiento poblacional de la comunidad; el avance de vías de comunicación; y la expansión comercial a través de un dinámico sistema de ferias. Asimismo, el reajuste del ordenamiento territorial tradicional. Junto a estas transformaciones, ocurre una mayor integración con las ciudades de Cusco y Abancay a través de la construcción de nuevas carreteras que fueron desmembrando lentamente la territorialidad tradicional. Uno de los ámbitos más dinámicos, asociado al protagonismo de los nuevos núcleos urbanos, fue el de las ferias. Hacia la década de 1970, después de la aplicación de la Reforma Agraria, la feria comercial de Haquira comenzó a ganar mucha importancia. Para entonces, en Chacamachay la actividad de producción de oro desarrollada en forma artesanal por familias llegadas desde lugares como Arequipa y Cusco ya tenía alrededor de dos décadas. La mina más importante fue Cochasyhuas, la cual, según recuerdan algunos comuneros, tuvo que cerrar años después de la Reforma Agraria debido a la prohibición y expropiación realizadas por el gobierno de Velasco. En la memoria de los pobladores, más que el impacto económico de esta mina, ha quedado registrada la importancia de la mejora de las carreteras para efectos de la comercialización del oro:

“Había la carretera con la mina de Cochasyhuas hacia Santo Tomas, más abajo de Haquira, y han habilitado, ya estaba la carretera ahí hasta Mara, pero no funcionaba. La mina fue expropiada con Velasco y lo dejaron. La mina de Cochasyhuas trajeron los carros pequeños, y de la mina de Cochasyhuas trasladaban el mineral a Huanacopampa, de allí ya también

67 Hasta bien entrado el siglo XX, dos de los principales ayllus de Apurímac que controlaban un extenso territorio fueron Qhapaqhasa Alta (que dominaba principalmente la zona de actual influencia directa de Las Bambas) y Qhapaqhasa Baja (que incluía a la actual comunidad de Chacamachay). En la actualidad, algunas huellas de este antiguo sistema de ayllus se pueden rastrear en las historias locales de competencia entre comunidades y sus respectivas familias notables. Sin embargo, es evidente que el predominio territorial de los ayllus resultó fragmentado ante la consolidación de las actuales comunidades. Esta es una clara diferencia con lo ocurrido en Bolivia, donde en muchas zonas los ayllus siguen plenamente vigentes, conformando extensas unidades de parentesco y control territorial que incluyen una cantidad variable de comunidades. En el Perú, desde décadas previas a la Reforma Agraria, las instancias de autoridad comunal más «modernas», como los personeros y los sindicatos, fueron ganando predominancia en tanto se iba diluyendo la ascendencia de los ayllus.

llevaban a Lima, a Cusco, oro llevaban. Así había unas carreteras, ahora ya lo han ampliado. Ya mejoraron así una carretera más antes que llegaba hasta Progreso, de ahí de Progreso cortaba hacia Abancay, pero no tan ancho, trocha nomás era” (entrevista a C. Ch., 27/5/2018).

Estos acontecimientos se vinculan directamente al suceso clave en la historia de Chacamachay: la construcción de la carretera Mara-Haquira. Ocurre que el crecimiento de la actividad minera se vio frenado por la falta de una vía para el tránsito de vehículos, hecho que obligaba al uso de acémilas como forma de transporte de minerales. La gota que derramó el vaso de esta situación fue el incremento de los problemas de seguridad, con la proliferación de asaltos y abigeato. Por estas razones, los propios comuneros decidieron construir la mencionada carretera, que fue utilizada fundamentalmente para la minería hasta que tuvo lugar la cancelación gubernamental de las vetas. Posteriormente, si bien en la memoria de los pobladores se recuerda como una epopeya la historia de su construcción, en realidad la carretera quedó en gran medida en desuso, pues la poca población no estimuló el funcionamiento de un sistema de transporte permanente.

“Mi abuelo era una persona bien amable... Cuando era teniente gobernador acá en la comunidad, él ha hecho faena con los de Haquira y Mara, ha hecho puro faena nomás, han hecho la carretera, una trocha nomás, y desde ese tiempo es la carreterita. Entonces es de antes cuando no había carreteras de acá a Mara, a Tambobamba, a Chalhuhhuacho nada, nada, cero. Esa era la primera carretera que ha habido. Antes todo era a pie, a caballo, porque no había carretera” (entrevista a F. Ch., 12/5/2018).

“Esta carretera de Chacamachay es de 1968 todavía, pura faena no más por comunidad iba a hacer faena una semana. Esa carretera va a Haquira, a Haquira llegó la carretera de Santo Tomás. Bueno, había la carretera con la mina de Cochasyhuas hacia Santo Tomás más abajo de Haquira y han habilitado, ya estaba la carretera ahí hasta Mara, pero no funcionaba, pe. La mina fue expropiada con Velasco y lo dejaron. La mina de Cochasyhuas trajeron los carros pequeños y de minas de Cochasyhuas trasladaban el mineral a Huanacopampa, de allí ya también llevaban a Lima, a Cusco, oro llevaban. Así había unas carreteras. Ahora ya lo han ampliado, ya mejoraron así, una carretera más antes que llegaba hasta Progreso, de ahí de Progreso cortaba hacia Abancay, pero no tan ancho, trocha no más era como siempre. Ha hecho Pro Vías asfaltado, la carretera lo mismo así nomás lo han hecho... Antes la carretera Haquira no tenía ningún progreso. A veces venía el carro una vez a la semana, sino no, también. Con la mina es que se ha crecido, con Toledo recién ha crecido. Él ha vendido la mina y recién. Antes no había nada, carretera como ahora venían por Qhapaq Ñan, más o menos por Pisaqhasa, por ahí. Salía a Arequipa, era camino de arrieros, ese camino salía del Cusco. Venía por Anta, Chinchaypuquio, por allí, pero han cambiado la ruta de Qhapaq Ñan, han abierto la carretera por Abancay y ya no venían ya por acá... Con Foncomún también se abrió la carretera que va a Chalhuhhuacho, siempre se pagó a cinco soles el diario a los comuneros, a los braceros nomás. Era una trochita no más, ahora la mina pe ya lo ha ampliado. Antes nosotros íbamos a Haquira, Chalhuhhuacho y de ahí a Arequipa, pero ahora es más fácil” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

En la década de 1980, Chacamachay y otras comunidades de la zona fueron fuertemente castigadas por el vendaval de violencia política que azotó al Perú. Chacamachay fue prácticamente abandonada, pues muchos pobladores decidieron huir de la violencia, tomando como destino de refugio lugares como Cusco y Arequipa. Solo después del fin del ciclo de violencia,

con el retorno de las familias a la comunidad, se inicia el tercer momento de vinculación con la minería, correspondiente al impacto del proyecto Las Bambas y el desarrollo reciente de la minería artesanal. Las familias retornantes encontraron una situación de cambios en la comunidad relacionados a las expectativas por el incremento de la minería, la mejora de la articulación territorial, así como el dinamismo comercial. También fueron testigos de la mayor importancia de la presencia del Estado, visible por ejemplo en el protagonismo de los municipios, pero también en el incremento de planes y programas estatales de promoción al desarrollo.

Junto a ello, también desde la década de 1990 se aprecian nuevas dinámicas en el territorio comunal. Una de ellas tiene que ver con la fuerte vinculación al desarrollo mercantil, impulsado sobre todo por el crecimiento de la feria de Mara, que data de inicios de esa década. Por su cercanía a este distrito, los comuneros de Chacamachay participaron directamente en la actividad comercial a través de la venta de sus productos en un mercado fuertemente dinamizado por la minería. Después, aproximadamente desde el 2000, tomó mucha importancia la feria de Chalhuhhuacho, la cual, debido al impulso al proyecto Las Bambas, pasó a convertirse en el polo de influencia externa sobre otras ferias locales, como la de Mara, y sobre la actividad de comunidades afectadas indirectamente, como Chacamachay.

“La comunidad está cambiando para bien. Antes se andaba en caballos, ahora en carro. Ya no andan como antes. Antes andaban cargando su chuño, papa a veces dos cargas, a veces tres, a la feria de Mara y Haqira. Ahora es Chalhuhhuacho. Es que hay mucha gente en Chalhuhhuacho, bastante gente, entonces compran bastante. Antes era más o menos también Mara; Haqira no sé cómo estará. Ya no vamos a Haqira, es que no hay carro para ir a Haqira, para Chalhuhhuacho sí por la minera” (entrevista a S. Ll., 17/5/2018).

Otra dinámica muy importante tiene que ver con el crecimiento demográfico y los cambios en el poblamiento del territorio. Ya en la década de 1980, con la creación de los actuales barrios de Cotabambas y Chumbivilcas, se había dado origen a un futuro núcleo poblado en una zona conocida por los propios comuneros como «la pampa». Como recuerda uno de los primeros pobladores:

“Cuando estuve en escuela [tenía] quince años. Eran barrios de Chumbivilcas y Cotabambas, lo pusimos por el río de Chumbivilcas, como en pequeño lo hemos puesto... Los profesionales trabajan por esta parte y nos dijeron que es bueno para trabajar en papa. Nos dijeron que es bueno para trabajar en papa las pampas, para agricultura, porque en las pampas es bueno para la crianza de vacunos mejorados y papa: hay bofedales y hay facilidad para el riego, porque hay un río. Entonces de la juventud dijeron estamos viviendo lejos de la carretera, por ahí toda la gente bajaron a la pampa” (entrevista a L. H., 19/5/2018).

Posteriormente, este proceso de urbanización interna recibió un fuerte impulso, integrando a familias provenientes de los diferentes sectores territoriales de la comunidad, así como a las familias de retornantes desplazados por la violencia. Así, en el 2000, con la creación formal de los barrios Nuevo Amanecer y Coripampa, terminó de definirse la voluntad comunal de crear su propio núcleo urbano con la aspiración de convertirse en el futuro en la sede de un centro poblado menor. Esto expresó la firme decisión comunal de reorientar la territorialidad tradicional en un sentido claramente favorable a la zona baja (la pampa), a partir de un «centro» más cercano a la ciudad de Mara y con evidente vocación urbana.

“Antes vivían en las partes altas, los viejos vivían en las partes altas. Yo crecí aquí en la población. Tenían casas de piedra con techo de paja. Así nomás vivían, no tenían llave, solo con piedra cerraban las casas, tenían una casa nomás. Después se han venido al centro poblado, porque mi papá nos trajo aquí al poblado. De mi papá su papá vivió en las partes altas. Ahora ha crecido la población más grande. Sí, hay más gente” (entrevista a N. C., 15/5/2018)

“Antes era diferente, ahora estamos viviendo casi juntos, ahora ya estamos cerca con el otro anexo y se está avanzando para hacer un centro poblado. Cuando trabajemos y viviremos en centro poblado, tendremos terrenos y allí criaremos animales” (entrevista a G. L., 23/5/2018).

La formación del núcleo poblado ha estado vinculada al declive del poblamiento disperso rural tradicional en aras de la consolidación de una nueva modalidad de ocupación y poblamiento: la concentración de los comuneros en un centro o capital de cariz urbano.

La facilidad de una mejor articulación vial, el rápido crecimiento de los vínculos mercantiles orientados hacia el exterior, los avances en equipamiento y servicios urbanos, así como la aspiración de llegar a ser cabecera de un municipio de centro poblado menor integrado además por otras comunidades vecinas, todo ello ha permitido el éxito de la instalación del núcleo urbano de Chacamachay. Y ha implicado supeditar la territorialidad tradicional a otra noción de espacio y poblamiento que gira en torno al nuevo polo de tipo urbano. Como este nuevo eje se instaló en el sector de Pisaqhasa, debido a su mayor vinculación con Mara, la capital distrital, se redefinió sin posibilidad de marcha atrás la antigua jerarquía territorial interna en la comunidad. Varios testimonios insisten en que la consolidación del núcleo urbano respondió a la influencia de los jóvenes, sobre todo de aquellos que formaron familia o volvieron a la comunidad luego de experiencias migratorias en las ciudades:

“Antes no eran así de hartos. Vivían lejos, allá al frente no había casa, era pequeño pueblo. Poco a poco, los jóvenes han tenido esposa, con eso han hecho casas en la pampa... Es aún comunidad, pero en ese camino están, si logran, será centro poblado” (entrevista a S. Ll., 17/5/2018).

“Hay jóvenes que participan, como ya tienen estudio ya. O sea, a lo que hablan a lo menos ya tienen una idea, ya están hablando mejor, tienen una idea mejor ya de los mayores. Los jóvenes han hecho abrir las calles y las casas en orden, para que cuando las visitas vienen vean más ordenado... Los jóvenes hacen las casas más o menos ya en orden... Era común, pe, donde mejor se te parezca más o menos allí hacías casa, pero ahora ya no es así” (entrevista a R. S., 16/5/2018).

En lo agropecuario, si bien se mantuvo el sistema de rotación de tierras mediante el uso de *laymes*, se dejó de lado el manejo de una lógica de verticalidad que incluía el acceso a una zona cálida de quebrada, ubicada en el sector de Qhapaqhasa, destinada desde antaño a la producción de cultivos de valle (entre ellos, el maíz). La facilidad de acceso a nuevos mercados, especialmente al de Mara, favoreció en gran medida este cambio territorial debido a la mayor facilidad para obtener productos que antes eran de difícil acceso. Asimismo, el uso de nuevas tecnologías productivas, especialmente de fitotoldos, que se empezaron a generalizar desde la década de 2000, permitieron la producción de hortalizas y verduras que los comuneros comercializan en lugares como Mara y Chalhahuacho, cuyos mercados atienden una creciente demanda por productos provenientes del *hinterland* rural de grandes centros mineros, como Las Bambas, y que

han alentado una rápida adecuación de la producción familiar-comunal. No todo es nuevo, como la introducción de hortalizas; otros cultivos acostumbrados, tales como el de papas, han logrado ganar también un lugar expectante, sobre todo a través de la producción de chuño y moraya destinados al mercado. Además, la crianza de ganado vacuno también ha ido ganando fuerte dinamismo en las décadas transcurridas del presente siglo.

La producción agrícola y pecuaria tiene, por un lado, el aliciente de la expansión de la demanda en el mercado, pero también se ha visto afectada por nuevos problemas, como la falta de mano de obra. Esta escasez en la comunidad tiene que ver, según lo que cuentan los pobladores, con la fuerte migración laboral de jóvenes, entre ellos muchas mujeres de Chacamachay. Esto ha implicado un verdadero cambio del patrón migratorio en apenas una generación. En primer término, porque más que una expulsión de la comunidad, la migración expresa el interés de acceder a mayor educación (en ciudades como Cusco y Arequipa), lo que se une a la oferta de opciones laborales urbanas. Para muchas mujeres jóvenes, esto significa una verdadera ruptura generacional, pues sus madres y abuelas se quedaban en la comunidad, siendo los varones quienes debían migrar por razones fundamentalmente laborales. Estos cambios migratorios se conectan con el efecto de atracción de la cercana actividad minera, así como con el explosivo desarrollo urbano de pueblos como Chalhuhhuacho. A pesar de que Chacamachay se ubica en la zona de afectación indirecta de la minería de Las Bambas, los años de instalación y posterior puesta en operación de este proyecto tuvieron un fuerte efecto migratorio sobre la comunidad. Cabe remarcar, sin embargo, que se trató en gran medida de una migración específica: la de los jóvenes. Si antes del *boom* minero asociado a Las Bambas los chacamachaínos solían migrar de forma estacional, entre los meses de marzo y mayo principalmente, desde la década de 1990 y en especial en el presente siglo, se ha acentuado un tipo de migración que ya no responde al ciclo agrícola, sino más bien a la atracción de nuevos polos de crecimiento y desarrollo urbano. La experiencia laboral directa en minas como Las Bambas es uno de los lados de un fuerte impacto que incluye también oportunidades, ya que, como dijimos, Chalhuhhuacho se ha convertido en el principal mercado de los productos locales, sobre todo de hortalizas. Sin embargo, también han surgido nuevos problemas ambientales asociados a la actividad minera.

“Si se tiene estudio estarán bien, y si no estudian no creo que estén bien, se irán a otros sitios a trabajar. Uno o dos trabajan en la mina Las Bambas. Aquí casi no quieren estudiar los jóvenes, porque no tienen plata para que estudien... Total nos está afectando, por eso ya no hay cultivos. Las Bambas están explotando y están contaminando el aire, los arboles limpian la contaminación, también los animales se mueren, amanecen neblina. Ahora, desde que empezó a trabajar Las Bambas, el polvo, el humo del carro está contaminando el aire, el polvo también va a las chacras. En algunas partes está dando bien la papa, pero en otras chacras no da. La empresa, de dónde traerá trabajadores, y nosotros no trabajamos” (entrevista a G. L., 23/5/2018).

Según cuenta la gente, la reciente migración a las ciudades impactó fuertemente a la comunidad en lo que respecta a la carencia de mano de obra durante las épocas de mayor demanda a lo largo del año. Asimismo, en relación directa con esta situación, se ha incrementado el costo del jornal de trabajo en los terrenos de las familias de la comunidad. Además, cabe mencionar también la disminución de la valoración de la actividad productiva agropecuaria, sobre todo entre los jóvenes, quienes aspiran concretamente a dejar de ser campesinos y a que sus hijos no lo sean más.

“Cuando se estaba construyendo Nueva Fuerabamba, para mover la tierra todo se les pagaba más de dos mil por mes. Ahora ya no quieren trabajar en la chacra, por eso ha subido los jornales. Los que trabajaban en la mina regresaban y pagaban a otros paisanos para trabajar. Eso nomás quiere la gente. Antes el jornal era cinco soles, diez soles. Cuando llega la mina ha subido, cuando trabajaban sus días libres por regresar le pagaban más. Ahora más bien está bajando otra vez el jornal. Ahora hay pocos jóvenes que trabajan la chacra para ayni no más, ya no quieren trabajar por jornal” (entrevista a D. H., 11/5/2018).

Otro aspecto de la economía local que resulta fundamental es la transformación de la actividad pecuaria. Aunque siempre Chacamachay se distinguió por la crianza de ovejas y en menor medida de camélidos, desde hace algunas décadas hay un fuerte impulso a la crianza de ganado vacuno que ha ido desplazando al pastoreo tradicional. Esto se ha asociado a otros problemas, como la falta de pastos y agua, así como al azote de enfermedades de fuerte impacto local sobre los animales. El resultado es una crisis de la producción pecuaria tradicional, que paulatinamente se ha visto reemplazada por nuevas actividades, como la crianza de ganado vacuno mejorado, el engorde de ganado para la venta en los mercados urbanos, la crianza de llamas por algunas familias en pastizales abandonados o la de cuyes.

Otros cambios que ya existían antes del reciente *boom* de la minería artesanal, que veremos a continuación, tienen que ver con aspectos sociales y políticos. Entre ellos, la importancia del acceso a la educación y el incremento de la participación política. El nuevo contexto de mayor dinamismo económico ha implicado una clara distinción social y de acceso a oportunidades, asociado a factores como el nivel educativo. Asimismo, en la propia comunidad se ha revalorado la educación, factor que resulta altamente valorado como requisito para asumir funciones directivas.⁶⁸ Por esa razón, es casi normal considerar que las autoridades no requieren solo los conocimientos de sus padres y abuelos, sino también una sólida formación educativa que les permita desenvolverse mejor en las funciones de representación comunal, tanto dentro como fuera de Chacamachay.

El espacio de la política comunal ha ido ganando importancia, al tiempo que se suscitan nuevos conflictos y mayor competencia por el control de los cargos en la junta directiva. Esto ha alentado un flamante discurso que acentúa el cuestionamiento de la hegemonía de las familias notables en el manejo de los asuntos comunales. Otro ámbito novedoso de la participación política comunal corresponde a la competencia por acceder a las municipalidades. El anhelo de los chacamachaínos es colocar a sus propios regidores a nivel distrital, disputando así el control ejercido por comunidades como Qhapaqhasa y Pisaqhasa.

En general, en las últimas décadas los pobladores parecen haber redescubierto la importancia de la participación en la política interna de la vida comunal, pero también en la de afuera. Se ha acentuado, junto a ello, la competencia por el acceso a los cargos de autoridad. Asimismo, la acostumbrada predominancia masculina en el gobierno comunal ha ido cediendo terreno a una creciente participación femenina, pero aún restringida a actividades secundarias, tales como

68 A pesar de ello, se sigue considerando que por limitaciones económicas muchos jóvenes optan por no estudiar, sobre todo al terminar la secundaria.

fiscalización y carcelaje comunal, consideradas aptas para personas con mayor firmeza y confiabilidad, atributos que son destacados en las mujeres.

La trayectoria reciente de minería artesanal en Chacamachay

El desarrollo de actividad minera artesanal es bastante reciente, pero tiene como antecedente la llegada a la zona de algunas empresas mineras desde el año 2008. Varios entrevistados recuerdan que Chacamachay tuvo una clara vocación minera, pero que desde ese año, con el arribo de empresas interesadas en extraer minerales en el territorio comunal, se generó una fuerte expectativa, así como un escenario de muchos conflictos y problemas, que requirió mayor presencia de las autoridades comunales. Al mismo tiempo, relatan que el actual desarrollo minero tiene vinculación con las mayores posibilidades de un pequeño grupo de familias notables, quienes se han beneficiado en mayor medida del mismo, logrando prolongar así su posición de poder y control sobre el resto de familias integrantes de la comunidad.

El punto de partida de la reciente historia de desarrollo de la minería artesanal en Chacamachay ocurrió, como se ha dicho, el 2008 con el arribo de dos empresas mineras: Corpominas y San Antonio, las mismas que realizaron actividades de exploración concentradas principalmente en la zona sur del territorio comunal, en un cerro conocido como La Punta. Para ello, con el fin de conseguir el permiso de los comuneros, dichas empresas ofrecieron una cantidad de dinero (300 soles) por la instalación de cada plataforma de exploración. Otros de los compromisos fueron puestos de trabajo para los pobladores. Posteriormente, el incumplimiento de estas promesas, que habían generado muchas expectativas entre los comuneros, dieron paso a un fuerte conflicto que culminó con la expulsión de las empresas y el inicio de actividad minera por parte de las propias familias de la comunidad.

En Chacamachay se conformaron entonces dos bloques en torno a la actividad minera: de un lado, las dos empresas mencionadas, coludidas entre sí para oponerse a la comunidad, aunque con el apoyo de algunos pobladores, generalmente forasteros interesados en oportunidades laborales; de otro lado, los propios comuneros, dirigidos por su junta directiva, que en su oposición a las empresas contaron con el apoyo de la Municipalidad Distrital de Mara y los miembros de las asociaciones de residentes en Arequipa y Lima, así como con la asesoría de la ONG Ayuda Acción. Entre los hechos que desataron el firme rechazo de la comunidad a la presencia de las empresas mineras, podemos mencionar dos principales. Por una parte, las agresiones recibidas por autoridades y pobladores (mediante amenazas e insultos, sobre todo de los trabajadores de las empresas mineras) a medida que se fueron deteriorando las relaciones mutuas; asimismo, el conocimiento de que dichas empresas estaban operando sin completo saneamiento legal de los denuncios mineros a su favor. Así, desde la posición inicial de tolerancia, expectativa y negociación, se transitó hacia un rechazo explícito a la presencia de ambas empresas en el territorio comunal. Ocurrieron marchas de protesta, conatos de enfrentamiento y, finalmente, con apoyo de la policía, el cierre del camino de acceso a la zona en exploración por parte de los pobladores. Encabezados por sus autoridades legítimas, los comuneros de Chacamachay, finalmente, tomaron posesión directa de las instalaciones y equipos de las empresas Corpominas y San Antonio.

Luego de la expulsión de ambas empresas, un segundo momento de reciente vinculación con la minería tuvo lugar entre los años 2009 y 2013. Esta vez, los actores principales fueron las empre-

sas mineras Orión y Penares, así como un grupo de familias influyentes de la propia comunidad, quienes vieron la oportunidad de conseguir beneficios, incluyendo la posibilidad de ingresar también al negocio minero. Los relatos recogidos sobre esta experiencia mencionan que fue el interés particular de este grupo de familias, a través de su influencia sobre la junta directiva comunal, el hecho que facilitó el reinicio de actividades mineras, ahora por parte de estas empresas, a pesar de la amarga experiencia anterior. En las tratativas, además de los ofrecimientos acostumbrados (un monto de 3000 soles en efectivo por la instalación de cada plataforma de exploración, así como puestos de trabajo para los pobladores), las empresas supieron despertar mayor confianza y expectativa, firmando acuerdos previos que incluyeron alicientes, como el apoyo con una antena de televisión, campañas de salud, impulso al deporte, ayuda para mejoras en el servicio de electricidad y, asimismo, apoyo para algunas actividades productivas, entre ellas, el uso de un terreno para la producción de pastos mejorados destinado a aliviar el declive de la actividad pecuaria.

“La empresa Orión vino a revisar los cerros, a ver si habría cobre, oro, por los cerros. Luego bajaron acá con cobre y de allí pues estaba trabajando toda la comunidad. Acá en Iglesiaqqa, acá en este lugar hay un socavón y creo después disminuyó la producción y se fueron. Luego mi papá, no sé cómo así, pero descubrió una veta por allá por el cerro y allí empezó a trabajar hace buen tiempo. Bueno, por ese motivo también se metió en varios problemas” (entrevista a C. Ch., 21/5/2018).

De esa manera, la actividad de las empresas Orión y Penares resultó más ordenada y beneficiosa para Chacamachay, pero no estuvo libre de conflictos. Entre ellos, se acrecentaron la desconfianza y los celos entre grupos de familias, por el hecho de que un sector poderoso fue el que había promovido el vínculo con las empresas. Estas familias notables comenzaron a ser cuestionadas, siendo vistas como las más beneficiadas con el desarrollo minero. Luego de tres años de presencia de las empresas, durante los cuales instalaron trece plataformas de exploración y no dejaron de honrar sus compromisos, el problema fundamental resultó la dificultad de hallar los yacimientos esperados. Dicha situación derivó finalmente en el retiro ordenado de ambas empresas. Sin embargo, esto ocurrió dejando como herencia un tema sumamente espinoso: por el hecho de contratar exclusivamente a trabajadores de Chacamachay, se había generado un conflicto con la comunidad vecina de Amarupata y con el sector de Patabamba, los que denunciaron la afectación de terrenos comunales destinados al funcionamiento de *laymes*.

Dicha situación alentó la fragmentación territorial de Chacamachay a través de la separación definitiva del sector de Patabamba. Esto ocurrió el año 2009, al producirse el alejamiento y la anexión de dicho sector a la comunidad de Chalhuahuacho, obviamente con la expectativa de obtener mayores beneficios derivados de la minería de Las Bambas. La separación de Patabamba se reflejó además en un fuerte sacudón interno en Chacamachay que condujo a los dirigentes a establecer un acuerdo con la comunidad de Andrés Avelino Cáceres, a fin de impulsar con mayor decisión la consolidación del centro poblado urbano. Como ya hemos mencionado, el proyecto que se hallaba detrás del impulso a este núcleo urbano era acceder en el futuro a convertirse en centro poblado menor; asimismo, a captar mayores recursos municipales y del gobierno central.

A pesar del retiro de las empresas mineras, en Chacamachay la expectativa en torno a los beneficios de la actividad minera se encontraba fuertemente instalada en buena parte de los comuneros, especialmente en las familias que habían apoyado directamente la presencia de las em-

presas Orión y Penares. De esa manera, se fue generando un escenario de división y competencia entre dos grupos de influencia en la comunidad: el de familias que podemos denominar como promineras, frente a otro grupo, dedicado especialmente al negocio pecuario, que podemos denominar como proganaderas. La tensión entre ambos grupos se ha proyectado en los últimos años hacia una fuerte competencia por el control de la directiva comunal. Esta situación es, sin duda, un impacto inesperado de la vinculación reciente con la minería, que se relaciona con el mayor interés por controlar de parte de la autoridad comunal, y, por lo tanto, con el incremento de la competencia por el acceso a los cargos comunales.

Desde el 2013, las familias proclives a impulsar una trayectoria de desarrollo minero propiamente comunal hicieron explícito su proyecto de promover la minería artesanal. Propusieron así un plan de impulsarla orientada al desarrollo interno en la propia comunidad, bajo una modalidad de administración familiar-comunal.⁶⁹ Se dio inicio así a la trayectoria minera reciente en Chacamachay: un avance de minería artesanal bajo la gestión directa de algunas familias emprendedoras que incluye algunos beneficios a favor de la comunidad. En concreto, la actividad productiva artesanal consiste en el uso de socavones ya identificados para extraer roca mineralizada que es trasladada hacia empresas de acopio de minerales ubicadas en las ciudades de Arequipa y Nazca.

“Mi papá no sé cómo así, pero descubrió una veta por allá por el cerro, y allí empezó a trabajar hace buen tiempo. Bueno por ese motivo también se metió en varios problemas... Yo le ayudé a bajar cargas algunas veces allá. Cuando estaba trabajando acá también he ido al cerro. Sé cómo es, conozco los explosivos, conozco el oro, el cobre, todo. El mineral se baja por un cable y luego llevan a una planta que está en Arequipa. La planta se llama Veta Dorada. Mi papá contrata camiones y lo lleva... La carga depende, a veces sacan dos meses, a veces mensual. Depende de la veta pues, y solo trabajan la gente de la comunidad, no se trabaja a gente de otro lado” (entrevista a C. Ch., 21/5/2018).

Tomando el ejemplo de los acuerdos firmados con las empresas mineras que desarrollaron labores previas, lo que se ha definido en Chacamachay es una actividad administrada por las propias familias, que se han comprometido a transferir algunos recursos a la comunidad, así como a beneficiar con exclusividad en puestos de trabajo para los propios hijos de la misma. Si bien esto cuenta con el respaldo formal de la comunidad, dicha actividad minera ha ido generando celos y rumores en torno al excesivo poder del grupo de familias directamente beneficiadas por la minería comunal de «extracción interna».

Entre los impactos derivados de este nuevo modelo de producción minera que viene desarrollándose en Chacamachay, podemos destacar el hecho de que la comunidad ha pasado a ser vista como minera, antes que agropecuaria. Ello se debe a las fuertes expectativas generadas por la extracción de rocas mineralizadas de cobre y oro. Asimismo, cabe anotar el incremento de la competencia política comunal alrededor de una junta directiva que es considerada de crucial importancia e influencia, no solo en relación a la minería sino en general hacia el futuro. En ter-

69 Con buen criterio, en su informe etnográfico sobre Chacamachay, Miguel Ángel Castro (2018), investigador responsable de estudiar este caso, propone hablar de un proyecto de minería comunal de «extracción interna».

cer lugar, se debe destacar también el incremento de presión sobre las tierras comunales por el mayor interés en el uso de terrenos para la minería y otras actividades vinculadas a ella.

Dichos cambios internos recientes se han concatenado con otros que más bien provienen de dos décadas de vinculación con la minería, tanto al exterior como al interior del propio territorio comunal. Entre ellos, cabe mencionar los siguientes:

a) Intensificación de la urbanización y del cambio de patrón de residencia disperso. La ubicación de las familias en los barrios del centro poblado ha estado acompañada estos años de un ordenamiento urbano que incluye la regulación de la construcción de cercos y la definición de terrenos para la apertura de calles, así como para la crianza de animales. Junto a ello, la provisión de servicios urbanos básicos ha ido de la mano con una mayor presencia municipal y, en general, estatal. Asimismo, este tema se relaciona con el arribo de pobladores migrantes, que llegan a Chacamachay en búsqueda de opciones laborales.

b) Mayor movilidad territorial y social de los pobladores a través de nuevas formas de migración para el acceso a oportunidades laborales, pero también con fines de mejora del nivel educativo en instituciones de educación secundaria y superior de Apurímac, Cusco e incluso Lima.

c) Cambio del perfil de la población permanente en la comunidad debido a la intensidad de los procesos migratorios, especialmente de los jóvenes, entre los cuales se encuentran muchas mujeres, quienes se van de la comunidad para estudiar o para trabajar en las ciudades, o bien para realizar ambas actividades. El resultado de esta tendencia es una comunidad en la cual actualmente predomina una estructura de edad compuesta en su mayor parte por adultos, incluyendo adultos mayores en condición de abandono.

d) Nuevos roles de mujeres y jóvenes en la vida cotidiana en la comunidad. Esto se vincula con su mayor participación en asuntos comunales, desde la vida familiar hasta el gobierno local. Especialmente importante es el caso de las mujeres jóvenes que cuentan con mejores niveles educativos y están logrando un mayor grado de vinculación con la gestión comunal, pasando a ser parte de las juntas directivas de la comunidad. Asimismo, son cada vez más los hogares que dependen casi exclusivamente de las mujeres, pues los hombres muchas veces se encuentran fuera, viviendo buena parte del año en otros lugares debido a razones laborales. La recarga de actividades en las mujeres incluye entonces no solo las labores domésticas, sino también las de producción y comercialización de sus productos agropecuarios.

Síntesis de la experiencia minera en Chacamachay

Chacamachay es una muestra de un tipo de comunidad que en las últimas décadas se ha visto fuertemente influida por las actividades mineras. No solo por el proyecto minero Las Bambas —respecto al cual la comunidad tiene más bien la condición de población de influencia indirecta—, sino también por el desarrollo de minería interna en el propio territorio comunal. Aunque los chacamachaínos tenían una larga historia de relación con la minería, que se remonta a tiempos coloniales, recientemente se ha intensificado un perfil minero que ha desatado cambios profundos o se ha articulado a procesos de transformación de la vida comunal que venían ocurriendo de antemano.

Entre estos, podemos destacar la mayor articulación vial y el acceso a comunicación, mediante nuevas carreteras y medios de comunicación ahora masivos. La radio ya tenía una fuerte presencia, a este se suman la televisión y el uso de teléfonos celulares, a pesar de que aún hay dificultades con la señal de los celulares y con el internet.

Asimismo, es clara la intensidad de la dinámica de urbanización, principalmente en torno a la creación de un nuevo centro poblado comunal que se ha convertido en el eje del poblamiento actual, el cual ya no gira alrededor de una forma de ocupación dispersa, sino que ha concentrado a las familias en el nuevo núcleo urbano. Junto a ello, es también muy fuerte la movilización de la población por razones como la búsqueda de educación, trabajo, comercio y otras oportunidades. Un elemento más es el incremento de servicios públicos y programas de desarrollo social impulsados por diversas instituciones estatales y privadas.

Más precisamente en el contexto del actual *boom* de la minería externa e interna, la comunidad se relacionó con varias empresas interesadas en realizar actividades de exploración. Ello supuso, luego de una primera experiencia fracasada, el protagonismo de un grupo de familias notables, las que establecieron una alianza, movilizándolo para ello al conjunto de la comunidad. Esta experiencia sirvió de base para que dichas familias impulsaran desde 2013 la explotación minera artesanal de «extracción interna». Así, algunas dinámicas de cambio previas se han visto acentuadas, al tiempo que surgen otros conflictos y problemas, pero también una fuerte expectativa en torno al crecimiento y consolidación de la comunidad con base en la expansión minera.

Junto al rebrote de conflictos territoriales que incluyeron la separación de un sector de Chacamachay, se aprecia una situación de fuerte declive de la agricultura tradicional. Este nuevo contexto, contrariamente a lo que suele pensarse, no ha estado vinculado a una desintegración de la comunidad, sino más bien al reforzamiento y reajuste de la autoridad comunal y, en general, de la comunalidad, que se expresa claramente en la renovada influencia de las autoridades. El gobierno comunal expresado en la junta directiva, antes que perder presencia, ha visto incrementados sus roles y atribuciones, convirtiéndose en un factor fundamental del nuevo escenario de cambios. Dicho panorama no ha estado exento de problemas, como aquellos que plantean una nueva lógica de oposición entre intereses familiares y comunales. Sin embargo, esto no ha impedido hasta ahora que la comunidad demuestre eficacia frente a las nuevas condiciones del gobierno de su territorio y su población. Entre los aspectos que permiten apreciar esto, se encuentran el impulso a la consolidación del núcleo urbano, la administración de una nueva territorialidad comunal bajo fuertes presiones externas e internas, el protagonismo de una nueva generación de jóvenes y mujeres, así como la importancia de la condición de comunero, que se ha convertido en un atributo muy valorado.

La comunidad ha tenido una experiencia de vinculación histórica con las actividades mineras que recientemente permitieron la admisión en el territorio comunal de empresas privadas dedicadas a la producción de minerales como cobre y oro. Esa experiencia trajo beneficios, pero también muchos problemas en la comunidad. Otro aspecto clave en relación al perfil minero ha sido la ubicación de esta en la zona de influencia indirecta del proyecto Las Bambas, el cual ha tenido un fuerte impacto en aspectos como la generación de expectativas laborales y mercantiles. De hecho, muchos jóvenes lograron trabajar en él, pero en términos económicos el principal beneficio

fue la creación de un mercado urbano para los productos de los comuneros (especialmente papas y hortalizas). Junto a ello, han aparecido muchos problemas, como la contaminación ambiental relacionada a la movilidad de camiones cargados de minerales por la carretera que dejan polvo en el ambiente.

Por otra parte, algunas familias decidieron impulsar de manera independiente la minería artesanal, generándose así la actual trayectoria «minera» de Chacamachay. Esto ha implicado la reformulación de las relaciones entre un grupo de familias notables y la propia autoridad comunal. Las tensiones, sin embargo, han sido controladas a través de la mayor ascendencia de las autoridades. De esa manera, se encuentra en marcha un modelo interno de minería comunal, que no es administrado enteramente por la comunidad, sino por familias emprendedoras, que cuentan con el aval comunal y arrastran a dicha lógica al conjunto de la comunidad.

La trayectoria minera de Chacamachay, sin embargo, no ha implicado la desaparición de lo agropecuario. Hay un evidente declive de las actividades agrícolas y pecuarias tradicionales, así como el inicio de otras más vinculadas al mercado y que se adecúan a las nuevas condiciones de vida y ruralidad asociadas a hechos como la residencia en el núcleo poblado comunal. De esa manera, asistimos entonces a la convivencia —no desprovista de riesgos y tensiones— entre el perfil minero y la recomposición reciente de la base agropecuaria tradicional de la vida comunal. En dicho contexto, se aprecia una situación de fuerte diferenciación interna entre comuneros con mayor progreso familiar y otros que más bien subsisten en base a actividades tradicionales. Asimismo, la comunidad se ha dinamizado en gran medida por fenómenos como la urbanización acelerada y la mayor relación con instituciones estatales y privadas. Pero, en general, para los comuneros subsiste una situación de olvido y escasa presencia del Estado, a pesar de los avances recientes en servicios públicos (acondicionamiento urbano, salud y educación), así como en programas sociales focalizados en las familias más pobres.

La dinamización comunal se refleja en proyectos como el anhelo de convertirse en centro poblado menor, así como en un incremento del orgullo y la identidad comunal. En relación a este último aspecto, resulta clave la desintegración de formas de discriminación y minusvaloración que, en cierta medida, abren paso a nuevos referentes de identidad. Si bien a nivel individual la gente evita ser identificada con las categorías «indio» e «indígena», en términos colectivos se ha fortalecido su sentido de pertenencia a la comunidad y su orgullo respecto a ella, lo mismo que su origen y sus características socioculturales (entre ellas, el idioma quechua y las costumbres). Parte de ello es la reciente identificación mayor intercomunal, que se refleja en la idea de una «nación Yanawara».⁷⁰

70 Se trata de una identidad articulada por varios elementos, como la variedad idiomática del quechua, la vestimenta tradicional y tradiciones costumbristas cada vez más influyentes, como los carnavales y la realización anual del encuentro llamado Tikapallana en una zona de altura de Tambobamba, donde distintas comunidades asistentes realizan intercambios comerciales, carreras de caballos y festivales de música y baile durante algunos días. La identificación como yanawaras permite además una clara diferenciación con otras provincias, como la de Espinar en Cusco en relación a la «nación Qana». Últimamente, los municipios se han convertido en activos impulsores de la nación Yanawara como emblema de identidad territorial y cultural. Sin embargo, estas políticas locales de identidad resultan distintas a la dimensión más bien social y cotidiana que todavía mantienen las comunidades junto a los vertiginosos cambios recientes.

La continuidad —en un escenario de cambios acelerados— de formas de comunalidad que se reflejan en la ascendencia de la autoridad colectiva comunal muestra que la trayectoria minera de Chacamachay no implica un rumbo de desarrollo definido en un solo sentido. Por el contrario, se trata de una tendencia que va de la mano con nuevas expectativas, pero también con problemas y conflictos locales, ante los cuales en el futuro seguirá siendo importante el papel de la propia comunidad representada por sus autoridades.

3. El despertar de la Montaña de Siete Colores: *boom* de la trayectoria «turística» en la comunidad de Pampachiri (Cusco)

La noche del sábado 15 de septiembre de 2018, las comunidades campesinas cusqueñas de Pampachiri y Chillihuani protagonizaron un enfrentamiento que dejó el lamentable saldo de al menos quince personas heridas, entre ellas cinco de gravedad. Durante los días siguientes, la noticia de este suceso violento fue ampliamente difundida por diversos medios de comunicación regionales y nacionales. Según informó la prensa, el motivo de la disputa entre ambas comunidades fue el control de la vía de acceso turística al cerro Winicunca, ampliamente conocida como Montaña de Siete Colores. Este suceso representó para los pobladores de Pampachiri el punto de quiebre de una experiencia reciente de fuerte vinculación al turismo que en los meses posteriores más bien ha mostrado una fuerte disminución.⁷¹

No es casualidad que la competencia por el control del acceso a la montaña haya sido la manzana de la discordia entre las mencionadas comunidades. Convertida ella durante los últimos años en un singular atractivo turístico, ha logrado posicionarse como uno de los destinos cusqueños más requeridos por los visitantes nacionales y extranjeros, quienes acuden al lugar buscando una experiencia singular de turismo de aventura. Ocurre que las agencias turísticas de la Ciudad Imperial que comercializan los tours hacia dicho lugar ofrecen vivir una aventura única en pleno «corazón de los Andes».

El viaje —siguiendo la ruta de ascenso hasta la montaña por la comunidad de Pampachiri— se inicia de madrugada con el traslado vehicular por la carretera Cusco-Sicuani. A la altura de Checaupe, luego de más de dos horas de viaje, se toma el desvío que conduce hacia el pueblo cercano de Pitumarca, capital del distrito del mismo nombre. Adyacente a él, se encuentra la llamada «zona baja» de la comunidad de Pampachiri, donde se emplaza el núcleo poblado conocido también como la capital de la comunidad y sede del centro poblado menor del mismo nombre. Luego de descansar y desayunar en Pitumarca, o bien en Pampachiri, los viajeros todavía deben viajar alrededor de una hora por el camino que asciende hasta la «zona alta» de la comunidad. Siguiendo la carretera afirmada, los vehículos llegan hasta el punto conocido como «campamento» o «estacionamiento», el cual ha sido instalado en pleno humedal de altura. Desde allí, donde se pueden adquirir artesanías y tomar contacto directo con algunos pobladores, se inicia el recorrido hasta el mirador de la montaña. Luego de un esforzado ascenso de alrededor de dos horas de caminata, o

71 Después del conflicto, la mayoría de las empresas turísticas de Cusco optaron por ofrecer los servicios de traslado hasta la Montaña de Siete Colores a través de la ruta ofrecida por la comunidad de Chillihuani debido al menor tiempo de caminata para los turistas.

poco más de media hora si se prefiere el uso de caballos ofrecidos en alquiler por los comuneros, se llega finalmente al esperado destino. El mirador, ubicado a 5200 msnm, permite el espectáculo visual de la Montaña de Siete Colores, así como del entorno de cumbres nevadas de la cordillera del Ausangate y del paisaje hacia el fondo del denominado Valle Colorado, espectáculo que resulta estremecedor. El viento fuerte y helado hace sentir a los viajeros que se encuentran en un lugar especial: un abra de Alta Puna en pleno camino de ascenso hacia el Ausangate, en el área limítrofe entre las comunidades de Pampachiri y Chillihuani.

Según pudimos constatar, llegar hasta allí se considera como un premio al esfuerzo desplegado por los viajeros, exhaustos por las condiciones del clima, la altitud y el viaje. A fin de cuentas, a pesar del sacrificio, el recorrido resulta muy apreciado por ellos. Luego se realiza un apresurado descenso para almorzar y descansar y se toma el camino de retorno hacia Cusco, ciudad a la cual se llega en horas de la noche.⁷²

Según cálculos de los operadores de turismo, así como de diversos medios de prensa y de los propios comuneros, la cantidad de personas que emprenden diariamente la ruta para llegar hasta la Montaña de Siete Colores, si bien resulta fluctuante, puede situarse entre 1000 y 1500 visitantes, aproximadamente. En medio de la inhóspita Puna, junto a la presencia imponente del nevado Ausangate, la belleza de la montaña y la aventura del camino de ascenso, los operadores explican por qué, a pesar de las difíciles condiciones del viaje, la visita al apu Winicunca se ha convertido rápidamente en un importante destino turístico, nada menos que el segundo del Cusco después de Machu Picchu.

El enfrentamiento ocurrido entre los comuneros de Pampachiri y Chillihuani puede verse como el suceso culminante de una disputa por el control de los beneficios del reciente *boom* turístico en la zona. Pero también marca una nueva etapa en la historia reciente de vinculación de la población local con el negocio turístico. Ocurre que las agencias de turismo, que en pocos años han logrado posicionar exitosamente este singular producto turístico, operan en coordinación directa con las comunidades adyacentes a la montaña a fin de obtener el acceso y las demás condiciones para la atención a los turistas. Esto ha supuesto una competencia intensa no solo entre comunidades sino también a nivel intracomunal por la obtención de los beneficios derivados del cobro por derechos de acceso, así como por servicios tales como transporte mediante el uso de caballos, estacionamiento, alquiler de espacios para restaurantes, venta de artesanías y otros. Las agencias se encargan del transporte, el guiado y generalmente la alimentación, en tanto que los comuneros se organizan para brindar los demás servicios, pero también se benefician directamente mediante el cobro del derecho de pase a la montaña: una suerte de costo de ingreso que es administrado en forma comunal.⁷³

Este escenario descrito muy someramente explica la situación de «guerra a muerte» —tal como refirió un entrevistado— entre las comunidades de Pampachiri y Chillihuani, las cuales

72 Al volver hacia Cusco, algunas agencias ofrecen tomar un desvío por la ruta conocida como Cuatro Lagunas. A pesar del cansancio, muchos turistas entusiastas pueden tomarse así las últimas fotografías.

73 Cabe remarcar que esto ocurre en forma diferente al tipo de administración de la gran mayoría de recursos turísticos de la región de Cusco, que recae en manos del Estado o la Iglesia, siendo minoritarias las experiencias de turismo comunitario.

comparten una ubicación colindante con la montaña, hecho que se encuentra en el origen de la competencia sin cuartel por lograr la exclusividad del derecho de acceso. Desde que se originó el *boom* turístico hacia Winicunca cerca al 2016, hasta más o menos mediados de 2018, Pampachiri fue la comunidad que había logrado mayor ventaja, a merced de la construcción de su propia carretera afirmada. Entonces, cuando los pobladores de Chillihuani hicieron lo mismo por sus propios terrenos, se desencadenó el enfrentamiento entre ambas comunidades. Esto ocurrió como parte de una disputa más amplia que ha movilizado los intereses de diversos actores: otras comunidades vecinas, agencias turísticas, municipios, el Gobierno Regional de Cusco y distintas dependencias del Estado central, entre otros.

La elección de acercarnos a esta historia a partir de la experiencia de vinculación de Pampachiri con el *boom* del turismo responde al hecho de que esta comunidad —hasta los meses de mayo y junio de 2018, cuando se realizó la investigación de campo— era todavía la más inmiscuida en el negocio del turismo a la Montaña de Siete Colores.⁷⁴

Comunidad y organización

Pampachiri es una de las once comunidades campesinas del distrito de Pitumarca (provincia de Canchis, región Cusco). No solo se trata de la más grande de ellas, sino también de la que tradicionalmente es considerada la más antigua e importante y es vista como comunidad madre de la zona. Los habitantes de Pampachiri destacan siempre esto al hablar de sí mismos, estableciendo así una clara jerarquía de origen respecto al resto de comunidades del distrito. Esta percepción de los comuneros parece confirmarse en antecedentes históricos: las comunidades de la zona provienen de viejos ayllus que fueron integrados durante el Virreinato en el repartimiento de Pitumarca, pasando a convertirse —con el nombre de parcialidades— en unidades jurídico-administrativas que son el antecedente de las actuales comunidades campesinas reconocidas por el Estado. De hecho, como muestra una valiosa investigación de Pablo Sendón (2016, p. 90), Pampachiri aparece mencionada a fines del siglo XVIII como una de las parcialidades de los nueve repartimientos que, hasta prácticamente el final del siglo XIX, integraron la provincia de Canchis.⁷⁵

Luego del viaje que hemos descrito líneas arriba, los viajeros llegan al pueblo de Pitumarca, la capital distrital, desde el cual se puede llegar fácilmente hasta el centro poblado de Pampachiri, conocido a su vez como la capital de la comunidad, pues se encuentra a solo cinco minutos en auto o bus de transporte público o a alrededor de veinte minutos de caminata desde Pitumarca. Llegar al centro poblado puede resultar engañoso, pues Pampachiri se compone de un territorio bastante extenso de casi 5000 hectáreas de territorio, desde el valle de Pitumarca hacia la

74 Se trata de un primer acercamiento a partir del caso de Pampachiri que, por esa razón, se limita a los procesos y el punto de vista interno de esta comunidad. La base de la investigación fue la realización de un trabajo de campo etnográfico, incluyendo observación participante, entrevistas y revisión documental. Agradezco a Álex Cusiynca, quien como parte del equipo de investigación asumió dicha responsabilidad y elaboró un informe sobre la experiencia de esta comunidad (Cusiynca, 2018).

75 Sobre la base del estudio de los libros de contribuyentes y un exhaustivo trabajo de campo en la zona, Sendón encuentra específicamente que dos de los repartimientos coloniales eran Checacupe y Pitumarca, los cuales incluían siete ayllus denominados como parcialidades, cuya existencia es posible rastrear hasta fines del siglo XVIII. Para el caso de Pitumarca, el autor identifica cuatro ayllus o parcialidades: Consachapi, Ccapachapi, Pampachiri e llave (Sendón, 2016, pp. 31, 90).

«zona alta», incluyendo la Alta Puna que incluye ramales de la cadena del Ausangate, el apu tutelar de toda la región de Cusco. La comunidad está formada por nueve anexos, dos sectores y la capital. Resulta interesante notar que esta jerarquía espacial reproduce el propio vínculo que los comuneros identifican hacia afuera, con los centros urbanos y de poder respecto a los cuales se consideran en una situación de desventaja y supeditación. Así, el núcleo poblado capital de la comunidad es opacado por el pueblo de Pitumarca. Y así ocurre hacia más lejos y, al mismo tiempo, más arriba en la jerarquía político-espacial vigente en el país.

Un dato clave es que el territorio de la comunidad no solo es bastante extenso, sino además fragmentado o discontinuo, resultado de la intensa dinámica de fragmentación comunal existente en la zona, una de cuyas dimensiones es el anhelo de los anexos y parcialidades por convertirse en comunidades independientes con el transcurso del tiempo. Actualmente, Pampachiri se halla territorialmente dividida en dos partes separadas debido a la ubicación de la comunidad de Osefina, que alcanzó dicho estatus como producto de una separación anterior que terminó fragmentando en dos el territorio de Pampachiri, la comunidad madre. A pesar de ello, los propios pobladores remarcan que eso no constituye un problema que redunde en la debilidad del gobierno comunal.

En Pampachiri podemos distinguir dos ámbitos muy definidos. Uno primero corresponde a la «zona baja», más cercana a la capital distrital. Se trata de un espacio que gira en torno a la presencia del núcleo poblado capital de la comunidad y está compuesto por dicho centro poblado, el sector Jachiojo y cinco anexos: Huito, Chacco Huayllasca, Llaulliri, Santa Elena y Labraco. Un segundo ámbito es la «zona alta», situada en la ruta de ascenso hacia la Puna y las montañas nevadas. Es un espacio ecológicamente diferente y además de mayor ruralidad, hecho que resulta visible en el recorrido desde el centro poblado hasta la montaña Winicunca; incluye el sector denominado Labramani y cuatro anexos: Japura Qquelqqa, Japura Suyo, Hanchipata y Ausangate-Labramani.

Junto a esta división en dos zonas, los comuneros utilizan un segundo criterio de distribución espacial, basado fundamentalmente en consideraciones productivas y de altitud, con el cual distinguen tres espacios o partes diferenciadas entre sí:

“Comunidad Pampachiri se puede clasificar en la parte alta, media y baja. La parte baja netamente agricultura, también ganadería. En la parte media igual, ganadería y agricultura, pero en la parte alta solamente se dedican a la actividad pecuaria, a la crianza de animales como es llamas, alpacas y ovinos” (entrevista a S. H., 18/5/2018).

“Pampachiri tiene parte baja, media y alta. La parte baja totalmente agricultura con algunos riegos, pero también criaban animales poco. Parte media es agricultura y pecuaria también. Pero la parte alta es zona alpaquera nada más” (entrevista grupal, 30/5/2018).

Como en muchas comunidades de su tipo, los pampachirinos tradicionalmente tuvieron un patrón de residencia disperso, sobre todo en la zona alta dedicada predominantemente a la actividad pastoril. Desde las reducciones coloniales hasta la consolidación posterior de núcleos urbanos administrativos, siempre quedó planteada una situación de tensa vinculación entre las extensas áreas rurales y los pequeños núcleos urbanos dotados de mayor poder. Lo mismo puede rastrearse en el núcleo poblacional principal de la comunidad y su entorno territorial. Desde la instalación del actual centro poblado, este ha pasado a convertirse en el «centro» que estructura el territorio

comunal no solo por ser sede de la autoridad reflejada en la directiva comunal, sino también por hacer efectiva la doble residencia estacional de la mayoría de comuneros. Ocurre que el núcleo poblado, como parte de su consolidación, incluye lotes de vivienda urbanos de 150 metros cuadrados que fueron otorgados a las familias de los 593 comuneros empadronados como tales. Por esa razón, muchos poseen viviendas «urbanas» en el centro poblado capital, pero también en los anexos y sectores rurales a los cuales pertenecen. La población de Pampachiri, de aproximadamente 3000 personas en total, muestra así una condición de residencia doble: urbana y rural.

Según indican los comuneros, el hecho de poseer esa condición urbana, así como el incremento reciente de ingresos económicos derivados del turismo y otras actividades, ha redundado en un cambio de la imagen tradicional de la comunidad no solo al interior sino desde fuera.

“Igual como cualquier persona, ya no nos sentimos que somos campesinos, que nos van a maginar. No, al nivel de ellos estamos” (entrevista a G. H., 17/5/2018).

O como indica otro entrevistado al destacar el apoyo otorgado recientemente al equipo de fútbol:

“Nosotros ya estamos igualados también en la vida social de la ciudad. Queremos tener el mismo nivel de otras personas. No nos quedamos atrás. Queremos que si Sicuani tiene un buen equipo [de fútbol], Pitumarca también pues que tenga un buen equipo. Entonces queremos entrar en ese mismo nivel. Eso es lo que es” (entrevista a J. L., 11/5/2018).

En cuanto al sistema de organización y gobierno comunal, podemos ver en el diagrama 4 una evolución coincidente con el proceso histórico seguido por muchas otras comunidades de la región. La actual Pampachiri proviene de un collana ayllu colonial, es decir, de un ayllu considerado como cabeza o principal, cuyo gobierno reposó largo tiempo en la figura de curacas y varayocs. Estas autoridades fueron intermediarios étnicos en la vinculación con el Estado colonial y después con el republicano, en tanto Pampachiri fue identificada como una de las cuatro parcialidades de Pitumarca. Durante la República, esta organización prácticamente se mantuvo a lo largo del siglo XIX y recién en el siglo XX transitó a una situación correspondiente a las comunidades de la actualidad.

Diagrama 4
Evolución histórica del gobierno comunal en Pampachiri



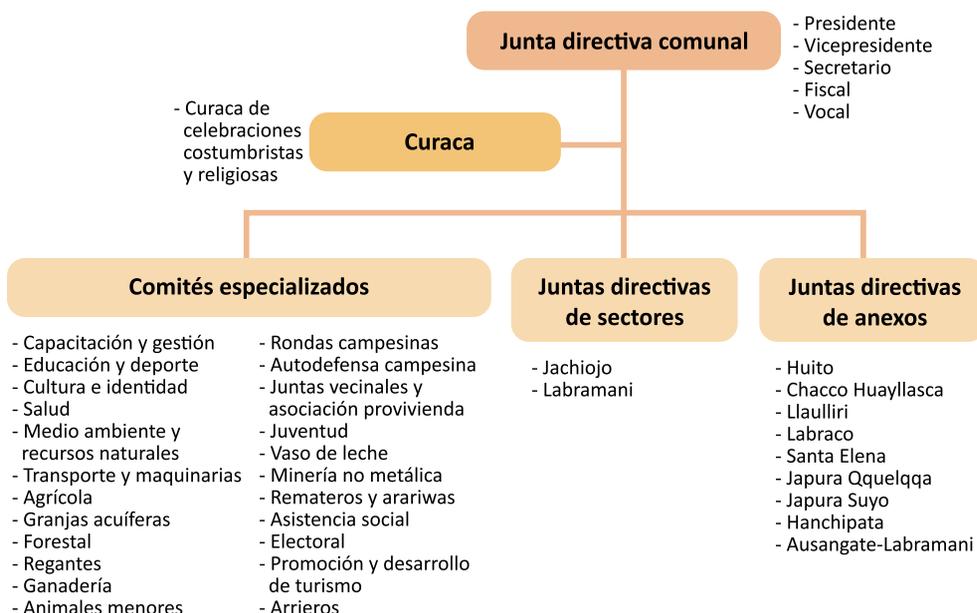
En las primeras décadas del siglo XX, la condición de comunidad indígena estuvo asociada al protagonismo de los personeros, así como al funcionamiento de una asamblea comunal. Posteriormente, luego de la aplicación de la Reforma Agraria, se consolidó una administración comunal que recae en manos de una junta directiva, la cual encabeza y representa el gobierno de un complejo sistema político y territorial correspondiente a la denominada comunidad campesina.

Además de la junta directiva comunal, actualmente la forma de organización de Pampachiri incluye tanto la sobrevivencia de la figura del curaca como comités especializados y juntas directivas territoriales correspondientes a los anexos y sectores que conforman la comunidad. El curaca, a diferencia de sus atributos en el pasado, no es hoy más que una figura en gran medida simbólica, cuyo rol se restringe a la participación en actividades festivas y religiosas. Por esa razón, según relatan los propios comuneros, prácticamente se trata de un cargo que ha perdido su atractivo y prestigio, por lo cual año a año resulta difícil encontrar a personas dispuestas a asumirlo:

“El curaca hoy en día ya no hace como debe hacer, solamente el nombre. Según el comentario que hay, mis abuelos, mis papás, el curaca [cumplía] una función máxima en la comunidad. Él daba para que defienda la helada, la granizada, una crucecita llevaba; después en los carnavales cocinaba y visitaba a las casas. No sé qué funciones haya tenido, pero hoy en día ya no ya. Cuando era matrimonio tenía que andar primero el curaca, eso se llama calliquichay” (entrevista a G. H., 17/5/2018).

En cambio, la participación en los comités especializados y juntas directivas es sumamente dinámica, por cuanto se trata de cargos de autoridad que tienen una ascendencia directa en la vida cotidiana de los comuneros, así como en la gestión de acciones concretas y especializadas (diagrama 5).

Diagrama 5
Junta directiva actual de la comunidad de Pampachiri



Antecedentes de la trayectoria turística

Los antecedentes históricos de Pampachiri ocupan un lugar importante en la memoria de sus pobladores, considerándose tres momentos muy definidos. El primero se desarrolló hasta los tiempos coloniales. En el presente, se menciona con orgullo que las raíces de la actual comunidad —incluyendo rasgos muy importantes, como su liderazgo en el distrito de Pitumarca— provienen de haber sido uno de los ayllus más importantes a nivel distrital, y sin duda el más influyente de su actual entorno territorial. De esa época, los comuneros preservan celosamente un conjunto de documentos como parte del patrimonio que certificaría la posesión de tierras, así como el hecho de ser Pampachiri la madre de las comunidades de la zona —el collana ayllu—, que, desde el actual pueblo de Pitumarca, se eleva hacia las cumbres nevadas:

“Collana ayllu en quechua significan capitán de todas las comunidades, por eso lo llaman ayllu. Sí, eso lo llaman” (entrevista a M. A., 12/4/2018).

No resultan claros los límites entre esta historia como collana ayllu que se pierde en el tiempo y la conformación de la actual comunidad. El hecho es que ya en el siglo XX, en 1926 Pampachiri logra su reconocimiento como comunidad indígena por parte del gobierno nacional. En ese entonces el territorio comunal era más extenso que en el presente, pues incluía a las actuales comunidades de Osefina y Chilca, que accedieron a ese rango posteriormente, como resultado del continuo proceso de desmembración de algunas unidades territoriales vinculado a cambios demográficos y políticos a lo largo del tiempo.

Un segundo momento histórico identificado por los comuneros corresponde a la lucha contra los hacendados. De hecho, un rasgo clave en el desarrollo histórico comunal es el haber resistido la fuerte presión por su territorio desde las haciendas, presión que se acentuó desde finales del siglo XIX, pero adoptó especial intensidad en pleno siglo XX. El hecho de haber accedido a la condición de comunidad reconocida por el Estado fue importante para enfrentar décadas de asedio a sus tierras por parte de hacendados instalados en las zonas adyacentes. Así, a pesar de ser una comunidad libre, la gente en Pampachiri vivió mucho tiempo de expropiaciones y abusos de familias de hacendados vecinos, como los Zvietcovich, Bengoa, Aedo, Mercado y Bayona, entre otros. El poder de estos incluía la expropiación de tierras comunales, el abuso en las condiciones de trabajo y el robo de animales, así como los engaños en tratos comerciales. Consecuentemente, un fuerte sentido de rechazo a los hacendados por abusadores y ladrones, así como un deseo de recuperación de las tierras usurpadas por las haciendas vecinas, se fueron generando durante las décadas que median entre el reconocimiento de Pampachiri como comunidad indígena en 1926 y la Reforma Agraria de 1969. Sin embargo, los habitantes de Pampachiri no esperaron esta última para intentar acceder a la justicia. Como en otras partes del Cusco y el país, impulsaron una política local de enfrentamiento a los hacendados y de recuperación de sus tierras, primero por vía de recursos legales interminables, luego a través de la formación de sindicatos para la toma de terrenos.⁷⁶

76 Esto ocurrió en distintos lugares del país, como muestra el ejemplar estudio de Ponciano del Pino (2017) sobre las comunidades de las alturas de Huanta.

La actividad de resistencia comunal y sindical, a la cual dedicaron sus esfuerzos generaciones de dirigentes comunales, les ganó la fama de ser muy combativos y politizados, situación que en la década de 1980, en el contexto de la violencia política, hizo que los tildaran de «rojos» y «comunistas». La autonomía de la comunidad se mantuvo entonces a pesar de cambios fundamentales en la historia nacional y regional, así como en su propia condición comunal y de vinculación con el Estado. Después de 1969, la Reforma Agraria terminó de generar las condiciones para el pleno acceso de los campesinos a las tierras usurpadas por los hacendados. Esto se consiguió en términos judiciales, pero también a través de la posesión directa, por las familias o por la misma comunidad organizada.

Ya como comunidad campesina, a partir del uso de esa denominación desde la década de 1970, Pampachiri ajustó su organización comunal al modelo cooperativista impulsado desde el Estado. Terminaron de definirse entonces algunas tendencias a la recomposición territorial, así como al prolongado declive de una parte de las instituciones de organización social y gobierno vinculadas al antiguo sistema de ayllus. Este es el tercero de los momentos identificados por los comuneros como antecedentes históricos.

Uno de los sucesos ocurridos en este contexto, que hasta ahora es resaltado con mucha insistencia por los pobladores, tiene que ver con la aceleración de la desmembración territorial producida en torno al reajuste de tierras vinculado a la Reforma Agraria. Impulsados por el cambio de contexto nacional, que alentó a algunos sectores de la comunidad a aspirar a convertirse en comunidades independientes, en posesión plena de sus propias tierras, Chilca y Osefina decidieron optar por dicho camino. Se volvieron así nuevas comunidades, dejando a su comunidad madre, Pampachiri, con un problema de continuidad geográfica, pues, como dijimos, acabó dividida en dos sectores territoriales discontinuos.

Desde entonces, y a lo largo de las décadas posteriores, una estrategia comunal utilizada con la finalidad de asegurar la unidad territorial ha consistido en alentar la concentración poblacional en un núcleo urbano. Fue así como se originó la ocupación del actual centro poblado de Pampachiri que se encuentra prácticamente adyacente a la ciudad capital del distrito, Pitumarca. La distribución de terrenos a las familias de los distintos sectores de la comunidad significó en gran medida el acceso al ámbito urbano, al mismo tiempo que aseguró su identificación como centro poblado diferente a la capital distrital. De este modo, la política comunal de aseguramiento y consolidación territorial, impulsada durante las décadas finales del siglo XX, fue de la mano con un incentivo a la urbanización.

Junto a ello, la comunidad fue estableciendo un sistema de organización institucional que gira alrededor de la autoridad de la junta directiva central y articula un equilibrio delicado entre la pertenencia y la autonomía del resto de sectores y los diez anexos existentes en su territorio. Para ello, se estableció la fórmula de funcionamiento de juntas directivas territoriales, aunque claramente supeditadas a la que corresponde al conjunto de la comunidad. Asimismo, junto a esa vía de administración territorial, se desarrollaron comités especializados, como órganos directos de gobierno comunal, dedicados a distintas actividades. Si las juntas directivas de sectores y anexos permitieron mantener la unidad territorial a través de un gobierno comunal unificado —que al mismo tiempo brinda márgenes de autonomía muy grandes a las familias de dichos ámbitos—, los comités permitieron enfrentar de mejor manera aspectos como la relación con el mercado y el Estado y el permanente impulso en pos de mejores condiciones de desarrollo.

Así, la comunidad consiguió avances significativos desde la década de 1990. Entre ellos, a la consolidación de la urbanización controlada a través del centro poblado comunal, se sumó una mayor movilidad geográfica, sobre todo por razones laborales y educativas. Los adultos emprendieron cada vez más el desafío de buscar opciones de trabajo más allá de la comunidad, no solo en el distrito vecino sino en otras ciudades, como Cusco y otras fuera de la región. De esta manera, muchas familias quedaron en manos de las mujeres, quienes en las últimas décadas en gran medida enfrentan la tarea de realizar mayores labores: a las ocupaciones domésticas, se les han sumado otras, como las de tipo productivo agropecuario y también la de representar a la familia en el funcionamiento comunal.

“Ahora las mujeres somos más despiertas y podemos expresarnos, podemos participar en las asambleas, somos iguales con los varones. Nos sentimos que somos iguales. Claro, no en la fuerza. En la capacidad tal vez podemos ser mejor todavía, o no tal vez, pero siempre las mujeres sentimos que podemos hacer cosas, y podemos hasta llegar como presidentas de la comunidad. No nos sentimos bajo, podemos hacer. Antes las mujeres eran sumisas al varón, a sus esposos y para expresarse no era fácil, y también para participar en alguna actividad de la comunidad no era fácil. Eran tímidas, no podían expresarse, no podían hablar. Pero ahora las mujeres se han vuelto habladoras, más habladoras que el varón” (entrevista a V. C., 11/5/2018).

En cuanto a los jóvenes, resulta común que la gran mayoría de ellos cierren un ciclo de su crecimiento y formación emprendiendo rumbo hacia fuera de la comunidad, sea mediante actividades laborales o accediendo a educación superior tecnológica o universitaria.

“Ahora la juventud vive en otro sentido, muy de otro pensamiento y otra preparación, la juventud de antes no tenía mucha preparación, solamente primaria o no también, todo depende de lo que viene de casa, y aparte los de antes que falta es concientizar y los de ahora prepararlos más, nada más. Ahí hay que solicitar a institución para preparar a los jóvenes líderes... Tienen que prepararse, tienen que ser profesional de algún nivel para entrar en la comunidad. En la comunidad hay campo, hay trabajo, solicitamos ahorita, cuántos guías necesitamos profesionales. No hay. La juventud en vez de jalar caballo por qué no espera dos años o tres años ya salen bien. A veces no tenemos un médico que trabaje. Pero hay trabajo en la comunidad. Hay muchos, pero tienen más futuro ellos desde ahora” (entrevista a M. A., 12/5/2018).⁷⁷

Estos procesos han ido de la mano con transformaciones significativas de la actividad socioeconómica local. En Pampachiri, así como en muchas otras comunidades del Cusco, la tradicional vocación agrícola, basada en el cultivo de productos como papa y otros tubérculos altoandinos, y pecuaria, mediante la crianza de camélidos, ha ido cediendo terreno a otras actividades. Si bien no se abandonan las labores agropecuarias, se acompañan de otras realizadas por los miembros de los hogares, sean de tipo laboral, comercial o productivo. Especialmente notable es el paulatino desplazamiento de la crianza de camélidos por el cuidado de ganado vacuno para la producción lechera y engorde, ganado que las familias comercializan a través de las ferias comerciales.

77 Otros comuneros entrevistados también remarcan esto: «[...] antes un campesino no podía llegar a la universidad, ahora vemos que desde la última puna de Pitumarca son más los que ingresan a la universidad. Acá se da pues porque tienen pues economía» (entrevista a J. L., 11/5/2018); «Estamos bien. Los jóvenes están estudiando. Algunos en Lima, Cusco, Arequipa están. Así están mis primos, sobrinos. Mi hijo también está en escuela» (entrevista a N. C., 12/5/2018).

“Hoy en día es diferente que antes, cuando estaba de presidente de la comunidad. Estaba pues prácticamente la mayor población más dedicados a la agricultura. Hoy en día prácticamente estamos dejando a un lado la agricultura... Hoy en día estamos sembrando más pastos cultivados. Hoy prácticamente durante dos, tres años atrás, con esa influencia de turismo de la Montaña de Colores, más que todo en la comunidad de Pampachiri están pensando en el dinero, están dejando la agricultura o la ganadería. En verdad, hoy en día pues la ganadería, la agricultura ya no es rentable. A través del clima varía, ya no llueve en su debido momento; a veces la helada antes viene, entonces así está” (entrevista a G. H., 17/5/2018).

Otra tendencia acentuada en los últimos años tiene que ver con la mayor presencia de instituciones públicas y privadas en el territorio comunal. La densificación estatal se ha reflejado en un significativo avance de la presencia institucional a través de la provisión de servicios, así como del impulso a planes y programas dirigidos a promover el desarrollo de las familias. La mejora de los servicios de salud y educación es visible, entre otras razones, por la existencia de una mejor infraestructura para ellos. Asimismo, actividades como la introducción de ganado mejorado, la producción de pasto mejorado, la construcción de fitotoldos, la instalación de baños y antenas de comunicación, así como de paneles de energía solar para el consumo doméstico, son varias de las novedades que han ido transformando los estilos de vida cotidiana. Todo ello no ha sido exclusivamente el resultado de una mayor presencia del Estado (municipios, gobierno regional y Poder Ejecutivo), sino también de una creciente presencia de actividades impulsadas por agentes privados (ONG y empresas) que establecen vínculos con las comunidades para ofrecer su ayuda o servicios.

Junto a estos cambios, también podemos mencionar la disminución paulatina del aislamiento de muchas zonas que eran de muy difícil acceso. Esto ha ocurrido debido a la mejora de la red de caminos y carreteras, así como al crecimiento de la afluencia de forasteros, incluso antes del actual *boom* turístico. Sobre todo desde la década de 2000, la zona ha sido incluida paulatinamente en rutas de turismo de alta montaña alrededor del Ausangate, lo cual significó la esporádica visita de forasteros. El acceso a medios de comunicación ha permitido reducir las distancias tanto como los caminos físicos.

Así, el crecimiento de actividades turísticas ha ocurrido en Pampachiri en relación a un proceso de cambios locales que ya existían. Pero lo que hemos visto después no es una simple continuidad. El turismo ha significado un verdadero quiebre de la vida de la comunidad en todos los sentidos.

El despertar de la Montaña de Siete Colores

Algunos comuneros relatan que en el pasado la montaña Winicunca se hallaba completamente cubierta de nieve por estar ubicada en el camino de acceso hacia el Ausangate, en la parte más alta de la comunidad. Seguramente por efecto del calentamiento global, poco a poco el revestimiento de nieve fue cediendo lugar, dejando expuesta a la vista la gradiente de colores que muestra debido a la presencia de distintas sustancias y minerales. Sin embargo, el espectáculo no era visible sino para unos pocos y ni siquiera muchos comuneros le daban mayor importancia. El crecimiento del interés hacia él fue, según se cuenta, el mérito de un grupo de turistas y expedicionarios extranjeros que al recorrer la zona quedaron deslumbrados por la belleza del paisaje, difundiendo imágenes que comenzaron a atraer mayor atención.

Otros testimonios locales señalan que la montaña estaba libre de nieve hace mucho tiempo y que solamente en algunas épocas del año volvía a cubrirse enteramente. Pero coinciden en que las imágenes difundidas por algunos turistas y exploradores generaron una afluencia de turistas que comenzó a crecer significativamente desde el año 2006, capturando la atención de los residentes en el sector alto de K'ayrahuiri, que ocupan las tierras más cercanas a la montaña.

Cabe precisar aquí que la montaña Winicunca en realidad se encuentra en la zona limítrofe entre las comunidades de Pampachiri y Chillihuani. La primera perteneciente al distrito de Pitumarca (Canchis) y la segunda al de Cusipata (Quispicanchi). Emplazada en la Alta Puna a 5200 msnm, Winicunca es una montaña estrechamente relacionada a la cadena conformada por el Ausangate. De hecho, se encuentra en una de las rutas de ascenso hacia este *apu* desde el valle del río Vilcanota, ruta que incluye el emplazamiento de Pitumarca, el único distrito de Canchis que no se ubica exactamente en el curso del Vilcanota.

Desde el punto de vista interno de Pampachiri, se trata entonces de una montaña que no solo delimita a la propia comunidad y a la vecina Chillihuani, sino que se ubica en una zona muy especial, donde hay presencia del Qhapaq Ñan o camino inca. Como señala Fermín al relatar los inicios de la actividad turística:

“Ese camino se llamaba Qhapaq Ñan, camino inca era todavía eso. Por ahí pasaban recto, desde Puno venían, arreando llamas, traendo ch'arki en lado Puno hacían, como hay bastante alpaca por ahí. Entonces traían dice ch'arki en llama, entonces por ahí pasaban por Winicunca, se volteaban para Chileq y se entraban hasta la selva. En la selva ya también hacían bastante maíz. Entonces hacían trueque con ch'arki y maíz. Entonces los puneños bajaban por ahí, recto cruzaban hasta la selva. Entonces de la selva traían grano de maíz y canjeaban con ch'arki. Entonces por eso se llama eso Qhapaq Ñan” (entrevista a F. M., 2/6/2018).

El mismo comunero relata que en los inicios de la actividad turística llegaron los guías y los primeros visitantes sin dar aviso a la comunidad, iniciándose así el vínculo actual con el turismo.

“Así no más venían. Entonces conversábamos con los guías no más. Los guías dicen: «ya saben que, señores, estamos viniendo y vamos a traer así, y así». Ya está bien, así no más trabajábamos” (entrevista a F. M., 2/6/2018).

En términos de la territorialidad comunal, se trata de un acceso correspondiente al anexo de Hanchipata, específicamente a uno de sus sectores: K'ayrahuiri Alto. Este sector es habitado por un grupo pequeño de familias que se fueron emplazando en la zona más alta de la comunidad. Uno de los rasgos de los habitantes de K'ayrahuiri es el hecho de ser en su mayoría «yernos» de la comunidad de Pampachiri, lo cual resulta explicable por la vigencia de viejas normas de matrimonio y residencia en la zona que ha generado la presencia de los llamados «yernos».⁷⁸

Estas familias de K'ayrahuiri fueron las que percibieron el incremento de visitantes a la montaña sobre todo desde el año 2016. Asimismo, son las que relatan que el «descubrimiento» de

78 En torno a la importancia de los yernos, puede verse el trabajo de Pablo Sendón (2016) sobre la organización social prevaleciente en las comunidades de la zona.

la que comenzó a ser denominada como Montaña de Siete Colores había sido efectuado tiempo antes por expedicionarios o turistas que pudieron notar su belleza y peculiaridad, comenzando a convertir a su apu local Winicunca en un destino turístico bastante apreciado.

La historia reciente de la vinculación de la comunidad de Pampachiri al *boom* del turismo puede relatarse distinguiendo tres momentos claramente diferenciados entre sí. El primero es el del descubrimiento de la montaña y los inicios del turismo, desde fines de 2015 o los primeros meses de 2016, hasta la construcción de la carretera afirmada a inicios de 2017. El segundo momento corresponde al control plenamente comunal y al incremento notable de turistas debido al uso intensivo de la carretera afirmada; esta etapa se prolonga hasta mayo de 2018, cuando se culmina la construcción de una vía alterna por la comunidad de Chillihuani. El tercer momento corresponde a la competencia entre ambas comunidades por el uso de sus vías de acceso y por los beneficios del flujo turístico, incluyendo como uno de sus resultados el enfrentamiento ocurrido en septiembre de 2018.

El primer momento, entonces, corresponde al descubrimiento o despertar de la montaña, así como a los inicios del *boom* turístico en el período señalado. Durante esos meses, hay un incremento de visitantes a la montaña, generado porque algunos guías turísticos de la ciudad del Cusco comenzaron a incluirla como parte de sus paquetes de caminata o de visita al Ausangate. En este momento, se comienza a introducir el llamado «mirador» de la Montaña de Siete Colores como un producto turístico que consiste en la posibilidad de apreciar la montaña, así como de tomar fotografía del Ausangate. Esa estrategia rápidamente logra ganar terreno, en un momento en que se aprecia la saturación de la demanda turística alrededor de Machu Picchu y la creciente competencia entre las agencias dedicadas a dicho negocio.

Fue así como las familias más cercanas a la Montaña de Siete Colores, cuyos terrenos incluyen el camino de acceso que empezó a ser utilizado por los primeros turistas, vieron la posibilidad de beneficiarse también mediante la oferta de algunos servicios o bien con el cobro de una suerte de ingreso a la montaña. Se trató, según relatan los comuneros, de un pequeño grupo de cerca de 5 familias de K'ayrahuiri. Este primer momento de vinculación de los comuneros con el turismo, limitado a algunas familias de dicho sector, fue generando poco a poco la atención del resto de ellos. Empezando con los propios vecinos de K'ayrahuiri, que fueron integrándose como sector a ciertos beneficios, como el cobro de las entradas y también la oferta de los primeros servicios, para lo cual establecieron contacto con los proveedores turísticos.

Dicha situación duró algunos meses apenas, pues pronto fue evidente para el resto de la comunidad que la montaña Winicunca se posicionaba con velocidad como un destino turístico requerido en el Cusco. Ello generó la intervención de la comunidad en cuanto tal. El informe del grupo de dirigentes designados en asamblea para inspeccionar la zona no dejó dudas respecto al hecho de que ya existía un flujo de turismo que comenzaba a movilizar servicios, como el transporte mediante uso de caballos y la venta de bebidas y alimentos, así como el guiado por parte de personas locales. La decisión del pleno de la comunidad fue tajante respecto a que la montaña era propiedad de la comunidad y no de un sector ni un anexo, y en tal sentido el crecimiento turístico debía ser administrado comunalmente, más aún porque el acceso incluía también al resto de la comunidad mediante el camino local de herradura utilizado para el ascenso. Esto generó un conflicto con los pobladores de K'ayrahuiri, quienes exigieron ser respetados e

incluso dejaron traslucir la posibilidad de su separación. Sin embargo, debido a que se trata de familias en gran medida de yernos de la comunidad, no fue difícil convencerlos de someterse a la autoridad comunal a fin de gestionar de mejor manera la actividad, con mayor beneficio para todos.⁷⁹

Fue así que la comunidad, de manera oficial, empezó a establecer vínculos con las empresas de turismo e instaló una caseta de control para el cobro por el acceso a la montaña. Los comuneros ven el vínculo con las empresas como una necesidad, pero aspiran al mismo tiempo a manejar ellos mismos una agencia de turismo comunal:

“Esas agencias han venido casi sin autorización de la comunidad, pero estamos conviviendo con las agencias en este momento. Conviviendo que claro ellos también ponen algunas condiciones; nosotros ponemos pequeñas condiciones. Como ellos traen turistas, entonces nosotros le estamos dando una serie de flexibilidad, en algunos casos estamos cumpliendo sus caprichos de ellos. Entonces hasta ahí estaremos, porque hasta ahora no tenemos nosotros ni siquiera una agencia de turismo, nada. Pero juntos estamos pensando hacer esas cosas. Estamos comprando un bus grande. Eso será pues algo en el inicio de tener una agencia, pero necesariamente con ellos vamos [a] trabajar, sí. No estamos contra ellos, creo que es un mal necesario, como se dice. Seguiremos con ellos” (entrevista a F. I., 1/6/2018).

Luego de solucionado el *impasse* con K'ayrahuri, la comunidad tomó riendas además en la organización de la ruta vehicular y de caminata hasta la montaña. Con ayuda de algunos profesionales del Centro Guamán Poma del Cusco contratados para brindar asesoría, comenzó a definirse un punto de estacionamiento de vehículos y a organizarse la prestación de servicios. Asimismo, se dio la negociación con la comunidad vecina de Chilca, por cuyo territorio pasaba la primera carretera de acceso desde Pampachiri. Un acuerdo inicial entre ambas comunidades incluyó el uso de la carretera de acceso vía Chilca, así como el permiso para que sus comuneros también pudieran beneficiarse brindando algunos servicios a los turistas, fundamentalmente traslado en caballos y alimentación. Sin embargo, el crecimiento del flujo turístico levantó también mayor interés de los pobladores de Chilca, quienes planearon cobrar su propio costo de entrada.

La situación de tensión entre ambas comunidades fue creciendo hasta mediados de 2016, cuando la asamblea comunal de Pampachiri decidió construir su propio camino de acceso a fin de no depender más de sus vecinos. Luego de algunos trámites y ofrecimientos inconclusos de la Municipalidad Distrital de Pitumarca, la comunidad siguió adelante con su decisión de construir por sí misma la mencionada carretera, de modo que la segunda mitad de 2016 fue de aprendizaje del vínculo con el crecimiento del turismo, al mismo tiempo que se realizaron los trabajos para la nueva vía de acceso comunal.

79 Como en muchas otras comunidades, la condición de yerno es distinta a la que implica ser comunero pleno por nacimiento. Como indica un comunero: «[...] de repente eres yerno, tres años tienes que estar acá como calidad de prueba, no te pueden empadronar fácil pues» (entrevista a G. H.).

Las obras de esta carretera afirmada culminaron a fines de enero de 2017, iniciándose así un segundo momento en la vinculación comunal al *boom* turístico, que se prolongó durante todo 2017, hasta mediados de 2018. Junto a la carretera, la comunidad estrenó también una nueva organización del cobro de entradas, así como de los servicios de alimentación, guiado y traslado mediante caballos para facilitar el acceso a los turistas. Considerar esto supone tener en cuenta que, aún desde el último punto de llegada de los vehículos, la caminata hasta la montaña es bastante exigente por incluir alrededor de dos a tres horas de ascenso a pie en las condiciones propias de la alta montaña, hasta alcanzar los 5200 msnm, altura en la que se ubica Winicunca.

También se instaló una playa de estacionamiento para los vehículos de las agencias turísticas. Ella, sin embargo, se encuentra emplazada en una planicie de bofedal de altura, de modo que acarrea un serio riesgo de afectación al delicado equilibrio ecológico de la zona.

Como se ha dicho, entre los servicios prestados al turismo a través de acuerdos con las agencias cusqueñas, además del estacionamiento y el acceso, destacan la alimentación y el traslado mediante caballos. La alimentación (desayuno y almuerzo) se incluye en los paquetes turísticos, considerando que los visitantes viajan alrededor de cuatro horas, desde la madrugada, para arribar a la comunidad partiendo del Cusco. De ese modo, algunas familias acordaron prestar la provisión de desayunos y de almuerzos luego de la visita de los turistas a la montaña y antes de su retorno al Cusco.

En cuanto a la organización del sistema de arrieros, rápidamente fue expandiéndose en la comunidad el interés por brindar dicho servicio. Muchas familias simplemente pasaron a dejar de lado la crianza acostumbrada de otros animales, a fin de conseguir caballos para trasladar a los visitantes. Considerando que el costo de dicho traslado fluctúa entre 20 y 30 soles desde la playa de estacionamiento hasta la montaña y que los arrieros pueden hacer hasta tres o cuatro viajes diarios, se trataba sin duda de una buena fuente de ingresos. Por ello, esto no atrajo solamente el retorno de muchos jóvenes a la comunidad, sino también el acondicionamiento de las familias para mantener a los caballos y adecuarse a los nuevos horarios impuestos por el turismo.⁸⁰ La exigencia de la rápida expansión del número de visitantes, así como de agencias turísticas, condujo a la comunidad a contratar servicios de algunos especialistas en turismo y a organizar de mejor manera sus servicios. Así se conformó a mediados de 2017 la Asociación de Arrieros Apu Winicunca, encargada desde entonces del manejo del traslado hacia la montaña, incluyendo aspectos como la seguridad y la organización de primeros auxilios.

Esta segunda etapa de desarrollo turístico, en la cual la comunidad pasó con rapidez a reorganizarse internamente a fin de acometer el desafío del *boom* turístico, acarreó también nuevos conflictos, que se dieron específicamente con las comunidades vecinas, las cuales se vieron desplazadas de los beneficios o supeditadas al férreo control de la gente de Pampachiri. Asimismo, también con el Estado comenzaron a surgir tensiones, tanto con la Municipalidad Distrital de Pitumarca, que cuestionó a la comunidad intentando reemplazarla, y con el Gobierno Regional

80 Uno de los problemas ha sido justamente contar con la cantidad adecuada de animales, por lo cual se establecieron diversos acuerdos con comuneros de las comunidades vecinas. Asimismo, otro problema es el forraje, pues los caballos consumen mucho más que otros animales, lo que implicó no solo acceder a proveedores, sino también que diversas familias acondicionaran sus terrenos para destinarlos a la producción de pasto para forraje.

Cusco, que planteó la formación de un área de conservación regional que los comuneros vieron como una pérdida de su autonomía. Ellos relataron que durante esos meses en diversas ocasiones decidieron rechazar todo intento de injerencia de las comunidades vecinas y del Estado, aduciendo que su condición de comunidad indígena implicaba el margen de autonomía necesario para administrar sus propios recursos.

“Está en contradicción, porque el municipio quería manejar esa zona turística del cerro. Pero la comunidad no se ha dejado, han protestado hasta en asamblea popular de que estaba haciendo ordenanzas el municipio. Entonces eso no les ha gustado a la comunidad. Y también el alcalde estaba con antojo [por] que había bastante ingreso y eso debía administrar el alcalde del municipio. Eso no le han dejado y el alcalde hasta quería poner la caseta de peaje. El ingreso del turismo que aquí tenían que pagar de cada turista que viene aquí, eso quería cobrar. Se lo han protestado” (entrevista a A. M., 21/5/2018).

“A la fecha estamos sufriendo el odio de la autoridad municipal los de la comunidad de Pampachiri a raíz de esta actividad turística. Ellos quieren administrarla, cuando eso está en la comunidad. A raíz de eso ha surgido esa propuesta de por qué no sacamos un líder en una asamblea general que él pueda apostar por la población de Pitumarca. Entonces, en la última reunión vine... Primero han aprobado para digamos sacar una candidatura para que apueste para la alcaldía de Pitumarca” (entrevista a S. H., 21/5/2018).

La rápida revaloración de la condición comunal de Pampachiri 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, más aún porque el paisaje ofrece la vista del *apu* Ausangate.

Otro de los aspectos que las autoridades comunales debieron tomar en cuenta fue la demanda de servicios de hospedaje por parte de algunos turistas. Dicha expectativa condujo a diversas familias a acondicionar sus viviendas, realizando una inversión para la instalación de baños y habitaciones, así como de cocinas y ambientes para la alimentación de los visitantes. A medida que Pampachiri se iba acondicionando a la nueva situación, al ritmo del crecimiento turístico, también se fue asumiendo la gestión de varios proyectos. Uno de ellos fue el de constituir una empresa comunal, lo cual implicó la modificación del estatuto comunal a fin de albergar una actividad empresarial propia.

Internamente, uno de los problemas fue la disparidad territorial de los beneficios del crecimiento turístico, disparidad debida a la extensión de la comunidad y a las expectativas de los sectores y anexos. La solución de la comunidad consistió en el reforzamiento de una identidad común y de la cualidad de comuneros calificados como simple requisito para un beneficio igualitario de la expansión turística. Sin embargo, algunos temas específicos, como la contaminación por el polvo levantado por el tránsito de vehículos, generaron reclamos de algunos sectores. La comunidad procedió entonces a administrar la necesidad de un mantenimiento permanente de su carretera de acceso, hecho que debió asumirse sin apoyo de la municipalidad.

Pero el riesgo mayor del vuelco de Pampachiri hacia la condición de comunidad turística no provino tanto de los problemas internos o de la gestión del turismo, sino más bien de la competencia

con sus vecinos por posicionar una mejor ruta de acceso a la montaña. Esto se vio incrementado, además, por el ofrecimiento de las agencias a algunos visitantes para llegar a la zona por otra ruta, dirigida hacia el denominado Valle Colorado. Así, tanto el afán de las agencias por incrementar la oferta turística, como el de las comunidades vecinas por beneficiarse también del despertar de la montaña y el de instancias estatales como la municipalidad distrital y el gobierno regional por una mejor regulación, fueron estableciendo una suerte de cerco o presión insistente, que fue resistida con la ratificación de la autonomía y la unidad de la autoridad comunal.

Entonces, la Municipalidad Distrital de Cusipata, en alianza con los comuneros de Chillihuani, impulsó activamente la construcción de una vía de acceso más directa de llegada hasta la montaña, no a través de Pampachiri, sino por el lado correspondiente a la comunidad de Chillihuani. Esta ruta alternativa, cuya entrada en operación encerraba un serio riesgo para el monopolio detentado por Pampachiri desde la construcción de su propia carretera, se hizo efectiva desde el mes de mayo de 2018. La inauguración de esta carretera implicó entonces el fin del protagonismo exclusivo de Pampachiri y el inicio de una siguiente etapa de la historia del despertar del Winicunca.

Este tercer momento, correspondiente a una intensa competencia entre ambas comunidades, incluyó no solo el realineamiento de fuerzas (debido al acercamiento entre Pampachiri y la Municipalidad Distrital de Pitumarca), sino el punto culminante de crecimiento del turismo en la zona, cuya dimensión e importancia han generado diversos planes por parte del Gobierno Regional de Cusco, que inició negociaciones con los diversos actores dirigidas a la aceptación de la creación de un área natural reservada.

Otro ingrediente de la nueva situación fue la «guerra a muerte» entre comunidades y las agencias de turismo aliadas por la captación de turistas para trasladarlos por una u otra ruta. Paulatinamente, a pesar de los esfuerzos de Pampachiri por defender el uso de su vía de acceso, durante los meses posteriores a mayo de 2018 se vio cómo ganó terreno el desenvolvimiento de la comunidad de Chillihuani, lo que redundó en una situación de oposición que incluyó amenazas mutuas, así como una creciente tensión.

Otro aspecto complicado que las comunidades debieron enfrentar tiene que ver con la denuncia de existencia de concesiones mineras en el ámbito directamente implicado en la actividad turística, incluyendo la propia montaña Winicunca. Varias protestas, el escándalo de las noticias en los medios de comunicación y también gestiones de las comunidades, especialmente de Pampachiri, para proteger a la montaña, inclinaron la balanza en el sentido de la posible aceptación de la propuesta estatal de un área de conservación. De prosperar esta, implicaría la intervención más clara del Estado en fueros que la comunidad considera como propios.

Se ha mencionado que el momento de estallido de ese acumulado de expectativas, problemas y tensiones alrededor de la disputa por el turismo tuvo lugar en septiembre de 2018, al ocurrir el enfrentamiento violento entre los comuneros de Pampachiri y Chillihuani, con el saldo de varios heridos. Dicho suceso permite apreciar una situación en desmedro de los intereses y expectativas de Pampachiri, luego de un intenso período de cerca de un año y medio de plena utilización de la carretera afirmada habilitada por la propia comunidad. El escenario posterior aún es sumamente impreciso, en un contexto que implica muchos otros intereses situados por fuera de la propia comunidad.

Síntesis de los cambios y desafíos en la readecuación turística de la comunidad

En Pampachiri apreciamos una experiencia singular de rápida adecuación de una comunidad agropecuaria tradicional a la situación inesperada del *boom* turístico a la denominada Montaña de Siete Colores. Este proceso ha significado una serie de cambios radicales, muy bien retratados por una de las entrevistadas, Yeny, quien relata que antes del *boom* turístico la pobreza era el rasgo predominante en Pampachiri: «Así, un poco pobreza extrema era. Las casas solamente de paja, de teja, bueno de ahí poco a poco ha mejorado, bueno recién está dos años». Debido a esa situación, los jóvenes preferían migrar: «Se iban de acá, terminaban el colegio acá y ya se iban a Cusco, a Arequipa, a estudiar. Bueno algunos terminan, algunos no también, y bueno se ponen a trabajar pues» (entrevista a Y. M., 2/6/2018). Pero con el impacto del turismo esa tendencia ha sido revertida, al tiempo que se aprecia un fuerte declive de la agricultura:

“Ahora ya no siembran ya... ya no hacen más agricultura. Más se han dedicado a trabajar arriba, pues. Ahora lo han dejado, ahora más siembran el pasto. Antes criaban cuy, entonces había bastante. Ahora ya no, ahora están haciendo pasto, pasto para los animales y ahora lo venden... Antes había bastante ovejas, la ganadería, ahora casi ya no. Algunos tendrán ovejas, algunos ya no tienen nada, ni la vaca ya... Acá lo han vendido, se han comprado caballos” (entrevista a Y. M., 2/6/2018).

La nostalgia por la veloz desaparición de los rasgos tradicionales de la comunidad contrasta con el entusiasmo al describir los cambios vertiginosos asociados al turismo, como el mejor acceso a información y comunicaciones.

“Ahora hay celulares, hay radios. Antes no había celulares. Primerito entró el Claro, y ahora hay bastantes celulares: Claro, Bitel, etc... Antes vas a ver radio nomás pe, pero ahora no, hay televisores, celulares. Más que todo por celular, ahora que tiene su internet, ya pues, más fácil, se comunican rápido” (entrevista a Y. M., 2/6/2018).

En cierto sentido, lo ocurrido en el ámbito de la comunidad ha sido la transformación desde la condición de comunidad agropecuaria a la de comunidad turística. Esto ha ido de la mano con un firme fortalecimiento de la autoridad comunal. Pampachiri —y su experiencia reciente de vinculación al turismo— muestra la vigencia de uno de los aspectos centrales de la comunalidad propio de muchas poblaciones semejantes: la existencia de una forma de autoridad legítima que integra distintas expectativas e intereses familiares y comunales. En este caso, el delicado equilibrio interno pudo lograrse, al menos durante el apogeo del monopolio comunal del manejo turístico, gracias a su capacidad para imponer su autoridad legítima en el fuero interno así como para cohesionarse hacia afuera, haciendo frente a nuevas presiones y conflictos que incluyen a diversos actores externos.⁸¹

81 Resulta interesante en este sentido el cambio en relación al desprecio y discriminación de los que aún son objeto los comuneros. Como relata una maestra de escuela al preguntársele por la discriminación: «Hoy en día no creo, al contrario, se sienten más fortalecidos... Antes sí, yo veía que la población se sentía mal, porque creían que por ser comuneros eran abusados, discriminados en alguna instancia. Se notaba esa humildad del comunero, se notaba. Creían que eran discriminados, pero ahora no, yo los veo fortalecidos. También ya conocen sus derechos» (entrevista a R. E. 6/6/2018).

Con el «descubrimiento» de la Montaña de Siete Colores en el 2016, el nuevo destino turístico se posicionó rápidamente, generándose un veloz incremento del flujo de turistas hacia la comunidad, lo cual levantó el interés económico de las familias del sector territorial más cercano a la montaña. Posteriormente, este incremento del turismo hizo que la propia comunidad se imponga a dicho sector, logrando supeditar a un grupo de familias, a fin de sacar a flote una actividad inédita de turismo comunal.

Ese desafío implicó el fortalecimiento de las instancias de autoridad comunal por sobre todos sus componentes sociales y territoriales, incluyendo el hecho de contar con dos sectores discontinuos en términos territoriales. Pero la inmediata adecuación de las familias de Pampachiri a su nueva condición de anfitriones de turistas de todo el mundo, así como de socios proveedores a diversas empresas dedicadas al negocio turístico (las agencias operadoras desde el Cusco), permitió un exitoso tránsito a la nueva condición de comunidad indígena turística. Contribuyó a ello la construcción de una carretera propia, la negociación con las agencias turísticas encargadas del traslado de los visitantes, la organización de un sistema de transporte mediante el uso de caballos y la adecuación del territorio para fines de la instalación del servicio de acceso a la montaña. Todo esto acarrió una reorganización institucional de la propia comunidad, que coincidió con nuevas modalidades de competencia por el poder. La exitosa transformación de la comunidad pudo darse hasta donde los factores externos lo permitieron, debido a que, previamente al despertar de la montaña como destino turístico, Pampachiri ya había implementado un sistema basado en el equilibrio entre diversas instancias de gestión institucional y territorial, dependientes de la autoridad comunal central.

A la par que la Montaña de Siete Colores se convertía en el Cusco en el segundo destino turístico más importante después de Machu Picchu, los cambios vertiginosos ocurridos en Pampachiri se orientaron en el sentido de la pérdida de importancia de la actividad agropecuaria tradicional, del reajuste de muchas familias a la nueva condición de proveedoras de turismo, así como de la acentuación de la urbanización local, sobre todo mediante la consolidación del núcleo urbano: el centro poblado menor de Pampachiri.

Sin embargo, cuando todo parecía ir viento en popa y los comuneros demostraban mucha capacidad para administrar con eficiencia tanto los problemas internos como el asedio de actores externos, se hizo más acuciante el conflicto por el control del acceso a la montaña con la comunidad vecina de Chillihuani. Esto reorientó las correlaciones de fuerza, más aún por tratarse de una comunidad ubicada en un distrito y una provincia distintos. El desenlace de esta situación fue el enfrentamiento violento ocurrido en setiembre de 2018 entre ambas comunidades. Dicho suceso implicó el inicio de un nuevo momento en la historia reciente del despertar de la montaña, pero también en la historia de largo plazo de la comunidad de Pampachiri.

El futuro escenario, debido a que el flujo turístico se está orientando mayormente al uso de la ruta ofrecida por la comunidad de Chillihuani, se muestra sumamente inesperado, en la medida en que el *boom* de la montaña implicó el despertar de intereses y expectativas de diferentes actores. En ese contexto, la trayectoria turística de Pampachiri resulta sumamente aleccionadora en relación a los fuertes impactos del *boom* turístico, pero también a su imprevisibilidad. Pampachiri logró, con la intervención de otros actores, hacer realidad el desafío de reajustar su vida comunal y asumir una modalidad de desarrollo basada en la gestión comunal

del turismo. Esto implicó la rápida conversión de una comunidad agropecuaria —en pleno proceso de cambios— a un perfil distinto e inédito de comunidad turística. El destino de esa trayectoria es el que ahora resulta impreciso. Pero en Pampachiri queda claro que un ingrediente clave para el futuro, y que ha ido ganando cada vez mayor importancia, es la defensa de una (redescubierta) noción de autonomía y unidad comunal. Autonomía no solo ante otras comunidades campesinas vecinas, sino también ante otros actores externos, como las agencias de turismo y diversas instancias estatales. Para los propios comuneros, Pampachiri es hoy, fundamentalmente, una comunidad muy distinta a la del pasado reciente, anterior al despertar de la Montaña de Siete Colores y al *boom* de la experiencia turística. Tal vez esa nueva noción de lo comunitario sea la base para enfrentar positivamente en el futuro los nuevos desafíos abiertos por la disputa de un destino turístico que, en realidad, debería ser la base de un porvenir más promisorio para todas las comunidades que desde tiempos lejanos han existido alrededor a la Montaña de Siete Colores.

4. Otro desarrollo es posible: trayectoria «agropecuaria» en la comunidad de San Juan (Cusco)

San Juan es una de las comunidades campesinas ubicadas en la zona conocida como la hoya del Apurímac, uno de los espacios de difícil acceso en el ámbito limítrofe entre las regiones Cusco y Apurímac. La hoya es parte del extenso cañón geográfico que el río Apurímac forma al precipitarse desde las alturas hacia la Amazonía, atravesando diversos espacios geográficos antes de fundirse con las aguas del Mantaro y dar origen al río Ene. Se trata de un territorio peculiar, por estar ubicado en el curso del estrecho cañón que delimita las regiones Apurímac y Cusco. Al atravesar las montañas, el Apurímac forma un área sumamente particular, que incluye valles cálidos profundos, valles templados y altiplanicies. La caprichosa ruta de las aguas de este río, que a lo largo de su curso va ensanchándose o estrechándose junto al valle profundo que forma, define ámbitos claramente diferenciados entre sí, debido a las variadas condiciones ecológicas y climáticas asociadas a la altitud y la dimensión de las montañas vecinas.

Debido a su ubicación en plena zona de valle, durante gran parte del año San Juan goza de un clima cálido y amable. Sin embargo, esta ubicación no impide el estrecho vínculo con espacios adyacentes de otro tipo, como los valles templados y las punas frías. Dicha relación define no solo al conjunto de la hoya del Apurímac, sino específicamente al territorio de la comunidad de San Juan, que abarca una extensión de 4927 hectáreas distribuidas en dichos espacios ecológicos.⁸²

En términos político-administrativos, San Juan se ubica en el distrito de Pomacanchi, provincia de Acomayo. Como ocurre en muchas otras localidades del país, resulta necesario distinguir claramente entre el pueblo y la comunidad. Aunque el pueblo de San Juan se traslapa en gran medida con la comunidad campesina del mismo nombre, al poseer la categoría de centro poblado es también sede de una municipalidad correspondiente a dicha condición territorial. Encontramos entonces que San Juan es al mismo tiempo la cabecera de una comunidad campesina y del municipio del centro poblado del mismo nombre.⁸³ Este fue creado en 1992 e incluye cuatro de las doce comunidades del distrito de Pomacanchi: San Juan, Sayhua, Toqorani y Santa Lucía.

Históricamente, la provincia de Acomayo —a la cual, como se ha dicho, pertenece el distrito de Pomacanchi, así como el centro poblado y la comunidad de San Juan— desde tiempos

82 Agradezco a Yeny Cereceda por su labor como responsable del estudio de caso de San Juan, el cual incluyó observación participante, realización de entrevistas a profundidad y redacción de un informe preliminar (Cereceda, 2018).

83 En torno a esta diferenciación, es amplia la bibliografía en los Andes. Véase, por ejemplo: Mossbrucker (1990).

coloniales fue el sitio de residencia de una importante población española. Esta se asentó en el pueblo de Acomayo, que actualmente es la capital provincial. Desde allí, controló un amplio territorio circundante, que incluía la extensa pampa de Pomacanchi, así como valles interandinos y valles cálidos profundos adyacentes al río Apurímac. Debido a la importancia administrativa que alcanzó durante el período colonial, la ciudad de Acomayo exhibe hasta la actualidad una singular arquitectura castiza, que la distingue del resto de poblados de la zona. Muestra de ello es su plaza principal, donde además de la iglesia se encuentran bellos arcos de ingreso, así como casas señoriales. Pero no solo en la arquitectura de Acomayo resulta visible la influencia hispánica, en algunos otros lugares de la provincia, los campesinos mantienen rasgos físicos occidentales, como tez blanca y ojos claros, junto al uso cotidiano de un quechua bellamente pronunciado.

Con el fin del orden colonial, durante los siglos XIX y XX la ciudad de Acomayo fue perdiendo lentamente su importancia administrativa y económica. Dicho declive fue acelerado por el trazo de la carretera de Cusco a Sicuani, que dejó en situación de aislamiento a las poblaciones del valle del Apurímac, así como a Acomayo, colocando en mejor posición a las ubicadas en la extensa pampa de Pomacanchi. Por ese motivo, poblaciones como San Juan sufrieron una fuerte desconexión territorial. Solo recientemente esta comunidad ha visto mejorar su articulación vial con el resto del Cusco. Sin embargo, hasta la actualidad los pueblos de la hoya del Apurímac son de difícil acceso. Aunque ya existen carreteras, la movilidad todavía resulta complicada, tanto para los escasos visitantes como para los propios pobladores, debido a la carencia de servicios de transporte público. En San Juan, justamente, el problema radica en la intermitencia del transporte disponible desde la comunidad hasta Pomacanchi y viceversa, el cual se limita a unidades tipo combi que trasladan a los pobladores sobre todo los fines de semana.

Para llegar a la comunidad, los viajeros que parten del Cusco deben recorrer por cerca de dos horas la carretera Cusco-Puno, que conecta a la capital regional de Cusco con la ciudad de Sicuani. A la altura del punto conocido como Chilchicaya, los vehículos toman un desvío cercano al área llamada Cuatro Lagunas, que en los últimos años viene siendo promocionada como importante destino turístico.⁸⁴ Aproximadamente veinte a treinta minutos después, se llega a la localidad de Pomacanchi, ubicada en una extensa meseta, a la que se llama la «pampa» del distrito de Pomacanchi. Desde allí, solo los fines de semana en horas de la tarde es posible conseguir transporte público para llegar a los poblados de la hoya del Apurímac. Dicho servicio es prestado sobre todo por pequeños buses o combis, los cuales, luego de dos horas de viaje por una carretera afirmada, descienden hacia la hoya llegando hasta San Juan y otros pueblos aledaños.

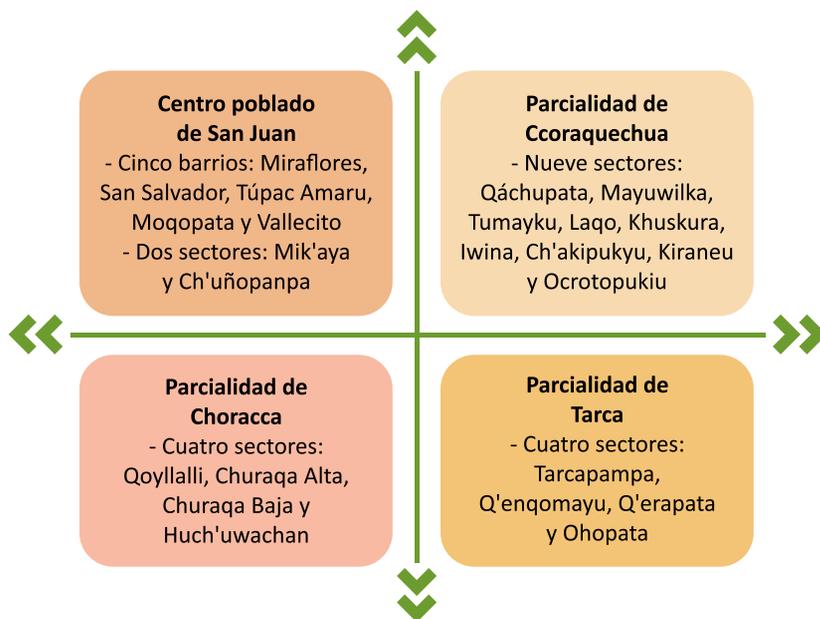
La comunidad mantiene un núcleo urbano que, como ya hemos indicado, es también sede del centro poblado de San Juan. Con casi 5000 hectáreas de tierras, posee acceso a cuatro zonas ecológicas diferenciadas: el valle profundo adyacente al río (también llamado *mayu patan*), la zona de altitud intermedia conocida como *qheswa*, la denominada «Puna Baja» y, finalmente, la zona de mayor altitud, denominada «Puna Alta», más cercana a las cumbres de las montañas. Todo esto se encuentra en un espacio geográfico relativamente cercano, lo que brinda a San Juan una excepcionalidad

84 Se trata del circuito turístico de Cuatro Lagunas que corre paralelo a la carretera hacia Sicuani, detrás de una hilera de cerros que definen una extensa meseta, en cuya cercanía se encuentran las cuatro bellas lagunas que le otorgan su nombre.

ecológica que, a lo largo del tiempo, ha sustentado una economía basada en el aprovechamiento de estas variadas zonas de producción agropecuaria.⁸⁵

Reconocida como una de las comunidades madre del distrito de Pomacanchi, San Juan mantiene una compleja división espacial, que incluye dos niveles claramente diferenciados entre sí. El primero corresponde a las cuatro partes o zonas principales de la comunidad, que son el núcleo urbano de San Juan y tres parcialidades: Ccoraquecha, Choracca y Tarca. El segundo incluye los denominados sectores o anexos que existen al interior de estas cuatro partes o zonas, que suman en total dieciocho. Cabe remarcar que en el conjunto del territorio comunal, así como en cada una de las cuatro partes que lo conforman, se establece una clara jerarquía y división interna entre estas diferentes unidades espaciales.⁸⁶ Asimismo, el centro poblado urbano, también conocido como pueblo o capital de la comunidad, se divide en cinco barrios que albergan a distintos grupos de familias provenientes de las diferentes zonas de la comunidad. En conjunto, la población comunal incluye un aproximado de 2000 personas, siendo 300 los comuneros calificados y empadronados como tales (diagrama 6).

Diagrama 6
Organización territorial de la comunidad de San Juan



85 Si bien el modelo de «control vertical de pisos ecológicos» planteado por Murra (2002) describió el aprovechamiento de un extenso territorio surandino por pueblos como el de los lupakas, en el caso de San Juan y otras comunidades vecinas se registra una estrategia similar pero concentrada en un territorio bastante cercano.

86 Cada una de las cuatro partes mencionadas que conforman el territorio comunal, se dividen a su vez en sectores: la primera está conformada por el centro poblado urbano y los sectores Mik'aya y Ch'uñopanpa; la segunda, por la parcialidad de Ccoraquecha y los sectores Qáchupata, Mayuwilka, Tumayku, Laqo, Khuskura, Iwina, Ch'akipukyu, Kiraneu y Ocrotopukiu; la tercera, por la parcialidad de Choracca y los sectores Qoyllalli, Churaqa Alta, Churaqa Baja y Huch'uwachan; finalmente, la cuarta parte está compuesta por la parcialidad de Tarca y los sectores Tarcapampa, Q'enqomayu, Q'erapata y Ohopata.

Al menos tres motivos de orgullo son destacados por los comuneros de San Juan al hablar sobre su origen e historia. En primer lugar, el ser una de las comunidades principales (comunidades madre) de la hoya del Apurímac. De allí proviene el hecho de que, de un total de doce comunidades en el distrito de Pomacanchi, San Juan sea la tercera más extensa en términos territoriales. Por ello, entre otras funciones, la organización comunal sigue manteniendo la de articular diferentes áreas ecológicas, así como distintos niveles de jurisdicciones comunales (comunidad, pueblo urbano, parcialidades y sectores o anexos).

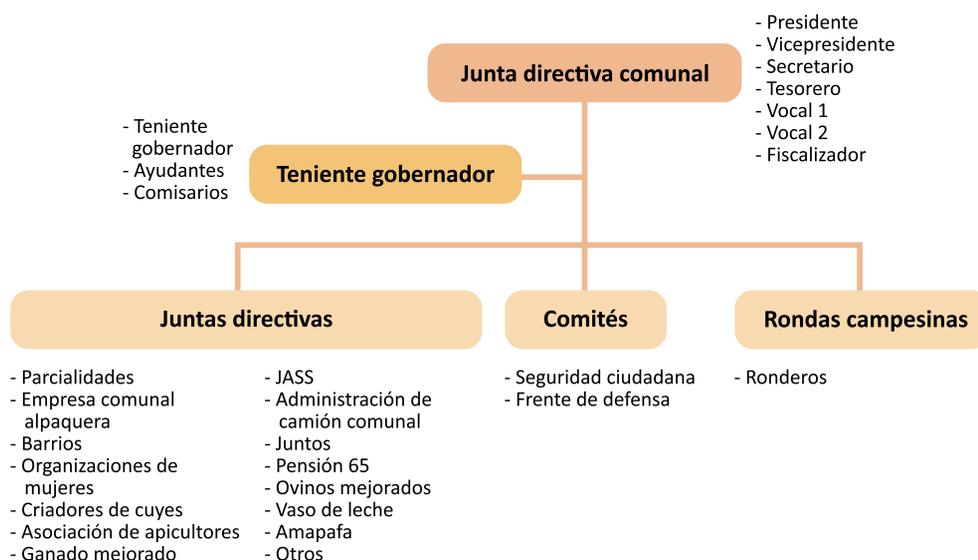
En segundo lugar, la mayoría de pobladores destaca con entusiasmo que la comunidad ha logrado mantener la actividad agropecuaria como base de su reproducción, lo que va junto al firme rechazo a cualquier forma de presencia e intromisión por parte de empresas mineras. Además, de la actividad agropecuaria, los comuneros resaltan que siguen subsistiendo gracias a las actividades pecuarias y que en el futuro podrán desarrollar otras adicionales, como turismo, que es visto como una posible fuente de ingresos. La actividad minera genera total rechazo, pues es considerada riesgosa para la agricultura, los animales, las aguas y las especiales condiciones ecológicas que acompañan la forma de vida de los comuneros.

El tercer motivo de orgullo es de tipo histórico: los pobladores de San Juan mantienen una memoria muy activa sobre la lucha que los llevó a eliminar la presencia de los hacendados y a recuperar plenamente sus tierras. Este es un elemento recurrente en los relatos y en las entrevistas realizadas. Se destaca que en el pasado, durante el tiempo de las haciendas, los comuneros sufrieron duras condiciones de explotación y discriminación. Por esa razón, llevaron adelante una intensa lucha por el reconocimiento comunal, así como por la recuperación de sus tierras. El esfuerzo de sus líderes, como los personeros y autoridades tradicionales de la comunidad, se vio recompensado con la aplicación de la Reforma Agraria. Sin embargo, ocurrió que, incluso después de esta, algunas familias de notables y pequeños hacendados siguieron manteniendo preeminencia en la localidad. El factor que terminó de cambiar dicha situación fue la violencia política que golpeó fuertemente a la comunidad. Sendero Luminoso utilizó la hoya del Apurímac como corredor de tránsito hacia las provincias altas de Cusco, realizando diversas incursiones en las comunidades. En su afán por mostrar ante los campesinos un perfil justiciero y de mayor efectividad en su defensa que el propio Estado, Sendero Luminoso cometió acciones como castigos e incluso asesinatos en contra de algunas familias notables. Este hecho dejó entre los pobladores un fuerte recuerdo sobre la época de violencia política, entremezclado con la memoria de su larga lucha por la tierra, así como un importante sentimiento de autonomía y orgullo.

En términos organizativos, actualmente la comunidad cuenta con una junta directiva, así como con otras autoridades e instancias, entre las cuales destacan el teniente gobernador, representantes de otras juntas directivas sectoriales y territoriales, algunos comités y la organización de la ronda campesina. Estos organismos y cargos permiten a la junta directiva proyectar en términos efectivos su autoridad a fin de gobernar el funcionamiento de los diversos aspectos de la vida en comunidad (diagrama 7).

Diagrama 7

Junta directiva actual de la comunidad de San Juan



Antecedentes

Los relatos de los pobladores de San Juan en torno a su propia historia establecen fundamentalmente cuatro momentos anteriores al presente. El primero de ellos correspondería a un pasado lejano —el tiempo de la Colonia—, durante el cual ya existía la comunidad, y estaba organizada a través de un sistema de alcaldes varas —o varayocs— que permitía regular la vida cotidiana, así como organizar las actividades productivas agropecuarias.

“Aquí ha habido varayoc, pero ahora ya no hay, han desaparecido, todos han fallecido. Antes había bastante. Los varayoc eran los que llevaban, el mayor llevaba el nombre de alcalde, eso también he visto todavía. Los auxiliares eran sus oficiales; le seguían dos o tres personas y portaban su vara, recorrían donde las autoridades, iban donde el juez, el teniente, así cada sábado o domingo. Ellos eran los que daban orden a cualquier cosa, pero ahora ya no hay eso” (entrevista a M. V., 25/5/2018).

Como recuerdan algunos comuneros, tales varayocs existieron en la comunidad hasta el siglo XX inclusive.

“Antes en esta comunidad había alcalde vara también, ahora ya no hay. Los alcaldes vara iban hasta Pomacanchi a reconocer el mojón, iban con capa [llacolla], con monteras grandes, a esto iban en cada año nuevo. En ahí cambiaban. Este oficio de alcalde vara ha desaparecido totalmente. Ahora ya nadie dice nada. Ha desaparecido hace más de cincuenta años” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

Del pasado lejano se destaca asimismo la predominancia de la religión católica, así como algunas costumbres derivadas de la religión indígena tradicional (entre ellas, la creencia en los *apus* y la realización de rituales agrícolas y ganaderos). Como herencia del catolicismo, hasta ahora alrededor de la mitad de la población profesa dicha religión. Asimismo, la comunidad cuenta con una iglesia colonial, aunque bastante deteriorada por el paso del tiempo y en situación de desuso debido a la ausencia de un sacerdote permanente.⁸⁷ En cuanto a las creencias indígenas tradicionales en el poder de los *apus* o montañas sagradas, los relatos destacan que provienen del tiempo de los incas, pero se dice que en los últimos años hay un fuerte abandono vinculado al impacto de religiones evangélicas, así como a los cambios de las costumbres.

“El pago a la tierra nosotros los católicos seguimos practicando. Pero los evangélicos han dejado de creer en esas cosas. Antes a la madre tierra se le alcanzaba y se le hacía pago para que haya una producción. Nuestros apus son: apu Condorquiña, apu Ccoñamuro, apu Pinta y apu Condorsencca. Son nuestros apus, siempre nos recordamos de ellos. Seguimos como antes. Antes veneraban a los apus. Nosotros seguimos creyendo en estos seres. Pero los evangélicos no piensan así, no creen en esas cosas” (entrevista a C. P., 19/5/2018).

Un segundo momento en la historia local correspondería al tiempo de predominio de los hacendados. Aunque los pobladores no fijan con claridad las fechas ni la forma de establecimiento de las haciendas en el valle, sí destacan claramente una situación graficada por los recuerdos de los abusos de los hacendados. Una comunera recuerda cuatro haciendas en la parte alta cuyos propietarios ejercían diversas formas de maltrato, abusos y expropiaciones en contra de los comuneros.

“Aquí había hacendados. Había cuatro haciendas, en arriba había Sañupaqui, Laqo, Tomayqo, Tarca. Recordamos siempre eso... Antes solo los hacendados tenían mucho poder; por ejemplo, si no íbamos a sus chacras a trabajar les castigaban a nuestros padres, a quien sea le pegaban, quitaban nomás ellos, y por eso tenían que ir de miedo a trabajar. No entendían nada los gamonales. Todo esto ha pasado cuando yo era aún una niña” (entrevista a M. O., 16/5/2018).

A este momento estaría relacionado además el incremento del poblamiento del valle por parte de gente mayoritariamente forastera, que habría llegado atraída por la bondad del clima o por las posibilidades de trabajo en las haciendas. Con el tiempo, al desarrollar un vínculo a través del matrimonio con mujeres o varones de la zona, muchos de esos forasteros se habrían establecido plenamente en la comunidad. Sin embargo, los propios comuneros marcan una clara distinción entre los que denominan como sanjuaninos «originarios» y aquellos considerados «forasteros», «yernos» o «nueras». Este es el caso de los trabajadores «forasteros» dedicados a pastear los ganados de la comunidad en las zonas altas.

“A los forasteros siempre estamos vigilando. Esas personas que están pastando en la altura las alpacas son forasteros, no sé de dónde habrán venido. Así, en una de las asambleas dijeron que se deben de ir a cualquier lugar. Estos tipos no se portan bien y por eso se los quiere retirar” (entrevista a E. V., 21/5/2018).

87 Justamente la refacción de la iglesia es uno de los proyectos a futuro en la comunidad.

Un tercer momento importante de la historia local correspondería a la lucha de los comuneros en contra de las haciendas a través de organizaciones y autoridades propiamente comunales (personeros, sindicatos), que tuvieron mucha importancia para la posterior aplicación de la Reforma Agraria por parte del régimen de Juan Velasco Alvarado. Sin embargo, como se ha mencionado, a pesar de la desaparición de las haciendas y el reparto de las tierras, este proceso no habría erradicado completamente la ascendencia de algunas familias notables, así como la subsistencia de formas de discriminación. Estos problemas, asociados a la diferenciación social al interior de la comunidad, se habrían terminado de erradicar después, pero no por el accionar de sindicatos agrarios opuestos a las haciendas, sino más bien debido al impacto de la presencia de Sendero Luminoso durante las últimas décadas del siglo XX. Una pastora de la comunidad recuerda de la siguiente forma la llegada de los senderistas y su impacto en los problemas internos de los comuneros de San Juan:

“Los terroristas aquí han llegado de un momento a otro. Fue una mañana de domingo. Yo y mi hermana, cada una de nosotras cargadas de nuestros bebés, venimos de la cabaña hacia el pueblo a escuchar misa. Entonces, cuando llegamos al puente, nos encontramos con los comuneros. Todos iban en fila y en ahí había una señora y ella muy asustada. Nos dijo que tranquilas ustedes, en nuestro pueblo de San Juan hay tristeza y nos contó diciendo le han matado al misti Ernesto y a su hijo, también al misti Armando y a su hijo. Entonces nosotras dijimos ah bueno, que no nos hemos quejado. Había un señor con nombre de Misael, a él también una vez le había pegado este misti. Entonces el señor Misael le había denunciado. Y cuando le han matado los terroristas a estos mistis han dicho que el señor Misael era quien se había quejado” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

La memoria local en San Juan vincula el paso de los senderistas tanto con la erradicación de la desigualdad posterior a la Reforma Agraria como con los abusos de los *mistis* locales. En ese sentido, se elabora un discurso de cierto agradecimiento al sentido «justiciero» que habría tenido la presencia senderista.

“Actualmente en esta comunidad no hay comuneros poderosos, o sea a quien se le tiene que tener miedo como antes. Antes habían muchos, a ellos se les respetaba. Con la llegada de los compañeros han desaparecido. La llegada de los compañeros de una parte ha sido bueno y de otra parte malo. Bueno porque han favorecido en muchas cosas a los campesinos, ellos están a favor del campesino, pues si no hubieran venido hasta ahora seguiría habiendo abigeos, abusivos, hacendados, los que se creían Ilaqtataytas. Todos ellos han desaparecido con la llegada de los compañeros. De parte del Estado no han venido a esta comunidad a preguntar sobre los sucesos que se dieron con los de Sendero Luminoso” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

Un cuarto momento corresponde a la profunda transformación reciente de la comunidad, ocurrida sobre todo desde la década de 1990, es decir, después del fuerte impacto de la violencia política. Es necesario explayarnos un poco sobre este momento más cercano al actual. Si bien en la década previa la gente de San Juan ya había logrado acceder a la mejora de ciertos servicios (se construye la posta de salud en 1987 y también se accede a electrificación), es claramente desde esa década que hay una transformación acelerada. Un elemento clave de ello fue la paulatina modificación de las actividades agropecuarias tradicionales, claramente más orientadas al mercado a partir de entonces. Varios testimonios de los comuneros enfatizan este cambio fundamental.

“Ya no es como antes, ahora ya se dedican más a negocios, a sus trabajos, porque antes trabajaban lo que es la agricultura nomás, que era para su consumo nomás. Ahora ha cambiado mucho, ahora ya están trabajando para que se venda, para el mercado ya. Ya producimos para el mercado en pocas cantidades, poco a poco seguro creceremos” (entrevista a C. P., 19/5/2018).

Junto a la mercantilización agrícola, se incrementó el acceso a servicios públicos, especialmente de salud y educación (en 1996 se funda la escuela, por ejemplo). Tal situación, que refleja el aumento de la presencia estatal, se relaciona asimismo con el avance acelerado de la urbanización, el incremento demográfico y la municipalización. Así, en un escenario de casi completa ruralidad, fue tomando cuerpo un núcleo de poblamiento urbano —el actual pueblo de San Juan— que en 1992 adquiere la categoría de centro poblado menor. Este hecho en cierta medida reordena la territorialidad local, al tiempo que muestra la mayor cercanía de la municipalidad de centro poblado menor frente a sus similares de nivel distrital y provincial.

“Con el concejo del centro poblado menor trabajamos de la mano, cualquier asunto siempre acordamos, nos llevamos bien. Algunas veces las otras comunidades que conforman el centro poblado menor se ponen envidiosos, reclaman por las obras que se realiza en esta comunidad. Las comunidades que conforman el centro poblado son: Toccoarani, Santa Lucía, Sayhua y San Juan. Y la comunidad de San Juan ya también está integrado por sus tres parcialidades, estas están integradas por sus sectores. Con la Municipalidad Distrital de Pomacanchi, la relación con la comunidad no está bien, porque no nos apoya casi en nada. También pasa lo mismo con la municipalidad provincial, peor ahora somos olvidados” (entrevista a M. O., 16/5/2018).

La consolidación del pueblo capital de la comunidad y del centro poblado menor ha significado asimismo el abandono de técnicas tradicionales de construcción de viviendas, con adobe y piedra y techos de paja. Paulatinamente, los materiales de los techos han sido reemplazados por calaminas y tejas. Las nuevas viviendas cuentan además con servicios de agua y desagüe.

“Las casas aquí en esta comunidad estaban hechos solamente de paja. Cuando yo era niña, las viviendas eran pequeñas casuchas, en toda la población. Antes no había casas como ahora, ¡qué ibas a ver una casa así como ahora! Con el tiempo ha ido cambiando poco a poco. Las casitas de paja han ido cambiando por teja... Ahora la mayoría de las casas son de teja, calamina, están estucadas, tienen buenos acabados. Antes no era así. Aparte, la población de la comunidad antes era poquito, no éramos muchos, ahora reciente se ha aumentado. Donde ahora están las casas, antes solo eran corrales en donde crecía eucalipto” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

Este proceso de consolidación urbana, acentuado desde la década de 1990 también estaba asociado a una mejor articulación territorial hacia afuera de la comunidad a través de carreteras y al incremento de la importancia de las ferias locales. Otros indicadores de esta modernización vertiginosa son el crecimiento poblacional y la penetración del mercado, reflejado este entre otras cosas en el número de tiendas existentes en el pueblo dedicadas al expendio de productos urbanos. Ello muestra acelerados cambios en los estilos de consumo cotidiano de la población.

“Ha cambiado bastante, antes no era así. Antes en nuestra comunidad solamente había casas de paja [ichu]. Después poco a poco hemos cambiado a construir con teja. Antes no teníamos carretera aquí a la comunidad, entonces no conocíamos ni yeso. Ahora las casas de la mayoría de los comuneros ya están estucadas con yeso. El cambio ha empezado desde hace cincuenta años atrás. Antes en la comunidad habitaban pocas personas, ahora ya son muchos los que viven aquí. Aparte en la comunidad los pobladores actuales son de nuevas generaciones, o sea, está poblado mayormente por la juventud. En la comunidad ya no hay muchos ancianos de las antiguas generaciones. Solo quedan pocos” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

“Antes este pueblo era pobre, no había nada, no llegaba ni un carro. Antes la vida era difícil en esta comunidad. Antes las comerciantes venían del lado de Tungasuca, eso no más esperábamos. Venían de cada dos semanas y algunas veces de un mes, traían sus mercaderías en burros. Ni bien veíamos a estos comerciantes alcanzábamos a preguntar si habían traído sal, fideos. Porque aquí antes no había tiendas. Ahora ya hay tiendas. Después aquí en la comunidad pusieron tienda. Igual en caballos, burros, trasladaban las mercaderías. Todo se acabó. Ahora nuestra comunidad ya se parece a la ciudad, puedes encontrar de todo” (entrevista a E. V., 21/5/2018).

Tal modificación ha impactado fuertemente el conjunto del estilo de vida de los comuneros, incluyendo otros aspectos, como el acceso a medios de comunicación: en poco tiempo se ha saltado de la radio a la televisión, teléfono e internet.

“Ahora todo el mundo utiliza jabón, champú, comen galletas, toman yogur. Antes no había esas cosas. Ahora los niños de la comunidad utilizan celular. Teníamos que comer chuño, cancha, en vez de pan. No tenía pan, ni carne, lo que teníamos nomás comíamos. Ahora todo el mundo utiliza celulares, utilizan también con internet, con cámara, antes no había eso. En mi tiempo de niña no había esas cosas” (entrevista a J. Q., 16/5/2018).

También a este momento se asocia la densificación de la presencia del Estado, así como el incremento de otras instituciones, las cuales desarrollan distintos programas de desarrollo (especialmente de mejora de la productividad y sociales). Como en muchas otras comunidades, los pobladores de San Juan vieron desde la década de 1990 la llegada de actores externos estatales y privados, los cuales impulsaron diferentes acciones de promoción agropecuaria. Debido a que no han sido pocas las instituciones privadas, así como los planes y programas estatales (incluyendo la dinamización de las municipalidades en su impulso al desarrollo), los comuneros no guardan recuerdos precisos respecto a cada uno de ellos, pero destacan las experiencias que significaron cambios duraderos y fructíferos en relación a su situación presente. Es el caso del apoyo de la municipalidad y de ONG al desarrollo de apicultura, crianza de cuyes, cultivo de pastos y cuidado de ganado mejorado. Como indica claramente una comunera dirigente de la Asociación de Mujeres: «Aquí en la comunidad han estado varias instituciones y ellos fueron los que nos han ayudado a cambiar» (entrevista a B. M., 11/5/2018).

Otro ámbito clave de transformaciones es el de la política y la sociedad local. La experiencia de esta comunidad permite apreciar cómo, sobre todo desde 1990, ocurre una rápida transformación que no arrastra consigo la desintegración comunal. A pesar de que esta posibilidad es

planteada en general para las comunidades campesinas desde circuitos académicos y políticos,⁸⁸ en San Juan se registra un proceso diferente: junto al avance municipal, reflejado en la creación de un centro poblado menor visto como futura sede de distrito, la institución comunal fue ganando mayor presencia e importancia. Como indica un comunero: «Todo depende de la comunidad. La comunidad tiene que estar de acuerdo en todo para acceder a algún terreno. Con la [municipalidad] provincial casi no hay relación» (entrevista a G. S., 18/5/2018).

El protagonismo de la comunidad se refleja bien en el papel de las autoridades, especialmente del presidente comunal.

“Ya casi no hay nadie con poder aquí en la comunidad. Los que tenían poder ya han desaparecido. El presidente de la comunidad nomás es a quien se le hace caso ahora. Le obedecemos porque toda la población le hemos elegido. Sea como sea, puede ser una persona traposa, pero si es presidente de la comunidad le tenemos que hacer caso a él” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

Entre los cambios asociados a la primacía de la comunidad, podemos mencionar el incremento de la competencia por el acceso a cargos comunales, así como las nuevas maneras de definir derechos y deberes vinculados a distintas categorías de comuneros; esto último, en tanto existen en San Juan comuneros considerados «empadronados» y quienes no alcanzan dicho estatus, vistos más bien como «personas naturales».

Comunero se considera todos los que son empadronados y los que no son se considera como persona natural. Estas personas claro le dan acceso y tienen beneficios, pero no es como comunero (entrevista a G. S., 18/5/2018).

Otro criterio de distinción y disputa en torno a la condición de comunero ocurre entre aquellos denominados «calificados» y quienes, por incumplimiento de deberes o razones de origen, son llamados despectivamente *q'ellos* o amarillos:

“Aquí en la comunidad se les considera como comunero a aquellas personas que asisten a las faenas y a la asamblea, ellos son comuneros. Pero quien no participa a la asamblea y a las faenas o está en contra de la comunidad, ellos no son considerados como comuneros, a ellos le llamamos amarillos [q'ellos]. Hay algunos aquí. Estas personas le ocasionan problemas a la comunidad, de la nada se benefician de la comunidad. Por esas razones, las autoridades no permiten que sean parte de los comuneros calificados. Ellos no tienen ni voz ni voto sobre la comunidad. Estas personas mayormente son los que han regresado de la ciudad y otros son los que han venido de otras comunidades. Son estas personas los que hacen que haya conflictos en la comunidad” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

En cuanto a la condición de comuneros, se aprecia entonces una situación de tensión, que saca a flote nuevos criterios de diferenciación, así como de pertenencia a la comunidad. El acceso

88 Las comunidades pasaron a ser consideradas secundarias en tanto actores de desarrollo local, llegando inclusive a plantearse que podrían terminar siendo absorbidas por las municipalidades. En un texto de balance de inicios de siglo, Urrutia (2002) enfatiza la municipalización y la crisis de comunidades y gremios rurales.

pleno a la condición de comunero, en el marco de la aceleración de otros cambios, se hizo objeto de una fuerte demanda por parte de distintos tipos de personas. Entre estas figuran los migrantes residentes fuera de la comunidad y también los «forasteros» afincados en la comunidad por razones laborales o incluso de parentesco político (por matrimonio). De allí los casos frecuentes de «yernos» y «nueras» que reclaman ser reconocidos como comuneros «calificados», lo cual ha significado para las autoridades comunales plantear que es legítimo considerar distintos tipos de ser comunero, teniendo en cuenta criterios como origen familiar, residencia y cumplimiento de obligaciones, entre otros.

El protagonismo comunal se asocia también a la modificación de las características de dirigentes y autoridades. El ideal tradicional de elegir autoridades que podrían gobernar a la comunidad gracias a su experiencia y sabiduría vital —es decir, personas mayores—, ha pasado a ser reemplazado por la preferencia de jóvenes educados.

“Normalmente eligen a una persona con buenos conocimientos, que tenga sentimientos hacia la comunidad, que pueda caminar y gestionar las necesidades de la comunidad y lo principal es que la gente le tiene que obedecer. Esas cualidades tienen que tener los candidatos para que sea autoridad en la comunidad. Antes también se fijaban esas cualidades. Por eso a mí tío le eligieron para que sea autoridad durante cinco años, aparte antes tenía que saber leer y escribir. Ahora la mayoría sabe leer y escribir, el que menos tiene ese conocimiento. Otra cualidad que se fijan ahora es que esta persona que va [a] ser autoridad tiene que tener secundaria completa. Ahora no importa qué apellido tenga o qué posición económica. Eso [no] nos fijamos aquí. Solo que tenga voluntad de gobernar y que sea miembro de la comunidad. Porque si no cumple le sacamos y le cambiamos por otro. Ahora las autoridades mayormente son jóvenes, casi siempre con secundaria completa. Entonces estos jóvenes hablan, opinan en cualquier reunión que hay, no se dejan faltar el respeto. Ya no son como antes, tímidos, con miedo. Antes algunas autoridades solo escuchaban, no opinaban porque no sabían hablar ni castellano, por eso los mistis se abusaban” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

Entre otras cosas, esto expresa el anhelo de una mejor vinculación hacia «afuera» de la comunidad, de allí la importancia de la experiencia educativa, pues se piensa que quienes tienen mayor educación pueden establecer relaciones de igualdad hacia el exterior. Asimismo, como insisten los entrevistados, ocurre que la competencia por los cargos de autoridad comunal se hace cada vez más reñida, lo cual tiene que ver no solo con el prestigio que tales cargos incluyen, sino también con el hecho de que la política comunal se ha convertido en un primer escalón en el camino de realizar una carrera política a nivel de centros poblados o distritos. Junto a ello, se nota el protagonismo reciente de las mujeres, sobre todo jóvenes y con acceso a educación; asimismo y en cierta medida, el de las mujeres adultas jefas de hogar. Esto es visible en la disminución del predominio absoluto de los varones en las asambleas comunales, así como en la presencia de mujeres en cargos de la junta directiva. Como en otras comunidades, también en San Juan se aprecia que cada vez más mujeres acceden a cargos comunales, a la par del incremento de su participación en asambleas y otras actividades.

“Ahora las mujeres ya son parte de la autoridad comunal, de algunos comités. Por ejemplo, mi hija ha sido secretaria de la comunidad, pero cuando la mujer tiene algún cargo dentro de la comunidad, se atrasa con sus quehaceres. Eso es lo malo, no le alcanza el tiempo. Cuando

eres miembro de la junta directiva de la comunidad, tienes que asistir sin faltar. Así sirve a la comunidad. Por eso mi hija se ha sacrificado mucho, ya no podía atender a sus hijos, ni a su esposo. Ahora las mujeres ya participamos en diferentes actividades, también tenemos una regidora de aquí, de la comunidad. Antes mayormente las que participaban eran las profesionales. Ahora todo eso está cambiando. Aparte también de acá de la comunidad ya hay varios profesionales que han estudiado en la universidad, en institutos superiores, son policías, profesores, ingenieros. Increíblemente son sus hijos de personas con bajos recursos económicos” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

En relación a los aspectos culturales, cabe destacar dos cambios importantes. El primero es la difusión de las iglesias evangélicas, lo que se remite a la década de 1970, para consolidarse posteriormente. Como resultado de ello, actualmente la comunidad de San Juan alberga tres grupos confesionales: los católicos, los miembros de la Iglesia Evangélica Peruana y los de la Iglesia Pentecostal. Los dos últimos credos evangélicos, en conjunto, se han multiplicado hasta abarcar aproximadamente a la mitad de la población de la comunidad. Como en muchas otras comunidades de los Andes, la difusión del evangelismo se ha visto asociada al abandono de costumbres y roles tradicionales, tales como la realización de festividades asociadas al uso ancestral de las tierras comunales.

“Dice en el tiempo de los incas esta comunidad era de un cacique, por eso hasta ahora hay terrenos de cacicazgo. Por eso esos terrenos de cacicazgo se lo querían adueñar los mistis. Ahora esos terrenos son de la comunidad. En 1986 hemos recuperado nuestros terrenos y los mistis han desaparecido. Nuestras costumbres siguen, pero ya no es todo, algunos han desaparecido, porque solamente algunas personas son los que siguen realizando fiesta de los santos. Por ese motivo casi todas las fiestas costumbristas están desapareciendo. Esto está pasando porque la mayoría de los comuneros se han cambiado de religión católica a evangélica, ahora son pocos los católicos” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

“Antes aquí en la comunidad festejaban varias fiestas de santos, de vírgenes, de mamachas y taytachas. Mi papá ha sido mayordomo de varios santos. Nosotros con mi esposo también hemos sido mayordomos de varios santos. Después hemos conocido la palabra de nuestro señor, o sea nos hemos convertido en evangélicos. Ahora ya no hacemos cargos. Cuando hacíamos cargo o estábamos de mayordomo andamos emborrachándonos, consiguiendo peccados. Hay veces terminábamos peleándonos con mi esposo. Yo soy evangélica ya casi más de treinta años” (entrevista a R. S., 19/5/2018).

Un segundo cambio cultural influyente tiene que ver con la creciente identificación y orgullo en relación a la comunidad y, en general, al origen campesino y quechua. La gente de San Juan pasó paulatinamente a reivindicar cada vez más la identidad originaria o indígena de su comunidad, lo cual se expresa en una fuerte revaloración del idioma quechua.

“Ahora la gente se siente más orgulloso cuando le dicen campesino o cholo. Así, saben decir: soy cholo, campesino, con orgullo. Ya no es como antes, ya no es discriminado. Antes eran discriminados por los hacendados, por los que sabían leer, ahora ya no pasas eso. Ahora somos iguales, ser quechuahablante ya no es discriminado. Ahora en los colegios de las ciudades ya enseñan quechua, para que no sufran hablando quechua, ahora les enseñan. Porque solo pocos hablamos quechua. Ya también los que se fueron de aquí de la

comunidad ya no enseñan a sus hijos a hablar quechua. Eso no está bien, ellos deberían de enseñar más que los otros, deberían de sentirse orgulloso de lo que saben hablar quechua” (entrevista a B. M., 11/5/2018).

Transcurrida la década de 1990, la sumatoria de transformaciones ocurridas en la comunidad tuvo como corolario la construcción de la carretera hacia Pomacanchi, culminada en el 2002. El impacto de esta flamante vía cierra los cambios que antecedieron a la situación actual, abriendo paso a un nuevo momento de transformaciones que llega hasta el presente. Desde entonces se acentúan tendencias como la modificación de la agricultura tradicional, el incremento de la movilidad espacial, el desarrollo de nuevas actividades productivas y la consolidación de una identidad agropecuaria comunal que es planteada como base de las mejoras obtenidas recientemente.

La transformación reciente de la comunidad

Lo ocurrido en San Juan desde la construcción de la carretera puede verse como la intensificación de tendencias que comenzaron a hacerse visibles desde la década de 1990. La carretera fue un parteaguas en una historia más amplia de lucha de los campesinos por eliminar el dominio de los *mistis*, así como por obtener acceso efectivo a servicios de salud y otros, incluyendo mayor presencia estatal y el avance del mercado. Como relata un comunero condensando cinco décadas previas de historia comunal, en gran medida la población de San Juan pugna por alcanzar dichos cambios, enfrentando muchas veces el interés opuesto de los poderosos locales.

“Allá por donde está la parcialidad de Tarca había hacendados. A ellos les ha asesinado los compañeros, terroristas. Los compañeros han llegado a esta comunidad en el año 1987. Ese mismo año también estaban construyendo la posta de salud. Yo estaba de miembro de la junta directiva. Esa vez no teníamos todavía carretera hacia la comunidad, por eso para la construcción de la posta hemos trasladado los materiales en caballos y algunos comuneros que no tenían caballos han traído cargando en sus espaldas. Hacer construir nuestra posta de salud ha sido todo un sacrificio. Esas fechas era necesaria la construcción de la carretera, pero creo que no se hizo porque los mistis no querían o no tomaban interés, todo dependía pues de ellos. Ellos tenían poder, no era como ahora. El mismo Estado no se preocupaba de nosotros, en esas fechas pues todos los mistis representaban al Estado. Por eso no prestaban atención a los campesinos” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

Las percepciones sobre el cambio ocurrido desde entonces enfatizan aspectos tales como la democratización del poder local debido al reemplazo de los antiguos *llaqtataytas* (padres del pueblo), el protagonismo comunal, la disminución de la pobreza, la mejora de las condiciones de vida y el acceso a oportunidades ligadas a una mejor la educación, entre otros factores.

“La comunidad ha cambiado más a partir de la construcción de la carretera hacia la comunidad, también con la creación del colegio. Antes no había mucho alumnado, apenas eran cinco a seis, ahora ya son muchos. Con la construcción de la carretera, también se ha construido el colegio... Ha habido más facilidad para educar a nuestros hijos. Antes los mistis nomás tenían poder, por eso no dejaban que los campesinos eduquen a sus hijos, más bien lo llevaban para que trabajen sus terrenos. A nuestros hijos lo tenían de peón... en tareas domésticas o para que trabajen en la chacra. Antes solo los hijos de los mistis no más estudiaban, no querían que los campesinos aprendamos a leer y escribir. Antes pues ellos tenían poder. A los campesinos

les hacían trabajar con rigor... Allá abajo hay un terreno que se llama iglesiayuq. Para que trabajen en ese terreno explotaban a los comuneros. Ahora ese terreno ya le corresponde a la comunidad... Ha cambiado casi todo ya. Como ahora ya casi todos tienen educación, entonces ya nos hacemos respetar. Vale saber leer y escribir. Por eso antes, como no sabían leer y escribir, aquí explotaban a los campesinos” (entrevista a V. M., 12/5/2018).

Cambian las autoridades, más jóvenes, ahora. Ya no hay los llaqtatayta como antes. Por ejemplo, los señores Luna lo tenían el sartén por el mango al pueblo aquí, ellos eran patronos. Entonces Sendero ha venido y los ha arrinconado, le ha devuelto el poder al pueblo. Si no era Sendero, también y Velasco, seguiría la pobreza también, seguirían los hacendados. Ya no hay extrema pobreza, todo el mundo trabaja, hacen su negocio, sus ovejas, sus cuyes, así. Nadie está vagando, las autoridades ponen orden (entrevista a R. T., 21/5/2018).

“Desde que se dio los cambios en esta comunidad no ha pasado mucho tiempo, todavía creo es algo doce a trece años, así nomás. Antes no había nada, no había ni plaza, no había ni feria. Éramos pobres. Por eso mis hijos mayores no conocían ni fruta, solo comíamos lo que producíamos. Ahora estas mis dos hijitas comen bien, comen huevo, frutas, comen de todo” (entrevista a M. O., 16/5/2018).

Todos estos cambios recientes son percibidos como un auténtico despertar en relación a una larga historia anterior de postración y abusos sobre los campesinos. El relato de una comunera enfatiza en ese sentido la importancia de lo ocurrido:

“La electrificación, la electrificación más que todo nos ha hecho despertar a la gente de este pueblo. Desde que [ha] habido electricidad, nuestros hijos han empezado a estudiar bien. Nosotros mismos empezando a mirar televisión hemos cambiado, hemos aprendido a hablar castellano. Ahora casi todos los comuneros ya sabemos hablar castellano, nuestros hijos también saben hablar los dos idiomas, castellano y quechua” (entrevista a M. O., 16/5/2018).

Entre los cambios ocurridos cabe destacar los siguientes:

a) La paulatina transformación de la agricultura de subsistencia tradicional de autoconsumo hacia un nuevo patrón productivo orientado fundamentalmente al mercado. Si bien los campesinos continúan produciendo bienes de subsistencia, que aseguran su alimentación y reproducción familiar, es cada vez mayor la actividad agropecuaria destinada a la comercialización. Para ello resulta clave el acceso a las ferias que se desarrollan no solo en la comunidad sino en lugares cercanos, así como la creciente presencia de vendedores de San Juan en mercados urbanos. Entre los productos tradicionales que han sido puestos en valor y que actualmente representan todo un emblema en la comunidad, destaca el maíz, considerado de gran calidad por las condiciones climáticas y de altura asociadas al territorio de la hoyada del Apurímac; asimismo, se producen nuevos cultivos, como hortalizas, y pasto para la crianza de cuyes y el engorde del ganado.

b) En los últimos años, han tomado mucha importancia nuevas actividades pecuarias. La disminución de la importancia de la crianza de ovejas y alpacas se asocia al cambio del patrón de residencia, así como a la delimitación de terrenos de usufructo familiar a través de la cons-

trucción de cercos. Especialmente importante, por cuanto asegura un ingreso económico regular para las familias, es la crianza de cuyes para proveer el *boom* de su consumo en ciudades como Cusco y Arequipa, asimismo la crianza y engorde de ganado vacuno de raza para su comercialización en los mercados. En términos de la gestión de las tierras comunales, esto ha significado destinar cada vez mayores zonas para la producción de pastos mejorados para la alimentación de los animales en desmedro de cultivos tradicionales, pero manteniendo una lógica de manejo de barbecho sectorial tradicional (*laymes*).

c) La mejora de la articulación vial y territorial, merced a la carretera y otros caminos locales. Esto ha ido de la mano con la mayor importancia de las ferias, especialmente la propia feria semanal de la comunidad, en la cual los habitantes de San Juan expenden sus productos y acceden a otros de origen externo (rural y urbano). Adicionalmente, continúa la participación frecuente en ferias de localidades cercanas en diferentes días de la semana. Junto a ello, ha ganado mucho interés la feria agropecuaria anual que los comuneros de San Juan realizan cada 16 de junio, como homenaje al aniversario de reconocimiento de la comunidad y al Día del Campesino (24 de junio). Esta feria comenzó a organizarse desde el 2005 y se ha convertido en una actividad que los pobladores esperan con mucho interés y orgullo por su importancia y prestigio en la zona. El interés de consolidar a San Juan como un nodo comercial a través de las ferias incluso se ha reflejado en la gestión del crecimiento del centro poblado urbano. A ello responde la división del pueblo en cuatro barrios distintos entre sí a partir del 2014. Asimismo, el dinamismo comercial vinculado a la realización de las ferias ha significado el incremento de vinculaciones con instituciones, como diversas ONG y el municipio distrital.

d) El aumento de vínculos con nuevos actores externos implica en el caso de San Juan la disminución en estos años del tradicional aislamiento derivado de su ubicación territorial. A pesar de que los comuneros mantienen un alto sentido de autonomía, no se han encerrado en su propia localidad, sino que han optado por gestionar colectivamente una mayor vinculación con el exterior y orientarla hacia su propio beneficio. Es el caso de las relaciones con distintas dependencias estatales con la finalidad de impulsar actividades productivas que mejoren y aseguren la permanencia del perfil agropecuario de la comunidad; asimismo, existen vínculos con diversas ONG que han tenido presencia durante estos años en la comunidad impulsando proyectos de desarrollo agropecuario basados en nuevas tecnologías, así como la formación de asociaciones de productores que son ayudadas para incursionar en el mercado. Entre estas, destacan: la asociación de crianza de ganado mejorado, con 33 miembros; la de criadores de cuyes, con 30 miembros; y la de productores de miel de abeja, también con alrededor de 30 miembros.

e) Otro proceso que implica directamente a hogares y familias tiene que ver con la intensidad de la migración, especialmente la migración laboral masculina, que a diferencia de lo que ocurría en el pasado ya no está constreñida por la ausencia de vías de comunicación ni por el calendario agrícola. En muchos hogares, los varones salen a trabajar fuera de la comunidad por largos períodos de tiempo. Esto implica una modificación sustancial del rol cotidiano de las mujeres, las cuales no solo se quedan en la comunidad, sino que ven cómo se diversifican sus responsabilidades, pues deben cuidar de los hijos, asegurar la producción agrícola, administrar las nuevas actividades productivas y participar más frecuentemente en los asuntos que les atañen como parte del gobierno comunal.

f) En cuanto al desarrollo reciente de políticas públicas, cabe destacar, junto a la mejora de los servicios de salud y educación, el impacto de programas sociales implementados por el Estado en las dos últimas décadas. Especialmente importantes son los proyectos de transferencia condicionada de recursos, como el programa estatal Juntos. Los comuneros asocian a la implementación de estos programas no solo una mayor monetización, sino también el asegurar mayor nivel de cobertura educativa, así como la disminución de problemas sociales como el alcoholismo.

Experiencia de otro desarrollo posible en San Juan

La experiencia de la comunidad de San Juan permite apreciar la reciente dinamización de una comunidad sumamente tradicional que aún mantiene una forma de vida basada en actividades agropecuarias. Durante las décadas posteriores a la Reforma Agraria, pero especialmente desde la de 1990, en San Juan se desarrolló un conjunto de condiciones para el impulso de una fuerte modernización agropecuaria que incluye la mantención de su vocación agropecuaria, así como el rechazo explícito a cualquier forma de presencia de la minería. Un elemento fundamental para ello ha sido la mayor vinculación al mercado, que ha conducido a la comunidad a transformar su perfil agropecuario tradicional de subsistencia hacia una variedad productiva orientada a la comercialización en el mercado. Como parte de ello, se ha consolidado en las últimas décadas el desarrollo de ferias, incluyendo la feria semanal de la propia comunidad y una importante feria agropecuaria anual.

Otro proceso clave que ha definido la trayectoria reciente de la comunidad hacia un claro perfil agropecuario ha sido la mayor integración territorial a través de la mejora de las vías de comunicación. Esto se conecta con la expansión de la comunicación mediante el uso generalizado de celulares y el mayor acceso a otras fuentes de comunicación e información (medios masivos vía internet, televisión y radio, junto a la mejora de servicios educativos). Tales cambios, así como un fuerte sentimiento de autonomía comunal heredado a partir del recuerdo de las luchas por la Reforma Agraria y el impacto de la violencia política, se concatenaron desde los años 1990 con la mayor presencia del Estado y ONG a través de la provisión de servicios y el impulso a diversos programas de desarrollo social y productivo.

A todo esto, se suma la avanzada del Estado y otros actores, es decir, la densificación de la presencia estatal y el desarrollo de mayores vínculos con otras instituciones y actores externos. Asimismo, junto a la tendencia a la urbanización, se aprecia un proceso de nueva migración laboral. El desarrollo de un núcleo urbano de la comunidad, reconocido desde la década de 1990 como centro poblado menor, ha generado una variación importante en la vida local, que se sumó a la mejora de los servicios públicos de educación y salud, así como a la labor de ONG y a los programas estatales de desarrollo. Tales articulaciones difundieron, entre otras cosas, el uso de nuevas tecnologías agrícolas entre las familias de la comunidad (fitotoldos y cultivo de pastos) y desarrollaron otras actividades productivas asociativas (crianza de cuyes, producción de miel de abeja y crianza de ganado mejorado, entre otras).

Así, la comunidad muestra una fuerte dinamización socioeconómica, reflejada en cambios cotidianos importantes, como el reemplazo de las casas con techos de paja tradicionales por las de material noble y el tránsito del uso de caballos al de motocicletas, así como el abandono del uso de bosta de animales como combustible para cocinar por el gas subsidiado por el Estado.

Sin embargo, el flamante modelo de desarrollo agropecuario modernizado de la comunidad no muestra un escenario idílico. Los vaivenes de la relación con el mercado, las dificultades vinculadas a factores de difícil manejo, como la variación climática (heladas y granizadas), así como nuevos conflictos en torno a la gestión y uso del territorio, van de la mano con el dinamismo reciente. Justamente, en la vida cotidiana local se aprecia asimismo una fuerte diferenciación social, a pesar de que en general, como relatan los propios comuneros, se nota la disminución reciente de la pobreza y el mayor acceso a dinero, que facilita nuevos estilos de consumo.

Para algunos grupos específicos, tales como los jóvenes y las mujeres, todo esto implica nuevas experiencias y posibilidades. De hecho, como en muchas otras comunidades, se puede notar un claro corte de género y edad que acompaña los cambios recientes: las mujeres avanzan en participación local y protagonismo socioeconómico, al tiempo que un nuevo tipo de jóvenes —con altos niveles educativos— toman las riendas de la autoridad comunal.

Aspectos como el acceso a educación dentro y fuera de la comunidad han transformado las expectativas de los jóvenes. Por su parte, las mujeres, debido a la mayor migración de muchos varones adultos, han visto diversificadas sus actividades, que incluyen múltiples tareas domésticas, productivas y comerciales. Esto implica una recarga de actividades, así como una fuerte feminización de la reciente trayectoria agropecuaria de la comunidad.

En relación a lo productivo, una novedad reciente de gran impacto es el impulso, por parte de organismos del gobierno local —es decir, los municipios—, instituciones de cooperación y programas estatales, a la formación de asociaciones para la producción agropecuaria. Se han expandido así actividades como la crianza de cuyes y la recolección de miel de abeja para la venta en mercados urbanos, junto a una nueva dinámica institucional. Sin embargo, tales asociaciones y otras formas organizativas recientes no han cuestionado la ascendencia comunal, sino que, por el contrario, pasan a formar parte de la estructura de autoridad y la comunalidad vigentes en San Juan.

Nuevas actividades, como la crianza de ganado engordado para su comercialización en ferias, han ido de la mano con la consolidación de otras más bien tradicionales. Es el caso de la mejora de la producción tradicional de maíz para la venta en el mercado y el autoconsumo familiar. Así, San Juan se ha posicionado como poseedora del mejor maíz de la zona debido a su especial ubicación geográfica beneficiada por las condiciones propias del valle.

Todos estos cambios recientes se relacionan además con un fuerte protagonismo de la comunidad campesina reconocida, como forma de autoridad colectiva mucho más respetada y legitimada que la autoridad local del Estado (por ejemplo, el municipio de centro poblado menor). A pesar de la mayor importancia de los municipios —desde el nivel de centro poblado hasta el distrital y provincial—, es la comunidad la institución que mantiene mayor poder e influencia sobre el territorio mediante un complejo sistema institucional que gira en torno a la autoridad de la junta directiva central. Esta situación se ha reflejado en una mayor competencia reciente por el acceso a cargos comunales, así como en el protagonismo de nuevos sectores emergentes de comuneros, sobre todo jóvenes, muchos de ellos retornantes.

Finalmente, cabe anotar que en San Juan esta revaloración y vigencia de la comunalidad, expresada entre otros aspectos en la legitimidad y ascendencia de las autoridades comunales,

se presenta asociada a dos componentes de tipo cultural y discursivo. El primero es una férrea defensa de la vocación agropecuaria de la comunidad y el rechazo frontal a toda posibilidad de minería en el territorio, porque se considera que pondría en riesgo la trayectoria agropecuaria de desarrollo local adoptada en estos años. El segundo aspecto 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). Esta reivindicación se vincula con una fuerte noción de autonomía, en tanto comunidad plenamente libre de los rezagos del poder hacendario del pasado, que en estos años afirma una defensa de lo agropecuario.

5. El eje de desarrollo territorial minero-turístico de Ccarhuayo y Ocongate (Cusco)

A fin de culminar esta segunda parte de la investigación, cabe ampliar nuestro enfoque de los procesos de cambio que vienen ocurriendo en los escenarios rurales, específicamente en las comunidades campesino-indígenas, presentando de forma más narrativa una experiencia correspondiente a un ámbito extracomunal, en dos distritos de altura del ámbito indirectamente vinculado al Corredor Minero del Sur Andino. Tomamos como punto de partida el hecho de que las comunidades no existen de manera aislada, encerradas en sus propios ámbitos, sino que forman parte activa de escenarios sociales y territoriales más amplios. En tal sentido, corresponde tomar en cuenta los resultados de los estudios de caso que acabamos de presentar en relación a procesos de transformación extracomunales. Como parte de la aproximación etnográfica en la que se basa este estudio, además de las tres comunidades ya mencionadas, nos aproximamos también a un escenario más amplio: el eje minero-turístico que se halla en pleno proceso de conformación en los distritos de Ccarhuayo y Ocongate (provincia de Quispicanchi, Cusco). Los resultados de dicha observación nos permiten poner en diálogo los hallazgos en las comunidades con algunos debates y aportes recientes de investigación académica en torno a las transformaciones comunales.

Cualquier persona que viaje hoy desde Cusco hasta el distrito de Ocongate se sorprenderá por la facilidad de dicho traslado, así como por el dinamismo reflejado en aspectos como la intensidad del tránsito vehicular, la predominancia de un paisaje poco tradicional —reflejado, por ejemplo, en los estilos de construcción de viviendas con materiales «urbanos»— y la agitación comercial característica de poblados como Ocongate, Kcauri o Tinki. Esto es más visible si se llega hasta Ocongate un domingo, día en el cual se realizan las ferias de estas localidades, a las cuales los campesinos de las comunidades rurales siguen asistiendo para vender sus productos o abastecerse de otros.

Tomando la carretera de Cusco a Sicuani, al cabo de una hora se llega hasta Urcos, la capital de la provincia de Quispicanchi. Desde allí, siguiendo el desvío de la carretera Interoceánica, se inicia el ascenso que, luego de aproximadamente otra hora de viaje, permite llegar al distrito de Ocongate.

Hasta hace poco tiempo, la forma predominante de viajar desde Ocongate hasta el pueblo de Ccarhuayo, capital del distrito del mismo nombre, era a pie o a lomo de bestia, lo cual era facilitado por la cercanía geográfica entre ambas ciudades, distantes apenas 10 km. Partiendo de Ocongate, esa distancia se cubría mediante un camino de herradura que desciende hacia una zona de valle quechua; pues mientras Ocongate se sitúa a más de 3500 msnm, Ccarhuayo está ubicado a poco más de 3000 msnm. A pesar de su cercanía, de acuerdo a diversos testimo-

nios que hemos podido recoger,⁸⁹ hasta la construcción de la actual carretera afirmada que une ambos distritos y los conecta con la carretera Interoceánica, eran muy esporádicos los vínculos entre las poblaciones de ambos pueblos. Por esa razón, como nos relató un funcionario municipal a quien preguntamos por las razones de la demora del asfaltado de la vía, ni siquiera parecía necesario contar con una carretera. Sin embargo, fue el interés de los pobladores de Ccarhuayo por conectarse a la carretera Interoceánica el factor que comenzó a generar mayor vinculación territorial, aportando a cambiar el panorama predominante de falta de vinculación real a pesar de la cercanía.

En la actualidad, la situación que observan los viajeros que llegan hasta la zona es completamente distinta. Entre Ocongate y Ccarhuayo, durante los últimos cinco años se han establecido varias formas de transporte que responden al incremento acelerado de vínculos socioeconómicos entre ambas localidades. Una de ellas corresponde al uso de motocicletas lineales, que cubren la ruta de ida y vuelta mediante un servicio ofrecido por varias empresas de este tipo de transporte de reciente difusión en la zona. También se puede optar por abordar vehículos *station wagon* y otros automóviles, que ofrecen un servicio habitual. Además de ello, funciona, aunque en menor medida, el transporte brindado por pequeñas camionetas rurales, conocidas como combis, así como por los llamados mototaxis.

El motivo de este intenso vínculo reciente entre Ocongate y Ccarhuayo se encuentra en gran medida en el incremento de actividades comerciales. Pero no se trata de cualquier tipo de comercio, considerando la vocación agropecuaria de la zona, sino específicamente de la compra y venta de oro. Ocongate alberga actualmente más de quince casas comerciales dedicadas a la compra-venta de oro, las cuales se hallan ubicadas —no por casualidad— en las calles adyacentes al paradero de transporte hacia Ccarhuayo. En este pueblo no existen negocios de tal tipo, lo cual puede explicarse por la mayor importancia comercial de Ocongate, que alberga cada domingo la feria más importante de la zona. Pero ello también indica que los productores de oro apenas transitan por Ccarhuayo, dirigiéndose más bien hasta Ocongate con la finalidad de vender su producto o abastecerse de insumos.

Según lo que hemos podido comprobar a través de conversaciones con diversas personas de la zona, la producción de oro es una actividad bastante reciente, en torno a la cual puede explicarse el intenso movimiento de transporte que vincula actualmente a Ccarhuayo y Ocongate. El día de la semana en el cual es mayor la actividad de las casas comerciales dedicadas al acopio de oro, así como la de los pequeños productores provenientes del ámbito rural de Ccarhuayo, es cada domingo de feria. El relato del dueño de una de las casas comerciales de Ocongate es ilustrativo. En su opinión, es tanta esta actividad los domingos que los productores que no llegan a vender el mineral en ciudades más alejadas, pueden movilizarse sin llamar mucho la atención, haciendo sus transacciones con mayor seguridad debido a la agitación de gente y vehículos en las calles. En su opinión, solo una parte del oro producido en Ccarhuayo u otros lugares cercanos logra ser acopiado por los compradores de Ocongate. Se trataría básicamente del producto generado por trabajadores

89 Durante cerca de un mes, entre abril y mayo de 2018, nuestra observación del territorio de Ccarhuayo y de Ocongate incluyó la realización de entrevistas a diversos actores, incluyendo pobladores, autoridades locales y otros. Asimismo, pudimos realizar visitas a varias localidades de la zona, entre ellas a las comunidades rurales dedicadas básicamente a actividades agropecuarias, pero también relacionadas al negocio del turismo vivencial y a la minería artesanal e informal.

dedicados a la minería artesanal e informal, es decir, de mineros que aprovechan el día de feria para vender el oro acopiado durante su trabajo semanal o quincenal con la finalidad de comprar insumos o bien productos de primera necesidad. Solo eventualmente —según nos relató dicho comerciante—, las casas acopiadoras reciben la mercadería de empresas, pues la mayoría de estas prefiere comercializar el oro en mercados más convenientes, yendo por ello hasta ciudades como Cusco, Arequipa, Ica o Lima, inclusive.

La actividad de compra-venta de oro, que se concentra en algunas calles de Ocongate merced a la instalación reciente de las casas comerciales dedicadas a dicho negocio, se relaciona además a otro rubro comercial: la creciente oferta de distintos tipos de insumos para la minería. En efecto, varias tiendas del pueblo se dedican justamente a este nuevo negocio, que también va ganando terreno en Ocongate, consistente en la comercialización de todo lo necesario para la minería artesanal, informal e ilegal, de manera que los agitados días de feria dominical involucran en la actualidad una serie de vínculos comerciales y territoriales que han transformado las relaciones del pasado entre los pueblos vecinos de Ccarhuayo y Ocongate.

El rostro oculto de la minería en Ccarhuayo

La minería de oro que en los últimos años ha dinamizado los vínculos entre Ocongate y Ccarhuayo tiene el nombre de un lugar concreto que cualquier visitante más o menos atento puede descubrir con facilidad, pues se trata de un destino ofrecido por los transportistas: La Cumbre. La Cumbre es un centro poblado que se ha formado alrededor de la expansión de la minería de oro en la zona alta del distrito de Ccarhuayo y es el destino de transporte ofrecido, sobre todo los domingos, por parte de motociclistas, autos y hasta una empresa de combis que conecta directamente a esta localidad con la feria de Ocongate. El resto de días, para llegar hasta La Cumbre, se debe tener mayor previsión, pues los transportistas no siempre ofrecen el servicio correspondiente. Es necesario, más bien, viajar hasta Ccarhuayo y allí tomar contacto con algún transportista dispuesto a ofrecer sus servicios. Fue lo que hicimos al conocer a Juan, quien además de dedicarse al transporte, es comunero y propietario de una de las tiendas de abarrotes del pueblo de Ccarhuayo. Junto a su hijo, nos ofreció la posibilidad de hacer un recorrido de ida y vuelta en su camioneta, pero con la condición expresa de no llevar cámara fotográfica debido a que podría generarnos problemas.

El día escogido para nuestro viaje, según sus recomendaciones, llevamos ropa de abrigo, la cual resultó muy útil, pues luego de más de tres horas de viaje desde Ccarhuayo estuvimos en las tierras altas de la comunidad de Parccocalla dedicadas a la minería, por sobre 4500 msnm. La Cumbre, como núcleo urbano, es en realidad un espacio amplio dedicado a la explotación de oro a través de pequeños campamentos salpicados o dispersos en una extensa ladera de montaña. Según nos habían relatado, la neblina resulta frecuente en el lugar, donde las instalaciones de los mineros se encuentran diseminadas a modo de precarios asentamientos, en los cuales se efectúa la extracción de oro y donde, además, residen los trabajadores. Nuestra visita nos permitió apreciar la magnitud de la expansión del laboreo minero en un espacio extenso de alta montaña correspondiente a una zona que, según nos relataron, es uno de los últimos ramales de la cordillera del Ausangate. Una extensa lomada es el foco de la actividad, en la cual no solo participa gente de la comunidad de Parccocalla, sino también de la vecina comunidad de Callhua. Las instalaciones mineras incluyen construcciones con techos de calamina, que indican una presencia relativamente estable, a pesar

de su carácter informal. Sin embargo, según el relato de nuestros acompañantes —Juan y su hijo, que anteriormente trabajó como minero—, la mayoría de los trabajadores ya no son comuneros de la zona, sino gente llegada por la oportunidad de empleo. Ante nuestra pregunta por la cantidad de personas en La Cumbre, la respuesta fue que fluctúa entre 3000 y 4000 en total. Quizá es una cifra demasiado alta, pero cualquier respuesta posible debe considerar el hecho de que en la zona se usa maquinaria para el procesamiento del material, por lo cual mucha de la actividad en la actualidad ya no corresponde a simple minería familiar o artesanal.⁹⁰

Según el relato de algunas personas residentes en Ccarhuayo, así como de un comunero de Parccoccalla que ejerce actualmente un cargo importante en la directiva comunal, la historia de la minería no es reciente en el lugar. El antecedente más recordado es la actividad de la mina conocida como Qori Auquilla, a la cual desde hace pocos años se sumó La Cumbre. Dicha historia comenzó cuando se hicieron presentes en comunidades como Parccoccalla algunas empresas que lograron obtener permisos de los comuneros para realizar las primeras excavaciones, especialmente la minera Qori Auquilla y también la llamada Kinacox. Posteriormente, en medio de conflictos entre los empresarios derivados de problemas con las concesiones, así como por la desconfianza que supusieron las primeras negociaciones con las comunidades de Parccoccalla y Callhua, terminó de asentarse principalmente la minera Kinacox, con presencia activa en la zona desde hace aproximadamente una década. En los últimos años, más o menos, entre 2014 y 2015, los conflictos entre las empresas derivaron en una mayor intervención de la comunidad de Parccoccalla, la cual hizo sentir su condición de propietaria de las tierras (aunque hasta la fecha subsiste un problema limítrofe con Callhua). Ello coincidió con algunos operativos de la fuerza pública, que en más de una ocasión incluyeron la destrucción de las instalaciones mineras por su condición de ilegalidad.

De ese modo, el panorama que actualmente podemos ver corresponde a un nuevo momento de la minería informal de oro, momento en el que la actividad ha pasado a tener un carácter distinto a la etapa anterior de presencia de las mencionadas empresas. El eje de la situación actual es la negociación entre los comuneros y los mineros informales, llegados desde lugares como Apurímac, y últimamente también de Puno, en especial desde La Rinconada, según lo que nos relataron. Esta nueva modalidad de actividad minera consiste en un acuerdo entre las familias comuneras propietarias de las tierras y pequeños empresarios mineros que se hacen cargo de la producción. Los comuneros dan permiso para el uso de las tierras, hecho por el cual los empresarios pagan un monto a los comuneros y, eventualmente, les ofrecen puestos de trabajo.⁹¹ El testimonio de Raúl —un comunero de Parccoccalla de veintinueve años que actualmente se dedica a la actividad agropecuaria y el engorde de vacunos de raza para su venta en las ferias ganaderas— resulta ilustrativo.

90 Esta actividad incluye el uso de mercurio para el procesamiento del material rocoso y la separación del oro. Según nos explicaron, este insumo —que se transforma de manera ilegal— es llevado fundamentalmente a través de Paucartambo, pero también por la carretera de Ocongate. Para ello, así como para el traslado de otros insumos mineros y productos de panllevar, se utilizan camionetas que explican el incremento del tránsito de este tipo de vehículos entre Ocongate y Ccarhuayo.

91 Según nos relataron, para el inicio de la actividad es necesaria una inversión que fluctúa aproximadamente entre 25 000 a 30 000 soles. Como los comuneros de la zona no disponen de dicho capital, se fue incrementando el acuerdo con mineros forasteros, quienes actualmente controlan la minería en la zona. En un primer momento, la mayoría de trabajadores eran de Ccarhuayo, pero, según un entrevistado de Parccoccalla, desde 2015 los mineros de Puno llevan también a sus trabajadores. El motivo de esto es que los comuneros prefieren continuar sus actividades, beneficiándose de manera indirecta de la minería del oro.

Raúl nos contó que decidió trabajar en la mina con la finalidad de ahorrar dinero. Lo hizo durante alrededor de un año, en condiciones que describe como sumamente duras debido a las largas horas de trabajo físico, así como a las inclemencias del clima y el aislamiento en la altura. A pesar de ello, con el capital acumulado por su esfuerzo, pudo volver a dedicarse al trabajo de sus tierras familiares, así como al negocio del ganado, pues el monto ahorrado le permitió comprar algunos animales de raza.

Para la comunidad de Parccoccalla, que en los últimos años se ha convertido, junto a los empresarios mineros llegados desde otros lugares, en actor protagónico de la actividad de extracción de oro, la minería ha significado una posibilidad concreta de incremento de los ingresos comunales y familiares. Ello ocurre junto a otros cambios acelerados en la comunidad debidos justamente a la mayor vinculación con la actividad minera. Como nos relató un joven comunero, recién desde 2018 Parccoccalla —la comunidad más importante y antigua del distrito de Ccarhuayo— se ha convertido en centro poblado. En esta comunidad hay alrededor de 400 comuneros inscritos en el padrón comunal, una cantidad importante, que se debe al hecho de ser una comunidad madre de la zona, que además tiene mayor cohesión interna que otras similares, pues está constituida por un solo sector.⁹²

Este comunero relató además que la gente de Ccarhuayo se dedica a la minería desde mucho tiempo atrás, pero solo últimamente se registra mayor actividad, pues hay una «fiebre» de la explotación del oro. Así, sobre todo en los últimos años, muchos comuneros se han orientado a vincularse con la minería, por lo cual han acumulado dinero que les permite impulsar otras actividades. En su opinión, la minería en La Cumbre —zona en la cual la comunidad ha reservado cientos de metros cuadrados de terrenos especialmente para dicha actividad, que se realiza mediante socavones— ha pasado a convertirse en una actividad representativa de la propia comunidad y del conjunto del distrito de Ccarhuayo. Es decir, se trataría de un símbolo de identidad del cual sus pobladores se sentirían orgullosos. Esto va de la mano con una transformación muy importante: tradicionalmente, Parccoccalla siempre estuvo más vinculada a Paucartambo que a Ocongate. Sin embargo, debido a la influencia de la minería, últimamente esto estaría cambiando por la mayor vinculación comercial y todo tipo de relaciones con Ocongate.

En años recientes, debido al crecimiento de la minería en La Cumbre, también se ha dado impulso al desarrollo de actividades productivas dirigidas a cubrir la demanda de alimentos, entre ellas, producción de charqui, crianza de cuyes y cultivo de hortalizas, principalmente en las zonas bajas. Los productos derivados de estas actividades, según lo que nos relató un promotor municipal encargado de acciones de promoción del desarrollo local en Ccarhuayo, cubren básicamente la demanda de consumo alimentario de parte de los trabajadores mineros. Estaríamos hablando entonces de un proceso de eslabonamiento entre la actividad ilegal de producción de oro y las innovaciones productivas que han permitido a diversas familias de la comunidad incrementar sus ingresos. En ese sentido, el funcionario municipal entrevistado es claro al indicar que la minería ha sido un fuerte dinamizador de la economía local en los últimos años.

92 Es así, a diferencia de otras comunidades que albergan fuertes tensiones debido a su división en anexos y sectores territoriales. Sin embargo, en Parccoccalla, hay una clara división de tipo geográfico entre familias asentadas en la zona de valle, en la zona intermedia o en la zona alta correspondiente a la puna.

En el mismo sentido, una entrevista reveladora con un alto funcionario municipal nos permitió mayores precisiones. El entrevistado, ingeniero de profesión, si bien no es de Ccarhuayo, tiene amplio conocimiento y experiencia en la zona por haber trabajado largos años en la implementación de diversas experiencias de promoción local, entre ellas el proyecto Valle Sur y otros de instituciones públicas y privadas. Una de las primeras cuestiones que destaca es el esfuerzo de la municipalidad por apoyar la mejora de las condiciones socioeconómicas de la población rural mediante la orientación de inversión para promover actividades productivas y de mejor vinculación con el mercado local y externo. En ese sentido, bajo la idea de hacer del valle del Mapacho —el río que recorre la zona de Ccarhuayo y Ocongate, entre otros distritos— un polo de desarrollo modelo para toda la región del Cusco, el entrevistado relató que en los últimos años se impulsan nuevas alternativas productivas, así como se promueve el turismo y se defiende la vocación medioambiental de un distrito privilegiado por estar ubicado en una zona interandina con diversidad de pisos ecológicos relativamente cercanos. Según él nos indicó:

“Lo que buscamos es dar impulso a distintas posibilidades de desarrollo económico, incluyendo la crianza de ganado lechero, engorde de ganado, crianza de camélidos sudamericanos, producción de charqui, procesamiento de lácteos para venta de leche, yogurt, quesos, mantequilla, crianza de cuyes, rescate de tecnologías de cultivos tradicionales, así como la producción de hortalizas en zonas climáticas aptas” (entrevista a F. G., Ccarhuayo, 14/5/2018).

En opinión del entrevistado, estos esfuerzos han tenido excelente recepción entre los productores campesinos de diversas comunidades de Ccarhuayo, por lo cual muchas familias han logrado incrementar sus ingresos monetarios. En relación a la minería, señala que es sin duda el principal motor de la actividad económica existente actualmente en el distrito. A pesar de mostrar cierta incomodidad al hablar del tema, deja en claro dos datos adicionales. El primero es la doble actitud predominante en relación a esta actividad, pues si bien se reconoce su importancia, las diversas instituciones y autoridades del distrito parecen haber optado por no realizar esfuerzos por dimensionar o regular su reciente expansión. Por el contrario, parece ser que se prefiere una actitud de tolerancia no explícita, pues según el relato del entrevistado, la minería prácticamente se halla fuera del control municipal: no se sabe cuántos mineros son, ni cuántos socavones hay; tampoco se conoce la dimensión territorial y económica que tiene la minería del oro en Ccarhuayo. Sin embargo, en su opinión, no toda la minería es ilegal en la zona de La Cumbre, pues habría al menos una empresa minera plenamente legalizada. Este hecho demostraría que el crecimiento de la minería no ha ocasionado problemas, tanto por la inexistencia de conflictos como por su aceptación generalizada entre la población del distrito.

El segundo dato también es muy interesante. Nuestro entrevistado destaca que, si antes Ccarhuayo era un distrito olvidado, actualmente ha conseguido una mejor posición, lo que se reflejaría en un aspecto concreto: la mejora de la conexión territorial. En su opinión, prácticamente ya no hay población en Ccarhuayo que carezca de caminos de conexión con la capital distrital. Asimismo, se han acentuado las relaciones con Ocongate, pero también con otras ciudades, como Huancarani, ubicada en la ruta hacia Cusco y Paucartambo.

Las comunidades, especialmente Parccoccalla, se sitúan entonces en un contexto de dinamización territorial bastante reciente de escala interdistrital. Sin embargo, cabe destacar que dicha historia no ocurre al margen de diversos problemas. Ejemplo de esto son las negociaciones para el

otorgamiento de permisos comunales para la realización de la actividad minera, lo cual en los últimos años se ha convertido en fuente de diversas disputas entre familias, así como entre las comunidades de Parccoccalla y Callhua. Otro aspecto riesgoso es la vinculación a la minería de la economía agropecuaria de muchas familias comuneras de la zona baja de Parccoccalla. Según nos relataron, hace algunos años ocurrió un conflicto muy serio entre un grupo de familias de dicha zona y otro de familias con tierras en la zona alta. El motivo fue el temor por la contaminación de las aguas que discurren desde las alturas hacia el río Mapacho. Luego de protestas y negociaciones al respecto, el acuerdo que permitió calmar los ánimos entre ambos grupos fue el de hacer partícipes a todos los miembros de la comunidad de los beneficios de la minería de oro. Esto explica el modo actual de producción minera a través de acuerdos explícitos, aunque informales, entre los empresarios forasteros y las familias de la comunidad, con el aval de las propias autoridades comunales. A través del respaldo comunal, entonces, se ha instalado una forma de minería que la propia comunidad trata de vincular a las actividades productivas familiares en las diferentes zonas territoriales, desde el valle hasta la puna, pasando por las tierras intermedias dedicadas tradicionalmente al cultivo de papa.

Esta forma de articulación entre minería informal y comunidad no es un secreto para nadie en Ccarhuayo. En realidad, el reciente despegue de la economía distrital merced a la expansión de la minería de oro tampoco lo es. Por el contrario, todos saben —y es evidente en el incremento del tránsito de camionetas hacia las alturas— que La Cumbre se ha convertido en el motor de una intensa actividad económica que se halla en la base de la reciente interconexión entre Ccarhuayo y Ocongate. Sin embargo, ante todos es conocido que se trata de una actividad informal, e incluso ilegal, lo que se ha venido imponiendo es una suerte de silencio que aprueba los beneficios indudables sobre las dinámicas económicas locales.

Otra entrevista con un regidor y comunero de la Municipalidad Distrital de Ccarhuayo despejó nuestras dudas respecto a la importancia de la minería en las opciones de crecimiento del distrito. Dicho entrevistado indicó que, en su opinión, la minería debe ser aceptada como un mal necesario para conseguir mejorar la productividad y el desarrollo de otras alternativas, como el turismo. Sin embargo, ante interrogantes más precisas respecto a temas como la cantidad y situación de los trabajadores, los permisos para la actividad o la regulación del comercio de productos peligrosos como el mercurio, simplemente se admitió el descontrol y el desconocimiento por parte de las autoridades locales. Otro hecho que puede verse como muestra de la complacencia con la minería es la actitud de la propia policía local ante el incremento del tránsito de camionetas y otros vehículos, hecho que evidentemente responde a las demandas de la actividad minera informal. Ocurre que, en torno al oro, en Ccarhuayo —así como en otros territorios del país que en las últimas décadas han pasado a depender en gran medida de una intensa vinculación con actividades económicas ilegales— poco a poco se va instalando un clima de aparente normalidad que en realidad recubre una situación preocupante y riesgosa.⁹³

93 Pienso, por ejemplo, en zonas vinculadas al narcotráfico. Mi propia experiencia en la provincia de Huanta (Ayacucho) me permitió apreciar el avance de economías ilegales que van absorbiendo el funcionamiento de la institucionalidad local, así como de economías campesinas que en gran medida deben su reciente dinamismo a dicha situación. Al respecto, en el Perú aún falta la realización de estudios sobre este tipo de problemáticas, entre otras razones debido a la dificultad para llevarlos a cabo. Sin embargo, en distintos países, por ejemplo, México y Colombia, sí existen trabajos que dan cuenta del proceso de normalización de la vida en territorios adaptados a la primacía de las llamadas «economías negras» o ilegales.

Dicha normalidad aparente de la vida cotidiana se deja ver en hechos como el entusiasmo que comparten los pobladores urbanos, los comuneros del hinterland rural y los funcionarios de las instituciones locales en relación a las posibilidades de crecimiento del distrito. Como muestra, se menciona la mayor vinculación con Ocongate, lo que implicaría el fin de una vieja relación de disputa y competencia que en el pasado habría impedido una adecuada coordinación entre sus autoridades municipales, por ejemplo. Asimismo, se destaca el incremento comercial, y hasta el hecho de que ha crecido la importancia de las tiendas del pueblo, junto a las oportunidades para distintos negocios. En tal sentido, cabe señalar que, como ocurre en diferentes lugares,⁹⁴ en los últimos años en Ccarhuayo se registra un fuerte impulso del gobierno local en pos de nuevas actividades económicas, así como apoyo a la innovación en las actividades agropecuarias tradicionales. Ello tiene lugar a través de la realización de proyectos de desarrollo local que incluyen obras de infraestructura en las comunidades, impulso a la capacitación en diversas ramas y promoción de novedosas actividades productivas (como engorde de ganado, producción de charqui, crianza de cuyes, cultivo de hortalizas y de pastos mejorados, procesamiento de lácteos, recuperación de papas nativas, etc.). En nuestras observaciones en Ccarhuayo, pudimos constatar lo anterior al asistir a la feria agropecuaria organizada en homenaje al LVIII aniversario de creación política del distrito, realizada del 12 al 20 de mayo de 2018.

En el caso de Ccarhuayo, el nuevo perfil de la municipalidad como actor central del impulso al desarrollo ha implicado la formulación de una visión de futuro consistente en el «despegue» productivo y mercantil del valle del río Mapacho. Con ello se busca posicionar al distrito como zona de alta calidad productiva, así como de potencial turístico. Dicho modelo no resulta una novedad. Para el caso de Ocongate, el proceso ha sido registrado con detalle en un estudio reciente realizado por Raúl Hernández Asensio (2016). Sin embargo, más allá de un exagerado optimismo, resta ver hasta qué punto instituciones como las municipalidades pueden sostener su rol de agentes promotores del desarrollo, más aún si ello se sostiene en realidad en el oxígeno proveniente de actividades como el incremento de transferencias estatales, o bien en fuentes informales e ilegales, como la minería ilegal que en los últimos años está cambiando aceleradamente el rostro de Ccarhuayo.⁹⁵

Comunidades y dinamismo territorial

En el vecino distrito de Ocongate, la influencia de la minería no solo se deja ver en la dinámica comercial urbana que ya hemos descrito. También en las zonas rurales hay mucha expectativa por los posibles beneficios de las actividades mineras. Según diversos testimonios recogidos en comunidades como Lauramarca, Tinki, Mahuayani, Pacchanta y Huayna Ausangate, así como en el propio pueblo de Ocongate, recién en los últimos años, aproximadamente desde 2010, se

94 La literatura al respecto es creciente, puede verse: Fernández & Hernández Asensio (2014).

95 La interpretación de Hernández Asensio (2012) se sitúa en el marco del denominado «giro territorial», que en distintos países ha impulsado una activa red de investigadores articulada en torno al proyecto Rimisp. A partir del trabajo de Berdegué y Schejtman (2004), esta línea de investigación, de hecho sumamente interesante, tiene sin embargo el problema de la circularidad en sus aportes, pues sus investigadores encuentran en gran medida aquello que buscan identificar en distintos países y experiencias de «despegue» rural.

expande el interés por la minería realizada en el campamento La Cumbre de Ccarhuayo. Uno de los aspectos más referidos es que se trata de una oportunidad laboral para muchos jóvenes de las comunidades. Esto es algo muy significativo, pues tradicionalmente las zonas rurales de Ocongate han orientado su migración laboral hacia la minería de Madre de Dios. Sin embargo, desde hace tres a cuatro años, según diversos testimonios, la minería en Ccarhuayo representa un nuevo destino, que ha comenzado a desplazar en cierta medida la migración tradicional hacia Madre de Dios en búsqueda de los beneficios del oro. Mientras tanto, en el distrito de Ocongate, a pesar del incremento del número de concesiones mineras, en los últimos años más bien se ha ido afirmando una orientación agropecuaria y turística en el desarrollo local. Ello se asocia al fuerte dinamismo reciente vinculado a la transformación de las actividades productivas tradicionales, al impulso a diversas acciones de desarrollo por parte de instituciones como los municipios y ONG, al impacto de la articulación territorial vinculada a la carretera Interoceánica, así como al crecimiento del turismo hacia la cadena montañosa del Ausangate.⁹⁶ La minería no ha sido asumida como una alternativa por las comunidades, como en el caso de Ccarhuayo, sino que es vista como una oportunidad económica puntual por parte de grupos familiares al interior de ellas.

Un ejemplo de este proceso, que resulta ilustrativo de las tensiones asociadas a las expectativas en relación a la minería, es el de la comunidad de Mahuayani en Ocongate. Se trata de una comunidad de formación reciente, surgida del proceso de desmembración territorial de una vieja comunidad madre de la zona, llamada Puca Orcco.⁹⁷ Mahuayani es bastante conocida tanto por ser el punto desde el cual se realiza el ascenso hacia el santuario de Qoyllurit'i, durante las fechas de realización de esta peregrinación anual, como por albergar una de las réplicas de la imagen del *taytacha* Qoyllurit'i, el cual es sumamente venerado en toda la región del Cusco. En relación a esto, recientemente la comunidad se vio envuelta de forma peculiar en un escenario de disputas en torno a la creación del área intangible del santuario de Qoyllurit'i.⁹⁸

A partir de los años 2006 y 2007, ha habido un incremento de protestas por parte de los creyentes y peregrinos, articulados por nuevas organizaciones —como el Consejo de Naciones Peregrinas—, en contra de la expansión de las concesiones mineras en toda la zona considerada intangible. En dicho contexto, salió a luz que en comunidades como Mahuayani existía interés por el impulso a la minería artesanal, tanto a través del petitorio de concesiones como de algunos intentos de explotación en la zona considerada sagrada. Un estudio de Guillermo Salas y

96 Respecto a este cambio en la orientación del desarrollo local en Ocongate, véase el trabajo ya citado de Hernández Asensio (2016), en cuya opinión ha ido ganando terreno una nueva noción de progreso y desarrollo que puede verse como un paradigma de «desarrollo rural andino». Sin embargo, una aproximación más amplia en torno al dinamismo reciente en diversos territorios rurales permite reconocer diversos estilos de transformación, por lo cual se puede discutir la pertinencia de mostrar el caso de Ocongate como modelo o paradigma. Entre otros trabajos al respecto, véase especialmente: Escobal & Ponce (2012); Escobal, Ponce, Pajuelo & Espinoza (2012); así como el iluminador balance de Eguren (2015) en torno a los nuevos escenarios de ruralidad en relación a las condiciones del desarrollo neoliberal.

97 Desde el presente siglo, Puca Orcco vio acelerarse el interés de sus anexos por convertirse en comunidades independientes. Ello ocurrió específicamente desde 2006, con el desmembramiento de las actuales comunidades de Pampacancha, Chaupimayo, Mallma y Mahuayani.

98 En torno a la peregrinación de Qoyllurit'i y su significado como expresión cultural de las comunidades agropastoriles de la zona, véase Pajuelo (2019).

Alejandro Diez (2017) sobre dicho conflicto muestra que la realidad de la expansión minera bajo las reglas de juego del libre mercado neoliberal resulta más compleja que el cuadro de una simple dicotomía entre un Estado propulsor de la inversión minera frente a poblaciones campesinas afectadas por ello. Justamente en Mahuayani, lo ocurrido fue una situación de oposición entre peregrinos interesados en proteger el santuario de Qoyllurit'i, representados por el mencionado Consejo de Naciones Peregrinas, y los comuneros interesados por beneficiarse de las concesiones y que tienen la expectativa de impulsar en algún momento su propia actividad minera. La movilización de los peregrinos interesados en proteger su santuario resultó más influyente y, a la postre, los comuneros de Mahuayani han visto que mantener un perfil de comunidad agropecuaria y turística les puede resultar tan beneficioso como abrir las puertas a la minería.

Lo anterior, se observa, por ejemplo, en lo encontrado entre abril y mayo de 2018, durante una de nuestras visitas a la comunidad, cuando conocimos a un comunero que había decidido prepararse para los días de peregrinación mediante la remodelación total de su vivienda, ubicada justo en el camino de ascenso hacia el santuario de Qoyllurit'i. Dicha remodelación incluía la construcción de varios espacios a ser alquilados para la instalación de negocios durante los días de peregrinación, así como de baños públicos.

En general, semanas antes de los días de peregrinación, la agitación en Mahuayani incluía la expectativa por la inauguración de una nueva iglesia destinada a albergar la imagen del señor de Qoyllurit'i, así como el interés de una flamante asociación de transportistas dueños de motos lineales por ser aceptados como una alternativa para el traslado de peregrinos y turistas, hecho que no ocurrió, pues solo se permite el uso de caballos durante el recorrido de aproximadamente 8 km hasta el santuario.

En todo el distrito de Ocongate, en la actualidad se pueden identificar diversos casos de enfrentamiento entre grupos de comuneros opuestos o a favor del desarrollo de la actividad minera en sus tierras.⁹⁹ Sin embargo, allí, en términos generales y sobre todo en la última década, es claro que en los ámbitos rurales la opción de desarrollo que ha recibido mayor impulso, sobre todo a través de las acciones de las comunidades, se basa en actividades agropecuarias, así como en el comercio y el turismo; esto último sobre todo en los casos de las comunidades más próximas a la cadena montañosa del Ausangate.

Un caso bastante conocido al respecto es el de la comunidad de Pacchanta, una de las que en la última década se ha reorganizado internamente con la finalidad de ofrecer servicios de hospedaje y guía a turistas nacionales y extranjeros, sobre todo a los interesados en conocer la ruta de caminata de altura del Ausangate, el recorrido atraviesa el territorio de Pacchanta. Pero también ha crecido el número de visitantes atraídos por la oferta de conocer las formas de vida tradicionales, así como por pasar momentos de reposo en las instalaciones ofrecidas por las familias de la comunidad, lo que incluye la posibilidad de disfrutar de baños termales, realizar paseos cerca al nevado, conocer lagunas de altura o pasar algunos días compartiendo las vivencias de las familias anfitrionas.

99 Otro caso es el de Tinki, una comunidad de rápido crecimiento y urbanización reciente, que se ha convertido en importante punto comercial y de transporte, así como de actividades turísticas hacia la ruta del Ausangate.

Al mismo tiempo, Pacchanta es famosa —al menos en el ámbito académico— por ser una comunidad que ha sido estudiada como ejemplo de continuidad y fortaleza de la cultura indígena quechua local, una de cuyas características consiste en ser el lugar de origen de algunos de los sabios y sacerdotes andinos más importantes de los últimos tiempos.¹⁰⁰

Otro caso interesante de fuerte expectativa de desarrollo turístico es el de la comunidad de Huayna Ausangate, aunque se trata de una situación inversa a la de Pacchanta, pues el turismo entró en declive durante los últimos cuatro años debido a la consolidación de nuevas rutas de caminata hacia el Ausangate, que han dejado de lado a esta comunidad. Los pobladores de Huayna Ausangate mantienen en mayor medida que otras comunidades de la zona la crianza de camélidos altoandinos (fundamentalmente alpacas y, en menor proporción, llamas), pero junto a ello se organizaron para ofrecer servicios de turismo vivencial y de aventura. Para hacerlo, acondicionaron el uso de pozas termales, así como de diversas viviendas de familias interesadas en alojar turistas. Muchas casas exhiben por eso imágenes o relieves con figuras asociadas a la cosmovisión andina, como pumas, cóndores o el propio *apu* Ausangate.

La ubicación de la comunidad es sumamente propicia para el turismo, pues se ubica justo frente a un ramal del Ausangate y al mismo tiempo está protegida del frío de los nevados gracias a un pequeño cerro que actúa de barrera natural ante los vientos helados. Luego de ascender fácilmente hacia el mirador natural que constituye este pequeño cerro, el espectáculo que ofrece la presencia del Ausangate resulta estremecedor debido a su cercanía y a la blancura destellante de sus cumbres nevadas. Sin embargo, llegar hasta este mirador implica tomar una ruta turística que prácticamente ha entrado en desuso, pues no pasa por Tinki, localidad que desde hace poco se ha convertido en la puerta de entrada al circuito del Ausangate.

Para llegar a Huayna Ausangate desde Ocongate, los viajeros deben tomar rumbo hacia Lauramarca, en una ruta de ascenso al nevado. Se trata de un antiguo camino que antes conectaba el centro de la hacienda Lauramarca —por mucho tiempo la más importante de la zona— con el pueblo capital del distrito, ruta que desde hace un tiempo ha sido reemplazada por la de caminata turística que parte desde Tinki y sube hasta el Ausangate por el territorio de otras comunidades, como Pacchanta y Upis. Por esa razón, últimamente los comuneros de Huayna Ausangate han retornado a sus labores agropecuarias tradicionales, dejando en segundo plano la opción del turismo, el cual se ha visto limitado a algunos grupos interesados en conocer desde allí la montaña nevada o en compartir la experiencia vivencial con los comuneros.

Además de la ruta de turismo vivencial hacia la cadena montañosa del Ausangate, en los últimos años se ha expandido mucho el interés en torno a la realización anual de la peregrinación de

100 Véanse los trabajos de Marisol de la Cadena (2015), quien ha realizado una investigación de largo plazo sobre esta comunidad, incluyendo un fuerte vínculo con la familia Turpo, una familia de sabios y sacerdotes locales. Ellos le permitieron conocer desde dentro las formas de racionalidad indígena en relación a sus nociones sobre la existencia humana y la de otros seres, como parte de la naturaleza y la historia. Los últimos aportes de De la Cadena sobre la cosmovisión indígena local y las formas de conocimiento de la naturaleza muestran justamente la posibilidad de conocimiento dialógico con los propios actores locales, al tiempo que cuestionan los modelos dominantes de conocimiento eurocéntrico.

Qoyllurit'i, que implica la llegada al distrito de Ocongate de decenas de millares de personas, así como el desplazamiento de centenares de comparsas de peregrinos de comunidades campesinas de las distintas provincias de la región. Se trata sin duda de una de las peregrinaciones indígenas más significativas en los Andes, la cual recientemente ha pasado a convertirse en un símbolo de identidad mucho más importante en términos territoriales. Así, actualmente, Qoyllurit'i es considerado un emblema regional representativo de toda la región del Cusco.

La peregrinación incluye distintos niveles de prácticas y significados rituales que a lo largo del tiempo se han ido ampliando junto a su mayor difusión territorial. Sin embargo, el eje ritual y de significación cultural indígena que da sentido a la peregrinación sigue siendo el vínculo de las comunidades agropastoriles de tierras altas con sus deidades —especialmente con el *apu* Ausangate—, así como con la vecina región tropical de tierras bajas —el piedemonte amazónico—. La información etnográfica disponible conduce a pensar que, desde sus inicios, esta peregrinación estuvo asociada a la cosmovisión propia de las comunidades indígenas dedicadas al pastoreo de altura. Posteriormente, a lo largo del siglo XX, fue objeto de una fuerte avanzada religiosa católica, comercial y de grupos de poder local, con el predominio de sectores mestizos y *mistis* (es decir, no indígenas) de ciudades como Ocongate y Urcos. En las últimas décadas, ha pasado a ser una manifestación cultural de alcance muy amplio, que abarca al conjunto del territorio de la región del Cusco, logrando proyectarse incluso más allá de dicho ámbito.¹⁰¹

Además, en los últimos años y como ya hemos mencionado, se ha establecido una ruta turística de ascenso al nevado Ausangate que parte desde el poblado de Tinki, internándose hacia la cadena montañosa a través de comunidades como Pacchanta y Upis. Un entrevistado, comunero y miembro del municipio de centro poblado menor de Tinki, nos confirmó la importancia reciente del turismo. Según su testimonio, en los últimos años resulta muy importante su crecimiento acelerado. Pero el aporte económico de esta actividad no consiste tanto en la permanencia de turistas, ya que muchos negocios de hospedaje y restaurantes tienen que ver más bien con la actividad comercial y el impacto de la carretera Interoceánica. El ingreso generado por el turismo corresponde al cobro de montos por la entrada a la ruta de caminata establecida recientemente. Dicho ingreso, administrado por el municipio de centro poblado menor de Tinki, ha contribuido bastante a la consolidación urbana de esa comunidad. Si Tinki era hasta hace poco una comunidad rural de rostro tradicional, similar a otras de la zona, actualmente se distingue por ser el punto de partida del turismo, albergar la feria dominical y de ganado más importante de la zona, ser un punto comercial clave en la ruta de la carretera Interoceánica hacia Puerto Maldonado y haber conseguido ser sede de un municipio de centro poblado menor. Para retratar mejor lo anterior, puede resultar útil transcribir mis notas de campo sobre un domingo cualquiera en las ferias de Ocongate y Tinki.

101 Los principales trabajos resultantes de décadas de investigación etnográfica sobre la peregrinación pueden encontrarse en el libro *Qoyllurit'i: fe, tradición y cambio* (Pajuelo, 2019). El estudio introductorio de este libro plantea que la peregrinación de Qoyllurit'i se asocia fuertemente al Corpus Christi de la ciudad de Cusco (de hecho, el día central de la peregrinación es el martes anterior a esta celebración católica). Dicho vínculo representa el punto culminante, y a su vez el momento de inicio, de un ciclo ritual-festivo que, a lo largo del año, se despliega en el territorio y en el tiempo, configurando al Cusco como una región con características peculiares. Ello se evidencia en la vigencia de un calendario festivo regional que presenta elementos católicos junto a otros provenientes de la historia andina prehispánica e incásica.

“Es domingo y día de feria en Ocongate. La agitación en las calles tomadas por el comercio es impresionante, así como la frenética actividad de transporte hacia diversas localidades del distrito. A cada rato llegan y salen camiones, camionetas, autos y motocicletas con gente de las comunidades y centros poblados de la zona. Pero parece que los destinos más importantes corresponden a Tinki, Lauramarca y la vecina Ccarhuayo”.

“La agitación dominical es mayor porque también en Tinki es día de feria. Allí se puede ver un movimiento similar al de Ocongate, pero de rostro más campesino e indígena. Estos días tiene lugar una feria agropecuaria en la cual se premia a los mejores criadores de vacunos engordados y camélidos, así como a diversas innovaciones en gastronomía y artesanía. En Tinki, la feria dominical se instala alrededor del mercado, frente al cual se ubica la plaza pública, a ambos lados de la carretera Interoceánica. Esto refleja la realidad de una comunidad que ahora posee el status de centro poblado menor, junto al dinamismo derivado de su importancia comercial, así como debido al incremento del turismo hacia las cumbres nevadas del Ausangate. Pero esta actividad también es fuente de tensiones y conflictos. Por ejemplo, ocurre que la mayoría de turistas prácticamente pasan de largo, dejando apenas su aporte correspondiente a las cuotas de ingreso al recorrido del Ausangate. Unos pocos se hospedan en el pueblo y otros prefieren usar flamantes hospedajes de lujo. Por ejemplo, muy cerca existe el Ausangate Lodge, un hospedaje resort en el cual los viajeros se sumergen en un paraíso ecológico de altura encerrado tras sus propias paredes. Desde allí salen a hacer trekking por las comunidades de la zona y hacia el nevado, sin tener mayor contacto con la zona. En Tinki son muy modestos y pequeños los hospedajes existentes. Su reciente desarrollo urbano y económico responde sobre todo al impacto de la modernización acelerada de las comunidades y a su posición de nodo comercial, así como al influjo de la carretera Interoceánica. Tinki se beneficia directamente del paso de vehículos, mientras que Ocongate —que poco a poco va perdiendo preeminencia— se ubica a un lado de dicha vía. Además, la ubicación de Tinki en una planicie propicia para actividades como la feria de ganado facilita también su rápido crecimiento, aunque desordenado y también precario a simple vista. Vemos pues que la relación entre Tinki y Ocongate se asemeja en cierta medida a la de Kcauri y Ccatcca, pues en los últimos años Kcauri se ha convertido en un dinámico eje comercial más importante que Ccatcca, la capital distrital”.

*“Volviendo a Ocongate, constato que los domingos la agitación se prolonga hasta el final del día. Y no es solo comercial, sino que incluye la actividad de diversas instituciones, tales como el municipio, la iglesia católica y las iglesias evangélicas. El toque colorido lo dan algunos carguyocs del señor de Qoyllurit'i, que comienzan a recorrer las calles recogiendo donaciones para el próximo ascenso con que se inicia la peregrinación anual. Me quedo con la sensación de que Tinki muestra un despegue que en cierta medida está logrando desplazar a Ocongate, sobre todo en términos económicos, pues la jerarquía de este pueblo reside en el hecho de que mantiene su condición de capital distrital y sede del poder municipal”.*¹⁰²

El caso de Lauramarca es también aleccionador. Se trata de una comunidad emplazada en una zona territorial intermedia, es decir, debajo —geográficamente hablando— de aquellas ubicadas

102 Notas de campo (6 de mayo de 2018).

en las zonas altas adyacentes a la cadena del Ausangate. Por ello, no se encuentra directamente asociada al turismo que tiene como destino el área cercana a los nevados. Sin embargo, resulta clave por haber sido en el pasado el asiento principal de la hacienda Lauramarca, que desde tiempos coloniales fue la más importante de toda la zona.¹⁰³

Cuando uno llega a Lauramarca, sorprende encontrar una población muy pequeña, que se distribuye a lo largo de la carretera afirmada que conduce hacia las alturas. Junto al camino, se hallan las casas que muestran el ascenso social reciente de muchas familias, pues la gran mayoría están hechas de adobe o ladrillos. Las pequeñas chozas de barro y paja que antes eran las viviendas de los pastores colonos de la hacienda quedaron en el pasado y son muy pocas las que todavía pueden observarse en algunos sitios. Luego de la Reforma Agraria y del fracaso del reemplazo de la hacienda por una cooperativa, Lauramarca terminó desmembrándose a través de la conversión de sus diversos sectores y anexos en flamantes comunidades. En el caso del actual poblado del mismo nombre, su importancia anterior como sede administrativa de la hacienda se refleja en su actual condición de comunidad y municipio de centro poblado menor, que alberga a otras cinco comunidades. Esto es algo que los comuneros resaltan vivamente, pues no escatiman palabras para mencionar la importancia de Lauramarca en el pasado, así como su actual condición de centro poblado, por tanto, sede de una municipalidad.

La Reforma Agraria fue un verdadero parteaguas en la historia de Lauramarca. Los campesinos relatan sin dudar que la vida en el presente es mucho mejor que en el pasado de sus padres y abuelos. Salvo por algunos aspectos, como la pérdida paulatina de muchas costumbres, destacan que la vida mejoró mucho después de la desaparición de la hacienda y la consolidación de la comunidad. Cuentan con entusiasmo que, debido al temor al retorno de los hacendados, decidieron destruir la casa hacienda, repartiéndose sus adobes y el terreno. Asimismo, dejaron en abandono la pequeña iglesia católica, más aún debido a la propagación del evangelismo. Además, hace algunos años, por decisión comunal, procedieron a un paso definitivo e irreversible: la lotización familiar de las tierras comunales. Un comunero que me acompañó a recorrer el pueblo resaltó que dicha decisión fue el «gran cambio», pues, si bien formalmente las tierras siguen siendo propiedad de la comunidad, ahora son manejadas por cada familia.¹⁰⁴ Sobre la base de este cambio, en la última década se aceleró la transformación de la actividad tradicional de crianza de camélidos y ovinos, que siempre constituyó la principal ocupación de la zona, junto

103 Un testimonio ilustrativo al respecto es el del médico Máxime Kuczynski-Godard, quien visitó la hacienda Lauramarca en 1946. Su descripción habla de una situación de «atraso general» reflejado en el estancamiento económico y las condiciones «arcaicas» de vida de los indígenas, incluyendo junto a su servidumbre la condición extrema de pobreza, analfabetismo, aislamiento y propagación de diversas enfermedades. Su conclusión es que allí ni los siervos de hacienda ni las comunidades indígenas podrían «desarrollarse» y «progresar» (Kuczynski-Godard, 1946).

104 Al respecto, cabe considerar que, debido a su ubicación en términos geográficos, así como a las modificaciones introducidas por el desarrollo intensivo del mercado en las últimas décadas, se trata de una comunidad en la cual cayeron en desuso las prácticas agropecuarias tradicionales, como el pastoreo de camélidos en tierras comunes o el barbecho sectorial. En Lauramarca esto ha significado un cambio en el rol que ejerce la comunidad, la cual mantiene una fuerte ascendencia sobre el conjunto del territorio, pero ha pasado a controlar fundamentalmente otros aspectos de la vida en común: la organización de los espacios públicos, el desarrollo del comercio, la regulación del crecimiento urbano y los servicios, el vínculo con instituciones externas, etc. Por cierto, es claro que entre comunidad y municipalidad de centro poblado menor se mantiene una relación de primacía de la autoridad comunal.

al cultivo de papas en las tierras aptas para ello. Sin ocultar su orgullo, los campesinos relatan que ahora la gente de Lauramarca vive sobre todo de la crianza de ganado vacuno, que permite la venta de quesos y carne, con la cual aseguran sus ingresos familiares.¹⁰⁵

Aunque siguen siendo productores de papas, actividad a la cual algunas familias añaden el cultivo de hortalizas —mediante el uso de fitotoldos o haciéndolo en las zonas más bajas, donde incluso llegan a producir maíz—, la base de su reproducción consiste fundamentalmente en la crianza de ganado vacuno, así como en el desarrollo de otras actividades familiares: comercio, transporte, trabajo estacional en las ciudades, etc. La producción de queso y leche, a la cual se han orientado muchas familias, permite un ingreso familiar diario. Según relatan los pobladores, se dedicaron a esta actividad con toda fuerza desde mediados de la década de 1990, aunque ella se ha asentado plenamente en la última década. Así, abandonaron definitivamente la crianza de ovejas y camélidos andinos, asumiendo luego de la lotización el esfuerzo de conseguir mejorar la producción de pasto para la alimentación de vacas lecheras y toros de engorde. Sin embargo, actualmente esto sigue siendo un problema debido a la insuficiencia de tierras en manos de las familias, cuyo fin es hacer crecer el negocio de crianza de ganado vacuno. Asimismo, en los últimos años se han incrementado las diferencias que distinguen a familias con más tierras y aquellas más pobres, que tienen menos.

Un dirigente comunal destacó que Lauramarca ha progresado gracias al incremento de carreteras. Antes resultaba difícil viajar a pie hasta Ocongate y otros lugares, pero ahora los comuneros se trasladan a diversos destinos con cierta frecuencia. No solo funciona un servicio de transporte habitual hasta Ocongate mediante autos y *station wagons*, sino que muchos comuneros han terminado de reemplazar los caballos por motocicletas. Así, han mejorado las oportunidades de buscar mercados para sus productos o para tener opciones de estudio y trabajo para los jóvenes. Junto a ello, nuestro informante destaca que conocer otros lugares les ha permitido avanzar en el uso de tecnologías para la producción lechera y de quesos, además de «abrir los ojos» ante otras realidades.

En Lauramarca, se aprecia que en solo dos generaciones los comuneros pasaron de la condición de colonos siervos de hacienda a productores agropecuarios, especialmente vendedores de leche fresca y quesos.¹⁰⁶ Según explican, ello ocurrió gracias a que la Reforma Agraria y la consolidación de la comunidad permitieron el acceso directo al control de las tierras. Sobre dicha base, últimamente se ha incentivado la producción de lácteos, que siempre había sido una actividad limitada en la zona. El cambio de la crianza de camélidos por la de vacunos, así como la disposición familiar de las tierras, destinadas en gran medida al cultivo de pastos y productos de panllevar,

105 En este tránsito de la crianza extensiva de camélidos y ovinos hacia la de ganado vacuno, cabe considerar el impacto de haber perdido tierras de altura destinadas al pastoreo tradicional. Esto ocurrió debido a que los anexos y sectores del núcleo de Lauramarca se convirtieron luego de la Reforma Agraria en comunidades independientes. Se puede pensar, pues, que en Lauramarca apreciamos una profunda readecuación comunal ante las nuevas condiciones definidas por la Reforma Agraria, así como frente a los cambios de las últimas décadas.

106 Ha sido importante para ello la instalación hace algunos años de un centro de acopio de leche —en una comunidad vecina más cercana a Ocongate—, al cual las familias llevan diariamente su producción. La leche es recogida por compradores que pagan diariamente a una caja común, desde la cual el dinero es distribuido a las familias.

han permitido dicha modificación. Pero cabe remarcar que ello no ha significado la desaparición de la comunidad, pues la dinámica familiar, incluyendo aspectos como la administración de las tierras, sigue manejándose mediante la negociación de lógicas comunales y familiares que orientan así el destino común de la gente de Lauramarca.

El nuevo eje de desarrollo minero-turístico

Uno de los aspectos fundamentales de la transformación ocurrida en Ocongate durante las últimas décadas tiene que ver con la importancia de los municipios de centro poblado menor, los cuales se han convertido en ejes de una nueva forma de estructuración territorial y de establecimiento de las jerarquías políticas. Ello se deja ver en una mejor articulación entre comunidades rurales y municipalidad distrital, en la cual se cuenta a los centros poblados como instancias de intermediación política y territorial. Como resultado, actualmente en Ocongate es visible una forma de organización del espacio y de distribución del poder que ha terminado de reemplazar los vestigios del antiguo régimen de hacienda, cancelado completamente con la Reforma Agraria de 1969.¹⁰⁷ La jerarquía territorial vigente asciende desde el nivel más básico de los anexos y sectores rurales, incluyendo en segundo lugar a las comunidades campesinas, entre las cuales se distinguen claramente aquellas que han logrado ser sede de un municipio de centro poblado menor. De esa manera, los centros poblados —que integran cada uno a determinado número de comunidades— conforman un tercer nivel institucional y territorial, que delimita, pero también conecta, las dinámicas propiamente rurales o comunales con las del resto del espacio distrital. En el vértice se halla sin duda el municipio distrital y el propio pueblo de Ocongate.

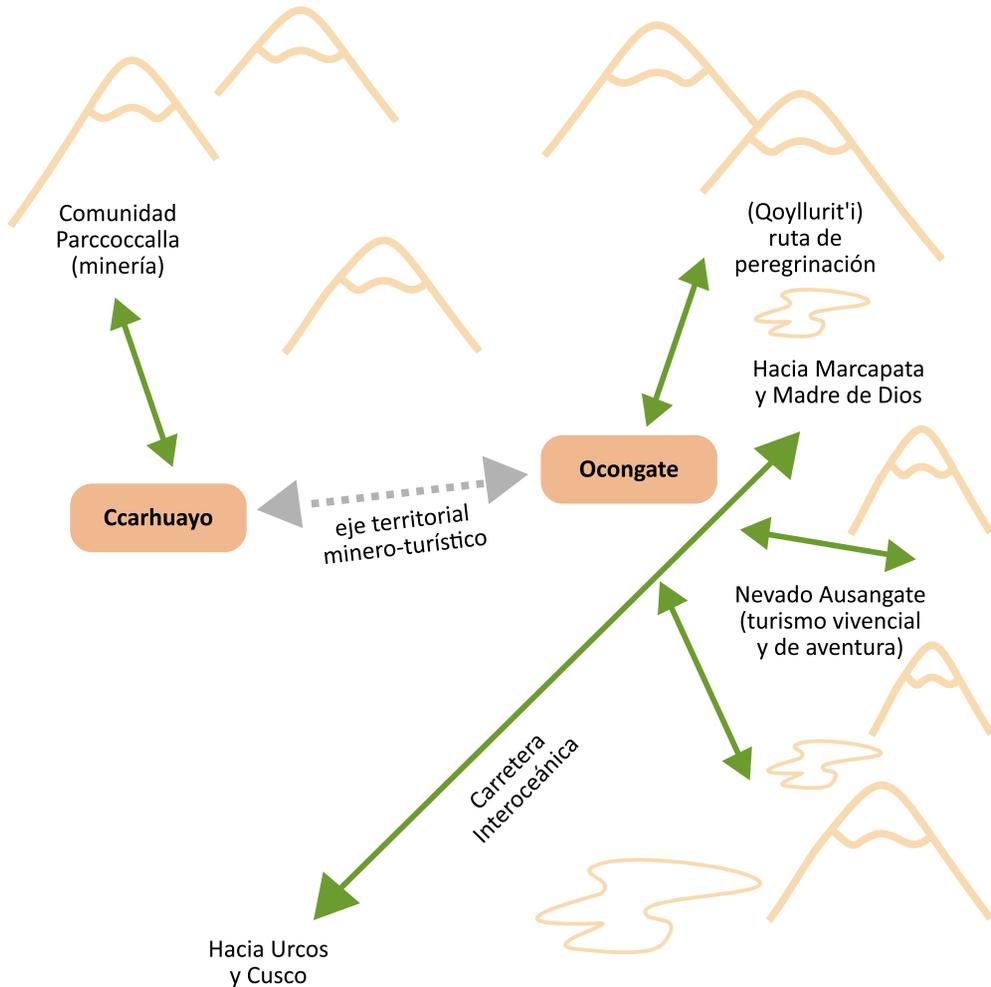
En los últimos años de dinamismo, asociado al crecimiento del mercado, a la mayor institucionalización municipal y de las comunidades, así como a las facilidades de movilidad en el territorio, se ha ido conformando un eje de desarrollo territorial que vincula activamente a Ccarhuayo y Ocongate. Los polos del mismo son, de un lado, la producción minera artesanal informal de oro en Ccarhuayo y, del otro, el turismo hacia el nevado Ausangate en Ocongate. Ambos distritos muestran, asimismo, una transformación acelerada de las actividades agropecuarias tradicionales, transformación en la cual destaca el protagonismo de las comunidades campesinas (diagrama 8).

Este nuevo eje territorial de desarrollo local puede verse como subsidiario del enorme corredor que conecta al Cusco con Puerto Maldonado, de modo que la minería y el turismo resultan ser las actividades más notorias, pero se relacionan a una gama de otras ocupaciones económicas. La asociación con el turismo ha significado para algunas comunidades, como Pacchanta, una modificación sustancial de su carácter tradicional agropecuario. Sin embargo, no todos los casos de asociación al turismo han resultado exitosos, como muestra el caso de la comunidad de Huayna Ausangate. Asimismo, también se notan nuevas tensiones y conflictos, que ejemplifican la nueva situación predominante.

107 En torno a la transformación del poder en Ocongate en el largo plazo, que incluye el lento declive del régimen de hacienda y la recomposición local después de la Reforma Agraria, véase: Quintín (1994); Harvey (1991, 2003); así como la tesis reciente de Diana Rosas (2015).

Diagrama 8

Eje de desarrollo territorial minero-turístico en Ccarhuayo-Ocongate



En diversas comunidades campesinas no turísticas de la zona, se aprecia una fuerte modernización, que se refleja en la multiplicación de actividades económicas. En el caso de Lauramarca, las modificaciones recientes han incentivado la crianza de ganado vacuno para la producción de leche, carne y productos lácteos, como quesos, mantequilla y yogur, con relativo éxito en la integración al mercado. Junto a ello, en comunidades ubicadas en tierras más altas, la crianza de camélidos sigue siendo importante. También se aprecia el incremento de actividades económicas y productivas novedosas, como la crianza de cuyes, la producción de tejidos y artesanía, el cultivo de nuevos productos, como el rocoto en zonas bajas (Parccoccalla, en Ccarhuayo), así como hortalizas y productos de panllevar que se comercializan en los mercados locales.

Las comunidades de los distritos de Ocongate y Ccarhuayo se sitúan activamente en este escenario de cambios acelerados, mostrando una gama de situaciones o trayectorias comunales de orientación al mercado, empuje de alternativas de desarrollo y simultáneo protagonismo de las formas de autoridad comunal. Esta situación, que podría verse en términos optimistas, se halla aparejada sin embargo a nuevos problemas, conflictos y riesgos. De hecho, cabe considerar que buena parte del crecimiento reciente tiene que ver con el impacto de actividades ilegales e informales. Asimismo, ocurre que la pobreza y otros indicadores de desigualdad y precariedad social siguen siendo un problema central en ambos distritos. Pero es evidente que, con el nuevo siglo, las transformaciones ocurridas aceleradamente en la zona implican un sentido de futuro que es completamente distinto al de las generaciones pasadas.

En términos económicos, localidades emergentes como La Cumbre y Tinki han pasado a convertirse en núcleos de acumulación económica que impulsan la formación del eje de desarrollo minero-turístico de Ccarhuayo y Ocongate. En términos políticos e institucionales, el protagonismo reposa más bien en el rol de las municipalidades, especialmente de las distritales, que tienen su sede en las ciudades capitales de Ccarhuayo y Ocongate. Por debajo de tales dinámicas, en los territorios rurales circundantes, el mayor dinamismo reposa en las comunidades campesinas, las cuales siguen albergando una población significativa. Dichas comunidades, que se multiplicaron después de la Reforma Agraria como consecuencia de la desaparición de las haciendas y el fracaso del cooperativismo estatal, son sin duda el principal actor social y territorial. Ellas muestran, además, una forma de micropolítica local que sigue respondiendo a sus propias necesidades y realidades, sin supeditarse por completo a la preeminencia del poder estatal representado por las municipalidades. Así, vemos que la capacidad simultánea de transformación y persistencia de lo comunal, como parte de un escenario más amplio de cambios acelerados, es un aspecto clave de la nueva ruralidad vigente en Ccarhuayo y Ocongate al igual que en muchos otros territorios del país.

A modo de conclusión

El presente estudio nos muestra que en las últimas décadas las comunidades campesino-indígenas no han estado al margen de la profunda transformación de los escenarios rurales bajo las condiciones actuales de libre mercado y frenética neoliberalización que sigue cambiando el rostro de la sociedad peruana. Como parte de ello, las comunidades no han sido pues actores pasivos. Por el contrario, pueden ser vistas como protagonistas de diversas trayectorias comunales que muestran distintas formas de adecuación, respuesta y sobre todo capacidad de acción colectiva ante nuevas amenazas y presiones externas, pero también frente a posibilidades y alternativas abiertas en gran medida por el avance de la hegemonía neoliberal.

Contrariamente al sentido de aquellos discursos que aún enfatizan la supuesta tradicionalidad o arcaísmo de las comunidades,¹⁰⁸ que las presentan como obstáculos al desarrollo¹⁰⁹ o que apenas ven en ellas un artificio institucional o jurídico,¹¹⁰ necesitamos recuperar una visión dinámica e histórica de las comunidades campesino-indígenas realmente existentes en los nuevos escenarios rurales.

Las trayectorias comunales descritas en estas páginas evidencian la importancia de las formas de autoridad e institucionalidad colectiva en un contexto de crecientes presiones provenientes desde fuera de los ámbitos comunales; pero también se aprecian tales formas en sus propias modificaciones internas. De allí que se asocian a un fuerte protagonismo y —en cierto sentido— reapropiación de la comunalidad que hace parte de la experiencia social colectiva de muchas poblaciones campesino-indígenas. Una expresión concreta de esto es la reafirmación de las instancias de autoridad colectiva comunal en medio de un complejo proceso de redefinición tanto de las lógicas familiares comunitarias como de las formas de gestión y administración de sus territorios colectivos. Los casos estudiados aquí, correspondientes al área de influencia indirecta del Corredor Minero del Sur Andino en las regiones de Cusco y Apurímac, permiten apreciar el rol decisivo de la institucionalidad comunitaria —representada por las autoridades comunales— en experiencias recientes de transformación dirigidas a alcanzar mejores condiciones de vida y progreso.

108 Que, en el fondo, a veces desde posiciones políticas contrapuestas, comparten la idea de que las comunidades expresan una andinidad ancestral, esencial, supuestamente inmutable al paso del tiempo y de la historia.

109 Es el caso del discurso que las presenta como «perros del hortelano» que echarían a perder las posibilidades de desarrollo y modernidad a las cuales —supuestamente— se oponen; también es el caso de aquellas miradas que conciben a las comunidades como un lastre que impide convertir sus recursos en activos mercantiles que podrían ser la base de su propio progreso.

110 Es decir, apenas como una suerte de cascarón jurídico y legal, más bien ficticio en términos sociales y culturales.

El caso de la comunidad de Chacamachay (Mara, Apurímac) permite apreciar hasta qué punto la minería ha calado en las expectativas de desarrollo de muchas familias comuneras. En esta comunidad, un grupo de familias ha asumido el impulso hacia la minería artesanal como forma de acceder a una opción de desarrollo basada en el aprovechamiento de sus propios recursos. La ubicación de Chacamachay en pleno ámbito de influencia del proyecto minero Las Bambas ha favorecido su orientación hacia una trayectoria «minera», que ha colocado en segundo plano de importancia —hecho que no implica su abandono— a las actividades agropecuarias tradicionales. En una situación de tensión entre una lógica estrictamente comunal y la influencia de intereses de tipo familiar o de grupo, se aprecia el fortalecimiento de la autoridad comunal justamente debido al incremento de presiones externas e internas derivadas del avance de la minería, así como de una rápida modernización de las actividades agropecuarias tradicionales asociada a una creciente urbanización.

En Pampachiri (Pitumarca, Cusco), se observa el interés de la comunidad para beneficiarse del incremento del turismo hacia el cerro Winicunca o Montaña de Siete Colores. En muy poco tiempo, los comuneros optaron por asumir colectivamente el desafío de impulsar la actividad turística y enfrentar las consecuencias de una fuerte modificación de su perfil tradicional: el de una comunidad de altura dedicada fundamentalmente a la actividad agropecuaria. Echando mano de la legitimidad y la ascendencia de la autoridad comunal, refrendada por las expectativas de beneficios para las familias, los comuneros de Pampachiri lograron establecer alianzas comerciales con agencias turísticas foráneas, acondicionaron su territorio y se reorganizaron internamente a fin de asumir ellos mismos la actividad correspondiente al arribo de turistas nacionales y extranjeros. A pesar de tensiones y conflictos internos, así como de amenazas provenientes desde fuera de la comunidad, durante un tiempo la trayectoria «turística» de Pampachiri resultó exitosa y se logró avanzar a paso firme y reafirmar aún más la legitimidad comunal. Un estilo novedoso de gestión comunitaria del turismo parecía abrirse paso gracias a la capacidad de sus autoridades para mantener la unidad comunal —social y territorial— a pesar de las circunstancias cambiantes. Sin embargo, la competencia por el manejo del *boom* turístico se vio sacudida recientemente por un factor inesperado: la construcción de una nueva carretera hacia la Montaña de Siete Colores por parte de una comunidad vecina que, debido a las facilidades de transporte que ofrece, ha reorientado abruptamente el sentido del flujo turístico, dejando a Pampachiri ante un nuevo desafío: enfrentar el declive del *boom* turístico reciente en medio de una situación de conflicto intercomunal que incluye también la participación de actores externos, entre ellos el Estado y los operadores privados del negocio turístico.

En San Juan (Pomacanchi, Cusco), se aprecia una experiencia de innovación y modernización del perfil agrícola y pecuario tradicional a través del impulso familiar-comunal hacia nuevas actividades productivas, tales como engorde de ganado vacuno, cultivo de pastos mejorados, crianza de cuyes, apicultura, cultivo de hortalizas y mayor orientación mercantil en el cultivo de maíz característico de la comunidad. Dicha trayectoria «agropecuaria» muestra el impulso colectivo hacia una alternativa de desarrollo propia. El rumbo visible en San Juan incluye, además, un firme rechazo a cualquier forma de presencia de la minería en el territorio comunal junto a una reafirmación del sentido colectivo de autonomía e identidad cultural quechua. El rol de la autoridad comunal resulta fundamental como instancia de control y gobierno efectivo del territorio, así como para la gestión de nuevos intereses familiares y asociativos.

Estas trayectorias comunales se hallan asociadas al despliegue de diversas formas de comunalidad —siendo más visible el rol de la autoridad comunal— que expresan la continuidad de la dimensión colectiva indígena bajo el contexto actual de cambios de las dinámicas rurales relacionados a las tendencias más amplias de neoliberalización. Así, lejos de ser reacciones mecánicas ante influencias externas, tales como el impacto de la minería, el incremento del turismo, la mayor orientación al mercado, la densificación de la presencia estatal o la mayor vinculación con otros actores foráneos, tales trayectorias representan respuestas colectivas dinámicas ante condiciones y oportunidades concretas. Se trata de procesos que tampoco se encuentran al margen de tendencias extracomunales, como puede notarse al ver el ejemplo de la reciente conformación de un eje de desarrollo territorial minero-turístico en los distritos de Ccarhuayo y Ocongate (Quispicanchi, Cusco), en el cual las comunidades actúan en contextos territoriales y en relación a cambios que incluyen sus propias prácticas colectivas. De esa forma, se comportan como actores racionales que se ajustan a condicionamientos que no dependen de sus posibilidades, pero tampoco anulan sus propios márgenes de acción.

En el escenario del Sur Andino, las comunidades campesino-indígenas procesan cambios y continuidades recientes que se insertan en escalas espacio-temporales múltiples, las cuales pueden situarse en el largo, mediano y corto plazo. En términos históricos, un suceso fundamental fue la aplicación de la Reforma Agraria de 1969, pues implicó un parteaguas que transformó las relaciones de poder y dominación, con el resultado de una mayor presencia y protagonismo de las comunidades. Más recientemente, intensas transformaciones de las dinámicas urbano-rurales bajo el contexto de acumulación y desarrollo neoliberal predominante en el país desde la década de 1990 han acarreado desafíos, pero también opciones, que replantean posibilidades de futuro y el desarrollo inmediato de tales comunidades. Sus diversas trayectorias, sin embargo, no se limitan a ser reacciones inmediatas más o menos coyunturales. También despliegan elementos de continuidad sociocultural de largo plazo en torno a los cuales puede hablarse de persistencia (Platt, 1999). Así, diversas expresiones de comunalidad indígena se entrecruzan con —o más bien sustentan— acciones colectivas vinculadas a lógicas y racionalidades específicamente indígenas, persistentes aún en muchas comunidades del Sur Andino. Se trata, como todo rasgo cultural, no tanto de esencias inmutables, sino más bien de formas de comprensión y conducta modeladas históricamente y, por tanto, sujetas a cambios, reinversiones y reapropiaciones que ponen en juego complejas dinámicas de continuidad y transformación. En ese sentido, no resulta extraño constatar que el reciente protagonismo de las comunidades implica también renovados discursos —o más precisamente nociones colectivas— de orgullo y pertenencia relacionados al origen y la identidad quechua.

Importancia de lo comunal

Hace tres décadas, un estudio destinado a rastrear cambios económicos en comunidades campesinas graficó la situación predominante utilizando la imagen de una «lenta modernización de la economía campesina» (Gonzales de Olarte y otros, 1987). Lo ocurrido desde entonces en muchos escenarios rurales del país bien puede describirse como una acelerada o —en términos más precisos— vertiginosa modernización de las comunidades campesino-indígenas. Esto no es algo sorprendente, pues desde el fin del siglo anterior, al amparo de un nuevo régimen de acumulación y desarrollo de sentido neoliberal, también las poblaciones campesino-indígenas han sido envueltas por cambios acelerados que abarcan a la sociedad peruana en su conjunto.

Lo que sí puede ser apreciado con cierto grado de sorpresa, considerando la pérdida de interés sobre las comunidades campesinas durante las últimas décadas —tanto en discusiones académicas como en el ámbito de las políticas públicas—, es el protagonismo e importancia de lo comunal en el contexto de cambios recientes. Ello resulta visible en los tres casos específicos aquí considerados. Contrariamente a las tesis que anunciaban la desintegración irreversible de las comunidades ante el avance del mercado, o bien su desaparición ante fenómenos más específicos —tales como la municipalización o la urbanización—, parece que asistimos a un momento de reafirmación de la presencia de las comunidades en los nuevos ámbitos rurales. Esto ocurre sobre todo en escenarios como el del Sur Andino, donde el protagonismo comunal también conduce a considerar la condición culturalmente indígena de gran parte de sus habitantes. Ello plantea un reto indispensable en el futuro inmediato: la necesidad de considerar en serio a las comunidades campesino-indígenas como objeto de políticas públicas orientadas a promover el desarrollo y la democracia.

Las comunidades enfrentan nuevos dilemas y desafíos, pero también disponen de posibilidades que ponen en juego su capacidad de acción y de respuesta colectiva. Ante procesos recientes como la expansión de la minería, el impulso del turismo o la acelerada modernización agropecuaria orientada hacia el mercado, las comunidades siguen optando por luchar en pos de mejores opciones de vida y progreso como parte plena de un país que en gran medida —a pesar de que han seguido incrementándose en las últimas décadas— les sigue cerrando puertas de efectivo reconocimiento.

En relación a ello, resulta clave destacar la importancia de lo que hemos denominado comunalidad: aquellas lógicas y formas de acción colectiva que acompañan y brindan sustento a la existencia de las comunidades campesino-indígenas en sus territorios. Una de sus expresiones visibles es la autoridad comunal, encarnada en instituciones como las juntas directivas y las asambleas comunales. Pero conviene señalar que la comunalidad no se limita estrictamente al ámbito de lo político.

Este trabajo plantea entonces el desafío de recuperar la importancia de la temática comunal como aspecto importante de una agenda más amplia para el desarrollo y la democratización. En ese sentido, conduce a considerar que, ante el impacto de recientes y acelerados procesos de cambio, las comunidades no resultan actores inmóviles. Más bien, optan por impulsar sus propios rumbos de desarrollo. Cabe entonces plantear la urgencia de avanzar hacia políticas de desarrollo, así como hacia agendas académicas, dirigidas a tomar en cuenta las actuales formas de presencia comunal en sus múltiples expresiones territoriales e institucionales. Ello supone replantear la temática del «desarrollo rural», considerando el rol activo de las comunidades, en escenarios territoriales y de poder en plena transformación, que nos muestran su persistencia y también su condición de actores de su propio destino.

Comunidades y políticas públicas: una agenda pendiente

La realización de esta investigación tuvo su punto de partida en un interés doble: aportar al conocimiento y discusión relacionados a los cambios y continuidades recientes en comunidades campesinas e indígenas, planteando asimismo la necesidad de debatir la situación de las políticas públicas referidas a las mismas. Sobre este segundo aspecto, una primera constatación tiene que

ver con la ausencia de información, estudios y diagnósticos actualizados acerca del diseño e implementación de políticas referidas al desarrollo y promoción de las comunidades en el contexto actual de la sociedad peruana. Esto no es una casualidad pues ocurre que las comunidades parecen haber salido de los radares de las instituciones públicas, del ejecutivo y legislativo, encargadas de la formulación y/o ejecución de políticas públicas referidas al mundo rural¹¹¹. A pesar de su multiplicación en las últimas décadas, las comunidades campesinas e indígenas prácticamente no constituyen un objeto de política pública como tales, es decir, como instituciones que regulan el uso del territorio, de bienes públicos como el agua y formas de acción colectiva con las familias que las integran.

Hemos constatado esta situación en reuniones de presentación y validación de los resultados del presente estudio realizadas en Cusco y Apurímac. Diversos participantes aportaron a la discusión haciendo notar que, a pesar de su importancia, las comunidades han sido relegadas a un segundo plano, o simplemente se hallan invisibilizadas en los planes y políticas públicas de escala nacional, regional e incluso local (municipalidades). En ese sentido, cabe llamar la atención sobre esta ausencia y plantear la necesidad de realizar estudios y diagnósticos que nos permitan conocer la situación actual de las políticas referidas a las comunidades en diversos ámbitos territoriales y sectoriales.

Como ha mostrado este estudio, las comunidades no se han mantenido al margen de los cambios más amplios ocurridos en las últimas décadas, sino que, por el contrario, han protagonizado diversas transformaciones y respuestas, que les han permitido adecuarse y continuar siendo actores importantes en términos institucionales, políticos, demográficos, sociales y económicos en los territorios donde tiene presencia gravitante. No solo se han multiplicado numéricamente, sino que se han diversificado en gran medida, de manera que el universo comunal presenta una gama de situaciones y realidades que necesitamos volver a identificar, con el fin de dar pie a nuevas políticas públicas capaces de capitalizar y potenciar su rol en la implementación de políticas de desarrollo rural. Un aspecto a considerar al respecto, es que la multiplicación de comunidades no implica necesariamente su plena vigencia y fortaleza. En este trabajo hemos logrado documentar algunos casos de transformación y continuidad comunal en un escenario sometido a intensas transformaciones recientes. Pero también hemos podido recoger, sobre todo en un taller realizado en Apurímac, testimonios sobre el debilitamiento de las organizaciones comunales, debido a procesos de subdivisión, fragmentación territorial, incremento de presiones externas, avances de la urbanización, municipalización (conformación de centros poblados menores), multiplicación de comités especializados en su interior, entre otros fenómenos.

Esta realidad múltiple y variada de las comunidades, no plantea solamente un reto en términos de conocimiento, sino también de políticas públicas destinadas a tomarlas en cuenta como actores de pleno derecho en el país. Volver a considerarlas como tales, supone avances concretos en diversos ámbitos. Uno de ellos corresponde al aspecto normativo que regula su existencia

111 Un ejemplo de ello es la invisibilización de la institución comunal tanto en la Ley de Agricultura Familiar aprobada en el Congreso de la República como en el Plan Nacional de Agricultura Familiar elaborada desde el Ministerio de Agricultura.

y reconocimiento por parte del Estado. Desde hace cinco décadas, las comunidades campesinas y nativas —anteriormente denominadas comunidades indígenas— fueron incorporadas a un modelo jurídico homogéneo, dirigido a facilitar el reconocimiento de su existencia y derechos colectivos por parte del Estado. Producto de ello, la distinción entre ambos tipos de comunidades fue ampliamente difundida y asumida en el Perú.

Hoy no sabemos, sin embargo, hasta qué punto la normatividad vigente en torno a las comunidades, ha resultado sobrepasada por los cambios descritos que, entre otras cosas, vienen generando nuevos roles y funciones de las instituciones comunales. La escasa investigación referida a la adaptación de las comunidades campesinas y nativas en un contexto plenamente orientado al mercado, da cuenta de varios procesos que deben ser tomados en cuenta. Esta situación se halla en el trasfondo de un escenario de elevada conflictividad social, que justamente tiene a las comunidades como uno de sus principales protagonistas. En muchos casos se aprecia la intensificación del uso de recursos colectivos, sea a través de iniciativas de las propias comunidades o bien por presiones externas. Así, las tierras y sus recursos son objeto de una disputa que moviliza distintas perspectivas y opciones de desarrollo. En este escenario, el Estado ha pasado a jugar un rol fundamental, no solo para la regulación del acceso a dichos recursos, sino también porque ha intensificado su presencia en muchos ámbitos comunales. Un ejemplo referido directamente a la normatividad tiene que ver con la vigencia de los estatutos formulados por las comunidades campesinas y nativas con el fin de regular sus alcances y actividades, haciendo efectivo el reconocimiento de su existencia por parte del Estado. Así, actualmente muchas comunidades buscan “actualizar” o “modernizar” sus estatutos, enfrentando de este modo la disyuntiva de ajustarse a las normas que rigen su organización, o bien asumirlas de modo aparente, estableciendo en la práctica un ordenamiento propio, que corresponde fundamentalmente a su realidad cotidiana.

Este trabajo muestra la importancia de la dimensión institucional que regula la existencia cotidiana de las comunidades, la cual muchas veces expresa formas de comunalidad propiamente indígenas, fundamentalmente en aquellas comunidades que hacen parte de pueblos indígenas. Sin embargo, también hemos podido apreciar que dicha presencia, en términos formales, se reduce básicamente a los procedimientos administrativos referidos a su reconocimiento legal. Desde el Estado, sigue predominando una aproximación “desde arriba” y fundamentalmente normativa. La función de reconocimiento comunal, asignada actualmente a los gobiernos regionales, se reduce a un mero trámite administrativo, a pesar de sus enormes implicancias para las propias comunidades. Además, se realiza al margen de cualquier coordinación entre las diversas dependencias regionales, las cuales muchas veces simplemente pierden de vista los alcances e implicancias de la institucionalidad comunal para la vida de sus miembros. Urge aclarar el panorama jurídico y normativo que rige la existencia legal de las comunidades en la actualidad, así como establecer un sistema de gestión de su reconocimiento estatal y otros procedimientos, que no deje esta tarea como un simple trámite de menor importancia en los gobiernos regionales.

Más allá de lo estrictamente normativo, sigue pendiente una discusión necesaria relacionada al diseño institucional del Estado, sobre todo en aquellos ámbitos en los cuales las comunidades mantienen, junto al control de sus territorios, sus propias lógicas de organización del poder y la autoridad colectiva. El entronque entre dichas lógicas —que expresan la condición étnico-cultural de muchas poblaciones comuneras— y las del Estado, sigue siendo fuente de problemas

y conflictos que, de cuando en cuando, dejan notar la ausencia de efectivo reconocimiento de las territorialidades indígenas. Cabe remarcar que la aspiración comunal e indígena no linda con ningún tipo de extraterritorialidad, sino más bien consiste en el anhelo de pleno reconocimiento como peruanos y peruanas, incluyendo el de sus derechos colectivos.

Durante décadas, el Estado peruano impulsó políticas comunales enfocadas a promover el aspecto económico y productivo en las comunidades, entendiéndolas básicamente como organizaciones campesinas de base agropecuaria, a las cuales se buscaba orientar hacia el “desarrollo comunal”. Esta orientación fue dejada de lado paulatinamente, pasando a privilegiarse —sobre todo desde fines del siglo anterior— políticas agrarias dirigidas a cubrir las necesidades de productores individuales, bajo la lógica de impulsar el libre desarrollo del mercado. Las comunidades fueron sacadas del ámbito de las reducidas políticas públicas dirigidas a la promoción productiva y mercantil agropecuaria, orientada a lo sumo a personas y empresas (es el caso de las políticas de crédito agropecuario y de las gestión de instituciones financieras paulatinamente desmanteladas). A la fecha, no sabemos bien en qué medida subsisten planes y programas de política estatal, que tomen en cuenta la dimensión económica y productiva colectiva de las comunidades. Sin embargo, experiencias como las aquí documentadas, muestran que no solo se ha mantenido, sino que parece haberse incrementado la importancia de economías comunales basadas en el manejo colectivo de sus recursos.

Últimamente, la difusión de enfoques como el de interculturalidad, abonó a una mayor apertura del Estado hacia las comunidades y pueblos indígenas, pero también dejó notar el olvido de la importancia económica y productiva de las comunidades en el país. Con la creación del Ministerio de Cultura, el cual incorporó un Viceministerio de Interculturalidad abocado específicamente a la temática indígena, se cerró un periodo de búsqueda y experimentación institucional en el Estado peruano, que incluyó la creación de diversos organismos destinados a viabilizar políticas estatales comunales e indígenas. La creación del mencionado Viceministerio, así como sus acciones en temas de amplio interés, tales como la implementación de la Ley de Consulta Previa o la elaboración de una Base de Datos Oficial de Comunidades y Pueblos Indígenas, constituyen un avance a destacar. Sin embargo, sus acciones también han dejado traslucir problemas de fondo en la comprensión de la realidad agraria, campesina, rural e indígena del país.

En otros ámbitos de suma importancia, que han sido objeto de mayor debate e investigación, como el de las políticas sociales y educativas, el Estado peruano se ha orientado a tomar en cuenta la población de las comunidades, sin incorporar suficientemente una consideración específica en torno a su dimensión colectiva y comunal. Se considera a las personas y familias de las comunidades, pero no así a las comunidades como institución. A pesar de ello, es claro que se registran avances en términos de cobertura educativa, de salud y de promoción social basadas en la focalización del uso de los recursos. Desde aproximadamente una década se ejecutan diversos programas orientados a la inclusión y a la mejora de acceso a los servicios por parte de la población, principalmente rural y campesina, pero las mismas siguen enfocadas en las personas en términos individuales, no así en su condición de miembros de comunidades. Asimismo, sigue siendo un tema pendiente el cruce de dichos planes y programas con perspectivas efectivamente interculturales. De otro lado, décadas de políticas dirigidas a la promoción de la educación bilingüe e intercultural, siguen limitadas por la restricción en el Estado y modestia de recursos.

Finalmente, podemos mencionar que, como parte de este estudio, hemos constatado también avances referidos a la mayor presencia estatal en los territorios comunales. Los mismos no se refieren solamente a la infraestructura, o a la provisión de servicios de salud, educación y otros, sino que incluyen nuevas formas de identificación y pertenencia de la gente, como ciudadanos y miembros de sus comunidades. Sin embargo, no acaban de definirse mejores vías de encuentro entre el interés de las comunidades por participar activamente en la sociedad mayor, con plena vigencia de sus derechos colectivos comunales y en tanto pueblos, y las políticas estatales destinados a proveer servicios y expandir su presencia territorial. En muchas zonas rurales con predominancia de comunidades, la presencia del Estado sigue reproduciendo una lógica que, en el fondo, simplemente no toma en cuenta la condición sociocultural de las poblaciones y sus comunidades. La noción de interculturalidad —cuyo sentido radica en el establecimiento de vínculos activos entre el reconocimiento de la diferencia cultural y la construcción de la igualdad democrática— parece reducirse a la elaboración y difusión de documentos básicamente declarativos, sin permear de lleno la existencia de las políticas públicas aplicadas en los ámbitos comunales. Esto muestra la urgencia de acortar las distancias que aún separan el diseño y ejecución de políticas públicas, respecto a las comunidades campesinas e indígenas realmente existentes a lo largo y ancho del país.

Bibliografía

- Alber, Erdmute (1999). *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: IEP.
- Alberti, Giorgio & Fernando Fuenzalida (1969). Pluralismo, dominación y personalidad. En José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 285-324). Lima: IEP.
- Albó, Xavier, María Inés Arratia, Jorge Hidalgo, Lautaro Núñez, Agustín Llagostera, María Isabel Remy & Bruno Revesz (compiladores) (1996). *La integración surandina. Cinco siglos después*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Allen, Catherine J. (2008). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Álvarez, José, Víctor Sotero, Antonio Brack & César Ipenza (2011). *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación con mercurio*. Lima: IIAP-Minam.
- Aramburú, Carlos Eduardo (1979). El campesinado peruano. Crítica a Maletta. *Análisis*, (8-9), 109-136.
- Arellano, Javier (2011). *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú*. Lima: IEP, PUCP y UARM.
- Arguedas, José María (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arnold, Denise (comp.) (1997). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Ciase-ILCA.
- Arnold, Denise (comp.) (1998). *Gentes de carne y hueso. Tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: Ciase-ILCA.
- Arriarán, Gabriel & Cynthia Gómez (2008). Entre el oro y el azogue. La nueva fiebre del oro y sus impactos en las cuencas de los ríos Tambopata y Malinowski. En Gerardo Damonte, Bernardo Fulcrand & Rosario Gómez (eds.), *Perú: el problema agrario en debate. Sepia XII* (pp. 141-181). Lima: Sepia.

- Assadourian, Carlos Sempat (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: IEP.
- Barriga, Paola (2012). Fragmentación comunal, minería y titulación. El caso de la comunidad de Tinyaclla en Huancavelica. En Alejandro Diez (ed.), *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas* (pp. 73-96). Lima: PUCP.
- Bebbington, Anthony (2009). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP y Cepes.
- Bebbington, Anthony (ed.) (2012). *Social Conflict, Economic Development and the Extractive Industry. Evidence from South America*. Londres: Routledge.
- Bebbington, Anthony (ed.) (2013). *Industrias extractivas, conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana, IEP y Cepes.
- Berdegú, Julio & Alexander Schejtman (2004). *Desarrollo territorial rural*. Santiago: Rimisp.
- Bolin, Inge (1998). *Rituals of Respect. The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Burneo, María Luisa (2018). Nuevas miradas y ausencias en los estudios sobre desigualdad rural en el Perú (1997-2017). En Ricardo Fort Meyer, Mariana Varese Simic & Carlos de los Ríos Farfán (eds.), *Perú. El problema agrario en debate. Sepia XVII* (pp. 331-431). Lima: Sepia.
- Burneo, Zulema (2007). Propiedad y tenencia de la tierra en comunidades campesinas. En Pedro Castillo (ed.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 153-257). Lima: Grupo Allpa.
- Burneo, María Luisa & Anahi Chaparro Ortiz de Zevallos (2010). Poder, comunidades campesinas e industria minera: el gobierno comunal y el acceso a los recursos en el caso de Michiquillay. *Antropologica*, 28(28), 85-110.
- Caballero, José María (1981). *Economía agraria de la sierra peruana*. Lima: IEP.
- Canedo, Gabriela (28 de febrero de 2019). La marcha de la nación Qhara Qhara. *Los Tiempos*. www.lostiempos.com/actualidad/opinion/20190228/columna/marcha-nacion-qhara-qhara. Fecha de consulta: 1/3/2019.
- Castillo, Pedro, Alejandro Diez, Zulema Burneo, Jaime Urrutia & Pablo del Valle (2007). *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Grupo Allpa.
- Castro, Miguel Ángel (2018). *Informe final. Comunidad campesina de Chacamachay*. Manuscrito.

- Castro Pozo, Hildebrando (1924). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial Lucero.
- Cavero, Omar (2011). *Después del baguazo: informes, diálogo y debates*. Lima: PUCP-Departamento de Ciencias Sociales.
- Cereceda Espinoza, Yeny (2018). *Comunidad campesina de San Juan, Pomacanchi, Cusco*. Manuscrito.
- Cotler, Julio (1969). Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú. En José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 60-79). Lima: IEP.
- Cunow, Heinrich (1929a). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. París: Biblioteca de Antropología Peruana.
- Cunow, Heinrich (1929b). *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*. París: Biblioteca de Antropología Peruana.
- Cunow, Heinrich (1933). *La organización social del Imperio de los incas*. París: Biblioteca de Antropología Peruana.
- Cusiyunca, Álex (2018). *Estudio de caso. Comunidad campesina de Pampachiri, Pitumarca, Cusco*. Manuscrito.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- De Echave, José, Alejandro Diez, Ludwig Huber, Bruno Revesz, Xavier Ricard Lanata & Martín Tanaka (2009). *Minería y conflicto social*. Lima: IEP, Cipca, CBC y Cies.
- De Echave, José, Raphael Hoetmer & Mario Palacios Panez (eds.) (2009). *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencia y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CooperAcción, Conacami y Fondo Editorial UNMSM.
- Degregori, Carlos Iván (2004). *llave: desafíos de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.
- De la Cadena, Marisol (1991). «Las mujeres son más indias». Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*, 9(1), 7-29.
- De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean World*. Durham: Duke University Press.
- Del Pino, Ponciano (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Siniestra Ensayos y Universidad Nacional de Juliaca.

- Diez, Alejandro (1998). *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco: CBC y Cipca.
- Diez, Alejandro (1999). Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. En: Víctor Ágreda, Alejandro Diez & Manuel Glave (eds.). *Perú. El problema agrario en debate. Sepia VII* (pp. 247-326). Lima: Sepia.
- Diez, Alejandro (2012a). Nuevos retos y nuevos recursos para las comunidades campesinas. En: Alejandro Diez (ed.). *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas* (pp. 21-35). Lima: PUCP-Cisepa.
- Diez, Alejandro (ed.) (2012b). *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*. Lima: PUCP-Cisepa.
- Diez, Alejandro (2014). Cambios en la ruralidad y en las estrategias de vida en el mundo rural. Una relectura de antiguas y nuevas definiciones. En: Alejandro Diez, Ernesto Ráez & Ricardo Fort (eds.). *Perú. El problema agrario en debate. Sepia XV* (pp. 19-85). Lima: Sepia.
- Diez, Alejandro (ed.) (2018). *El gobierno colectivo de la tierra en América Latina*. Lima: International Land Coalition y PUCP.
- Diez, Alejandro & Santiago Ortiz (eds.) (2013). Comunidades campesinas: nuevos contextos, nuevos procesos. *Anthropologica*, 31(31), pp. 5-14.
- Dobyns, Henry F. (1970). *Comunidades campesinas del Perú*. Lima: Editorial Estudios Andinos.
- Eguren, Fernando (2015). Desarrollo rural, agricultura familiar y comunidades campesinas en el siglo XXI. En *Perú hoy. Hacia otro desarrollo* (pp. 47-70). Lima: Desco.
- Escobal, Javier & Carmen Ponce (2012). Una mirada de largo plazo a la economía campesina en los Andes. En Javier Escobal, Carmen Ponce, Gerardo Damonte & Manuel Glave, *Desarrollo rural y recursos naturales* (pp. 15-93). Lima: Grade.
- Escobal, Javier, Carmen Ponce, Ramón Pajuelo & Mauricio Espinoza (2012). *Estudio comparativo de intervenciones para el desarrollo rural en la sierra sur del Perú*. Lima: Grade.
- Fernández, M. Ignacia & Raúl Hernández Asensio (eds.) (2014). *¿Unidos podemos? Coaliciones territoriales y desarrollo rural en América Latina*. Lima: IEP y Rimisp.
- Ferreira, Francisco (2012). *Back to the Village? An Ethnographic Study of an Andean Community in the Early Twenty-First Century*. University of London, PhD Thesis.

- Ferreira, Francisco & Billie Jean Isbell (eds.) (2017). *A Return to the Village. Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*. Londres: University of London-Institute for Latin American Studies.
- Figueroa, Adolfo (1981). *La economía campesina de la sierra del Perú*. Lima: PUCP.
- Flores Galindo, Alberto (1977). *Arequipa y el sur andino. Siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte.
- Flores Galindo, Alberto (ed.) (1988). *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*. Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad y Concytec.
- Fonseca, César & Enrique Mayer (1988). *Comunidad y producción en la agricultura andina*. Lima: Fomciencias.
- Fuenzalida, Fernando (1976 [1970]). Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo. En José Matos Mar (comp.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (pp. 219-263). Lima: IEP.
- Fuenzalida, Fernando & José Matos Mar (1969). Dimensión diacrónica del pluralismo. En José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 135-161). Lima: IEP.
- Fuenzalida, Fernando, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud & José Matos Mar (1970). *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.
- Fuenzalida, Fernando, Teresa Valiente, José Luis Villarán, Jürgen Golte, Carlos Iván Degregori & Juvenal Casaverde (1982). *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. Lima: IEP.
- García, Uriel (1973 [1930]). *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universo.
- Gavilán, Lurgio & Vicente Torres (2015). *Comunidades de América Latina*. Cusco: Ceques Editores.
- Giarraca, Norma (comp.) (2001) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: Clacso.
- Glave, Luis Miguel (1989). *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Glave, Luis Miguel (1992). *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.

- Golte, Jürgen & Marisol de la Cadena (1986). *La codeterminación de la organización social andina*. Lima: IEP.
- González de Olarte, Efraín (1984). *Economía de la comunidad campesina*. Lima: IEP.
- González de Olarte, Efraín (1994). *En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú*. Lima: IEP.
- González de Olarte, Efraín, Raul Hopkins, Bruno Kervyn, Javier Alvarado & Roxana Barrantes (1987). *La lenta modernización de la economía campesina*. Lima: IEP.
- González Prada, Manuel (1976 [1904]). Nuestros indios. En *Páginas libres. Horas de lucha* (pp. 332-343). Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Guerrero, Andrés (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: IEP y Flasco.
- Guha, Ranahit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Harvey, Penelope (1991). Mujeres que no hablan castellano: género, poder y bilingüismo en un pueblo andino. *Allpanchis Phuturinga*, (38), 227-260.
- Harvey, Penelope (2003). Elites on the Margins: Mestizo Traders in the Southern Peruvian Andes. En C. Shore & S. Nugent, *Elite Cultures: Anthropological Perspectives* (pp. 74-90). Londres: Routledge.
- Hernández Asensio, Raúl (2012) El giro territorial en las ciencias sociales peruanas. Balance de estudios sobre desarrollo, mundo rural y territorio. En Raúl Hernández Asensio, Fernando Eguren & Manuel Ruiz (eds.), *Perú. El problema agrario en debate* (pp. 19-90). Lima: Sepia.
- Hernández Asensio, Raúl (2016). *Los nuevos incas. La economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: IEP.
- Hollmberg, Allan R. (1966). *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Editorial Estudios Andinos.
- IBC-Instituto del Bien Común (2016a). *Directorio 2016. Comunidades nativas del Perú*. Lima: IBC.
- IBC-Instituto del Bien Común (2016b). *Directorio 2016. Comunidades campesinas del Perú*. Lima: IBC y Cepes.

- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018a). *Directorio de comunidades nativas y campesinas. Censos nacionales 2017*. Lima: INEI.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018b). *I Censo de comunidades campesinas 2017. Resultados definitivos*. Lima: INEI.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018c). *III Censo de comunidades nativas 2017. Resultados definitivos*. Lima: INEI.
- Kuczynski-Godard, Máxime (1946). Un latifundio del sur. Una contribución al conocimiento del problema social. *América Indígena. Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, 6(3), 257-274.
- Laos, Alejandro (2004). *Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Situación actual y cambios normativos*. Lima: Grupo Allpa.
- Laos, Alejandro (ed.) (2011). *Para que nadie se quede atrás. Propuestas para el desarrollo integral de las comunidades campesinas desde las regiones*. Lima: Grupo Allpa y SER.
- Lipschutz, Alejandro (1952). La noción o definición de indio en la reciente legislación protectora en las Américas. *Journal de la Société des Américanistes*, 41(1) 63-80.
- Lomné, Georges (ed.) (2014). *De la política indígena. Perú y Bolivia*. Lima: IFEA.
- Maldonado, Benjamín (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Centro INAH Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas, Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca y Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.
- Malengreau, Jacques (2009). *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas*. Cusco: CBC e IFEA.
- Maletta, Héctor (1978). Perú: ¿país campesino? *Análisis*, (6), 3-55.
- Maletta, Héctor (1979). El discreto encanto del campesinado. *Análisis*, (8-9), 137-158.
- Mariátegui, José Carlos (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Marzal, Manuel (1998). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: PUCP.
- Matos Mar, José (1968). Idea y diagnóstico del Perú. El pluralismo de situaciones sociales y culturales. En José Matos Mar, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, Jorge Bravo Bresani y Julio Cotler, *Perú problema. 5 ensayos* (pp. 13-55). Lima: IEP y Francisco Moncloa Editores.

- Matos Mar, José (1969). El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional. En José Matos Mar, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti, *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 23-59). Lima: IEP.
- Matos Mar, José (1976 [1970]). Comunidades indígenas del área andina. En José Matos Mar (comp.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (pp. 179-217). Lima: IEP.
- Matos Mar, José, Teresa Guillén de Boluarte, Julio Cotler, Eduardo Soler & Francisco Boluarte (1958). *Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Instituto de Etnología y Arqueología.
- Matos Mar, José, William F. Whyte, Julio Cotler, Lawrence K. Williams, J. Oscar Alers, Fernando Fuenzalida & Giorgio Alberti (1969). *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP.
- Matos Mar, José, Teresa Guillén de Boluarte, Julio Cotler, Eduardo Soler & Francisco Boluarte (1958). *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos.
- Mayer, Alicia & Pedro Pérez Herrero (2010). *Los amerindios en la narrativa occidental*. Madrid: Ielal, Universidad de Alcalá de Henares y Marcial Pons.
- Mayer, Enrique (2009). *Cuentos feos de la Reforma Agraria peruana*. Lima: IEP y Cepes.
- Méndez, Gastelumendi, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.
- Méndez Gastelumendi, Cecilia (2011). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, 35(1), 53-102.
- Mishkin, Bernard (1946) The Contemporary Quechua. En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 2, The Andean Civilizations* (pp. 411-470). Washington: Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology.
- Monge, Carlos (1994). Transformaciones en la sociedad rural. En Oscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge (eds.), *Perú. El problema agrario en debate. Sepia V* (pp. 33-69). Lima: Sepia.
- Mossbrucker, Harald (1990). *La economía campesina y el concepto de «comunidad»: un enfoque crítico*. Lima: IEP.
- Murra, John V. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP.
- O'Phelan, Scarlett (1997). *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

- O'Phelan, Scarlett (2013). *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- Orlove, Benjamin (1993). Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, 2(60), 301-336.
- Pachas, Víctor Hugo (2011). *Historia de una incertidumbre. Hábitat, conflicto y poder en la minería artesanal de oro de Perú*. Lima: Earth First.
- Pajuelo Teves, Ramón (2000). Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 123-179). Lima: IEP y Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Pajuelo Teves, Ramón (2007). *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP y KAS.
- Pajuelo Teves, Ramón (2009). «No hay ley para nosotros». *Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso llave*. Lima: IEP.
- Pajuelo Teves, Ramón (2016). *Un río invisible. Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores.
- Pajuelo Teves, Ramón (ed.) (2019). *Qoyllurit'i: fe, tradición y cambio*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco (en prensa).
- Pérez Galán, Beatriz (2004). *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cusco*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Platt, Tristán (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Platt, Tristan (1999). *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí: de la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz: Fundación Diálogo.
- Plaza, Orlando & Marfil Francke (1985). *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: Desco.
- Poole, Deborah (1988). Korilazos, abigeos y comunidades campesinas en la Provincia de Chumbivilcas (Cusco). En Alberto Flores Galindo (editor), *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias* (pp. 257-295). Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad y Concytec.
- Quijano, Aníbal (1980 [1964]). Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. En Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (pp. 47-119). Lima: Mosca Azul Editores.

- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-146). Buenos Aires: Clacso y Unesco.
- Quintín, Pedro (1994). Continuidad y recomposición del poder local en un distrito andino: Ocongate, Cusco. En *Perú. El problema agrario en debate. Sepia V* (pp. 175-200). Lima: Sepia.
- Remy, María Isabel (2004). Autoridad, gobierno y ciudadanía. Sociedades rurales en democracia. En Fernando Eguren, María Isabel Remy & Patricia Oliart (eds.), *Perú. El problema agrario en debate. Sepia X* (pp. 237-276). Lima: Sepia.
- Remy, María Isabel (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. Lima: IEP.
- Ricard Lanata, Xavier (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA y CBC.
- Ricoeur, Paul (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Robin, Valerie & Carmen Salazar-Soler (2009). *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA y CBC.
- Rochabrún, Guillermo (1994) ¿Mirando el campo con ojos urbanos? En Oscar Dancourt, Enrique Mayer & Carlos Monge (eds.), *Perú. El problema agrario en debate. Sepia V* (pp. 17-31). Lima: Sepia.
- Rosas, Diana (2015). «El poder local en Ocongate. Configuración y ejercicio del poder entre 1993-2014» Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas Carreño, Guillermo (2008). *Dinámica social y minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)*. Lima: IEP.
- Salas Carreño, Guillermo & Alejandro Diez Hurtado (2017). Estado, concesiones mineras y comuneros. Los múltiples conflictos alrededor de la minería en las inmediaciones del santuario de Qoyllurit'i (Cusco, Perú). *Colombia Internacional*, (93), 65-91.
- Salazar-Soler, Carmen (diciembre, 2013). ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos. Débats*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66106>. Fecha de consulta: 5/11/2018.

- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Sendón, Pablo (2009). Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cuzco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 1(38), 107-130.
- Sendón, Pablo (2016). *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: PUCP, CBC e IEP.
- Stein, William (2000). *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- Tanaka, Martín (2001). *Participación popular en políticas sociales. Cuándo puede ser democrática y eficiente, y cuándo todo lo contrario*. Lima: CIES e IEP.
- Trivelli, Carolina (1992). Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística. *Debate Agrario*, (14), pp. 23-37.
- Trivelli, Carolina, Javier Escobal & Bruno Revesz (2009). *Desarrollo rural en la sierra: aportes para el debate*. Lima: Cipca, Grade, IEP y CIES.
- Tschopik, Harry Jr. (1947). *Highland Communities of Central Peru: A Regional Survey*. Washington D. C.: Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology.
- Tudela y Varela, Francisco (1905). *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*. Lima: Imprenta La Industria.
- Urrutia, Jaime (1992). Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno. *Debate Agrario*, (14), pp. 1-16.
- Urrutia, Jaime (2002). Espacio, poder y mercado: preguntas actuales para una vieja agenda. En Manuel Pulgar-Vidal, Eduardo Zegarra & Jaime Urrutia (eds.). *Perú. El problema agrario en debate. Sepia IX* (pp. 473-517). Lima: Sepia.
- Urrutia, Jaime & Alejandro Diez (2016). Organizaciones y asociatividad: hacia las lógicas de la gobernanza del espacio rural. En José Francisco Durand, Jaime Urrutia & Carmen Yon (eds.), *Perú. El problema agrario en debate. Sepia XVI* (pp. 233-294). Lima: Sepia.
- Valcárcel, Luis E. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante (1992). *Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

- Vergara, Ricardo (2000). Gobiernos locales en el medio rural. *Socialismo y Participación*, (87), 81-88.
- Villarán, Manuel Vicente (1907). Condición legal de las comunidades indígenas. *Revista Universitaria. Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 2(14), 1-8.
- Wanderley, Fernanda (2018). Extractivismo y traición a los pueblos indígenas del Tipnis. *Cuestión Agraria*, (4), 181-201.
- Wolf, Eric (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, 1-18.
- Zoomers, Annelies (2002). *Vinculando estrategias campesinas al desarrollo. Experiencias en los Andes bolivianos*. La Paz: Plural Editores.
- Zuidema, R. Tom (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.

Se terminó de imprimir en agosto de 2019 en:
Sonimágenes del Perú S.C.R.L.
Av. Gral. Santa Cruz 653. Of. 102, Jesús María, Lima - Perú
Teléfono: (511) 277-3629 / (511) 726-9082

SOCIOS DEL GRUPO PROPUESTA CIUDADANA

IEP

desco



CIPCA



cedepe



cbc centro
bartolomé
de las casas



Centro de Estudios para el Desarrollo Regional



cedepas
centro andino de
promoción y acción social **norte**

alternativa
CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL Y EDUCACIÓN POPULAR



Grupo Propuesta Ciudadana

Calle Alberto Arca Parró N° 180-B, San Isidro

Teléfonos: 421-6204 / 393-8286

www.propuestaciudadana.org.pe

contacto@propuestaciudadana.org.pe