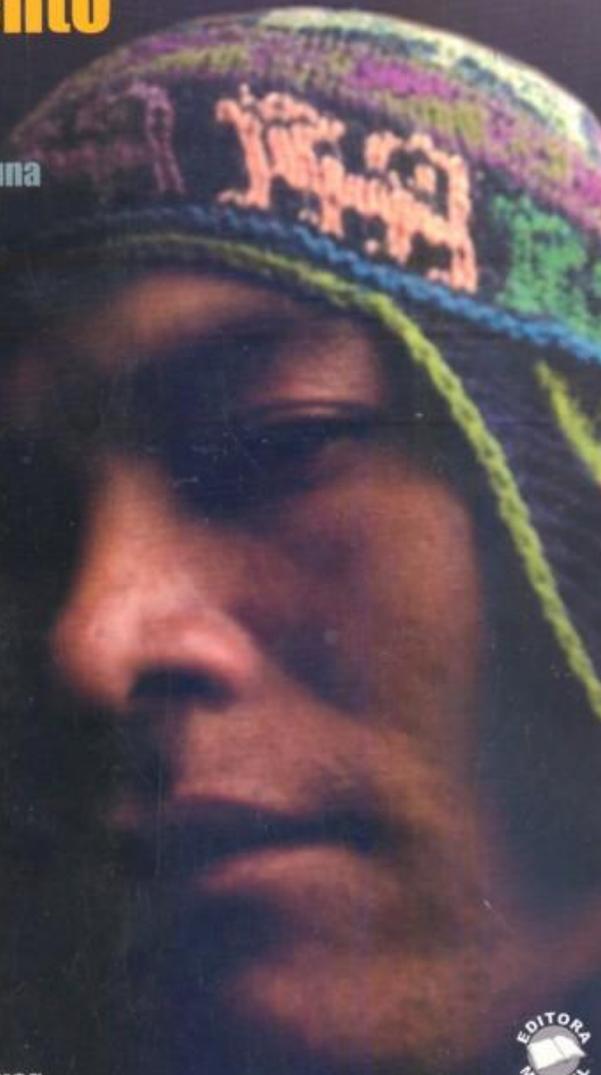


ciro gálvez herrera

predicciones del renacimiento andino

pachacutiy unanchaykuna



cuarta edición
corregida y aumentada

prólogo de enrique mayer



“Este libro es importante porque vislumbra claramente cómo se puede enrumbar un Renacimiento Andino que, integrado a las corrientes mundiales, lograría un desarrollo humano cabal. La cultura andina, dice el autor, ha de servir como plataforma para construir caminos propios y alternos a la modernidad en este nuevo siglo. (...) “Predicciones del Renacimiento Andino” ha de servir a los lectores para orientarlos, en cuanto ponderen su identidad, a pensar cómo tendremos todos que aunar esfuerzos en la construcción de una sociedad que incorpore positivamente la diversidad cultural y la plena ciudadanía para así caminar hacia un futuro promisorio.”

DR. ENRIQUE MAYER
Catedrático Principal de la
Facultad de Antropología de la
Universidad de YALE - USA

ISBN 9972-2600-0-3



9 789972 260001

CIRO GALVEZ HERRERA

PREDICCIONES
DEL
RENACIMIENTO ANDINO
Pachacutiy Unanchaykuna

Cuarta edición

Corregida y aumentada

Prólogo: Dr. Enrique Mayer

Huancayo - Perú

2005

ÍNDICE

PRÓLOGO	19
INTRODUCCIÓN.....	21

TÍTULO I

LA CONTINUIDAD HISTÓRICA: PROBLEMA NO RESUELTO DE LOS PAÍSES ANDINOS

1.- LA CONTINUIDAD HISTÓRICA: PROBLEMA NO RESUELTO DE LOS PAÍSES ANDINOS.....	39
1.1.- La conquista: raíz profunda de los males del Perú	39
1.2.- La lógica del coloniaje español.....	43
1.3.- El camino equivocado	47
1.4.- El libertador San Martín: más reaccionario que el virrey.....	52
1.5.- Diferencias ideológicas entre San Martín y Bolívar	57
1.6.- La República: heredera del coloniaje español	58
CONCLUSIONES.....	69

TÍTULO II

NEOCOLONIALISMO REPUBLICANO

1.-PROLEGÓMENO	73
2.-NEOCOLONIALISMO POLÍTICO (Resumen histórico)	81
2.1.- La política de gobierno republicano neocolonialista durante el siglo XIX (1821-1895).....	81
2.2.- El Estado y la dominación oligárquica frente al campesinado (1895-1930)	90
2.3.- El Oncenio de Leguía y el resurgimiento del movimiento indígena	95
2.4.- La crisis del Estado y de la dominación oligárquica y las luchas campesinas por la tierra (1930-1980)	100
2.5.- El neocolonialismo, el neoliberalismo y su relación con el campesinado (1980-2000)	109
2.6.- Carencia de representatividad de los gobernantes criollos	116
2.6.1.- Sobre la ciudadanía y el derecho al voto	116
2.6.2.- Sobre los presidentes instituidos	118
2.6.3.- Balance histórico sobre la representatividad de los gobernantes peruanos	127
2.7.- Desconfianza popular frente a los políticos.....	134
CONCLUSIONES	143
3.-NEOCOLONIALISMO ECONÓMICO	145
3.1. La explotación de los indígenas durante la República	145
3.2.- La deuda externa: una expresión de la dependencia económica del Perú republicano	152
3.2.1.- La deuda externa durante la República del siglo XIX	152
3.2.2.- La deuda externa en el "Oncenio de Leguía"	157
3.2.3.- La deuda externa entre 1931 y 1966	159
3.2.4.- La deuda externa de 1967 a 1980	161
3.2.5.- La deuda durante el segundo belandismo y el gobierno aprista 1981-1990	163
3.2.6.- La deuda externa durante el gobierno fujimorista 1990-1999, y toledista hasta el 2003	165

CONCLUSIONES	171
4.-NEOCOLONIALISMO SOCIAL	173
4.1.- Exclusión social colonial y republicana de las poblaciones oriundas	173
4.2.- Racismo, discriminación y complejo de inferioridad.....	177
4.3.- El etnocidio neocolonial y la posición oligárquica republicana frente al "problema" indígena	185
4.4.- Los movimientos migratorios y la presencia andina en la ciudad capital	188
4.5.- Lima centralista: urbe caótica y sin futuro	193
4.5.1.- La crisis urbana de la capital como consecuencia de su ubicación geográfica	195
4.5.2.- Lima: ciudad sin futuro económico	201
4.5.3.- La explosión demográfica de la capital	201
4.5.4.- Lima andinizada	204
CONCLUSIONES	209
5 -NEOCOLONIALISMO CULTURAL	211
CONCLUSIONES	217

TÍTULO III

VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN DEL MUNDO ANDINO

1-VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN POLÍTICA	221
1.1- Vigencia política	221
1.2.- Revitalización política	223
1.2.1.- Construyendo una nueva ciudadanía desde los Andes	223
1.2.2.- ¿Descentralización burocrática o restablecimiento de las armonías locales y regionales?.....	228

1.3.- ¿Descentralización o descolonización?.....	237
CONCLUSIONES.....	239
2.-VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN ECONÓMICA.....	241
2.1.- Vigencia económica.....	241
La propiedad y tenencia colectiva de la tierra.....	242
El control del máximo de pisos altitudinales	249
El trabajo no asalariado (ayni)	253
El llanki (trueque).....	255
La agricultura diversificada y policíclica como base del autosostenimiento.....	256
2.2.- Revitalización económica.....	263
2.2.1.- La revitalización económica en el escenario rural.....	263
2.2.2.- La revitalización económica en el escenario urbano	268
2.2.3.- Requerimientos para la revitalización económica en los Andes.....	272
CONCLUSIONES.....	275
3.- VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN SOCIAL.....	277
3.1.- Vigencia social.....	277
3.2.- Revitalización social.....	278
3.2.1.- Incremento de la población indígena	279
3.2.2.- Reconocimiento de nuevas comunidades campesinas y formación de comunidades urbanas.....	282
3.2.3.- La desinhibición social	284
3.2.4.- Estabilización de la población en los lugares de su asentamiento natural.....	287
CONCLUSIONES.....	291
4.- VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN CULTURAL, ESPIRITUAL Y RELIGIOSA.....	293
4.1.- Vigencia cultural, espiritual y religiosa.....	293
4.1.1.- Cristo andinizado	297
4.2.- Revitalización cultural	309

4.2.1.- Idioma: El quechua y otras lenguas nativas	311
4.2.2.- Literatura.....	314
4.2.2.1.- Literatura indigenista.....	318
4.2.2.2.- Escuela cuzqueña de la literatura indigenista (1910-1930)	324
4.2.2.3.- La literatura indigenista narrativa del siglo XX.....	326
4.2.3.- Pintura.....	335
4.2.4.- Teatro	336
4.2.5.- Música, danza y canto.....	339
4.2.6.- Ciencia y tecnología.....	341
4.2.7.- Religión.....	344
CONCLUSIONES	345

TÍTULO IV

RAZONES DE LA VIGENCIA DEL MUNDO ANDINO

L-RAZONES GEOPOLÍTICAS.....	349
CONCLUSIONES.....	353
2.- RAZONES SOCIOECONÓMICAS.....	355
2.1.- ¿Esclavitud o colectivismo andino?	362
Yanakunas, aellas y mitmaq	371
2.2.- ¿Estado unitario o federación de pueblos autónomos?.....	375
2.3.- Si las etnias andinas tenían capacidad de autosostenimiento ¿Por qué se federaban?	385
Conclusiones preliminares acerca de la formación del Tawantinsuyu	339
2A- El problema étnico, en el pasado y en el presente	392
2.5.- La unidad de la diversidad andina	394
2-6.- El actual Estado inconcluso	396
2-7,- Tawantinsuyu ¿Por qué cuatro suyus?	399

CONCLUSIONES405
3.-RAZONES IDEOLÓGICAS	407
3.L- La racionalidad occidental moderna.....	407
3.1.1.- Individualismo, dominación, dogmatismo y artificialidad; expresiones de la racionalidad occidental moderna	410
3.2.- La racionalidad andina diferente a la racionalidad occidental moderna	418
3.3.- Ideología andina	419
3.3.1.- Fraternidad y colectivismo	422
3.3.2.- Laboriosidad	427
3.3.3.- Agrocentrismo, pacifismo y autosuficiencia andina.....	431
3.3.3.1.-Los ínkas, ¿guerreros o agricultores?.....	431
3.3.3.2.- El holocausto de Cajamarca y la no resistencia bélica a la conquista: pruebas del pacifismo andino.....	437
3.3.4.- La reciprocidad.....	448
3.3.4.1.- <i>Ayni</i> : base del Tawantinsuyu.....	448
3.3.5.- La complementariedad	455
3.3.5.1.-La teoría de la complememariedad andina, en contraste con la teoría del materialismo histórico sobre la lucha de clases.....	456
3.3.6.- La solidaridad.....	458
3.3.7.- La modernidad andina y desarrollo	460
CONCLUSIONES	467
4.- FACTORES FAVORABLES PARA LA REVITAUZACION DEL MUNDO ANDINO	469
4.1.- Fracaso de las ideologías occidentales	469
4.2.- Globalización y postmodernidad	473
4.3.- Capacidad de autosostcnimiento basada en la diversidad geográfica y en la biodiversidad	477
4.4.- Importancia geopolítica del Océano Pacífico	481

CONCLUSIONES	485
PREDICCIONES DEL RENACIMIENTO ANDINO	487
BIBLIOGRAFÍA	489

PROLOGO

Es un gran placer prologar la obra del Dr. Ciro Gálvez quien en un magistral recorrido geográfico, histórico, lingüístico, y antropológico esboza el pasado Andino, los problemas del colonialismo y neocolonialismo que han afectado negativamente a los indígenas del antiguo Tawantinsuyo. El libro es importante porque vislumbra claramente cómo se puede enrumbar un Renacimiento Andino que, integrado a las corrientes mundiales, lograría un desarrollo humano cabal. La cultura Andina dice el autor ha de servir como plataforma para construir caminos propios y alternos a la modernidad en este nuevo siglo. Felicito al autor por el gran esfuerzo de síntesis del pasado y también por su optimismo hacia un futuro mejor que, estoy seguro, también ha de contagiar a sus lectores.

Cuando en la actual era de la especialización cada científico social cierra los ojos ante el universo de múltiples problemas que aquejan a la sociedad mundial y se limita al estudio de campos específicos, resulta halagador que el Dr. Ciro Gálvez haya realizado un estudio integral del Mundo Andino y su proceso histórico socioeconómico, político y cultural desde que se truncó su desarrollo por propio impulso a partir del siglo XVI. En esa perspectiva multidisciplinaria encontramos una segunda razón de la importancia de esta obra.

También en la investigación, merece resaltar el estudio del proceso forzado de desplazamiento de las poblaciones nativas de su escenario de origen como una de las causas y efectos principales de los movimientos migratorios hacia las ciudades y a los países industrializados. Esta conclusión permite entender que el meollo del

problema no es solamente la explosión demográfica, sino también la inadecuada distribución de la población en la superficie del planeta, que está precipitando la quiebra del equilibrio ecológico.

Aun a pesar del proceso de desestructuración colonial el Dr. Gálvez, claramente demuestra que al mismo tiempo las estructuras nativas se encuentran en un dinámico proceso de revitalización; lo hace reflejando su perspectiva andina (aunque paradójicamente su nombre es español). Por otro lado cabe resaltar, como remarca el propio autor, la trascendental importancia de la fuente lingüística especialmente el quechua y aymara ; pues resulta obvio que no se puede hacer ningún estudio integral de la cultura Andina prescindiendo del conocimiento de sus lenguas.

Considero oportuno dar relevancia al Título IV del libro, en el cual el autor hace un análisis comparativo entre el proceso de las formaciones socioeconómicas del Viejo Mundo y las formaciones de América, explicando que tal proceso en Europa, ha sido sustancialmente distinto al de América Andina. El desarrollo de América Prehispánica ha seguido un camino diferente hacia una sociedad colectivista sui géneris, algunas de cuyas estructuras permanecen vigentes en la actualidad, pese a que la república no las ha tomado como base ni las ha articulado plenamente con las suyas.

"Predicciones del Renacimiento Andino" ha de servir a los Sectores para orientarlos, en cuanto ponderen su identidad, a pensar cómo tendremos todos que aunar esfuerzos para construir una nación que incorpore positivamente la diversidad cultural y la plena ciudadanía y así caminar hacia un futuro promisorio.

DR. ENRIQUE MAYER

Catedrático Principal de la Facultad de
Antropología de la Universidad de YALE ■
USA

INTRODUCCIÓN

La presente obra constituye el resultado de veinte años de investigación del proceso histórico socioeconómico, político y cultural peruano, desde la conquista española hasta la actualidad; proceso que por haber estado conducido inicialmente por los conquistadores y luego por sus descendientes, estuvo orientado a la construcción de un Estado colonial y, desde la emancipación, de un Estado-Nación de tipo occidental ajeno a nuestra plural matriz cultural andina, por cuya razón dicho proyecto discurrió sin la participación activa de las poblaciones oriundas.

El objetivo es hacer un análisis integral de tal proceso, que es similar en todos los países andinos, desde sus milenarios orígenes hasta la actualidad, para entender cómo a partir del siglo XVI se truncó el proceso de desarrollo autónomo; cómo se construyó el Estado colonial con estructuras occidentales que la República no abolió; y, de qué manera el pasado histórico y las estructuras prehispánicas subsistentes, influyen en la vida política, económica, social y cultural actual, así como en el proceso de integración en el mundo globalizado. Explicar todo ello requirió analizar el origen de las referidas estructuras, y sus profundas modificaciones y sincretismo ocurridos a partir del siglo XVI como consecuencia de la inserción de las estructuras occidentales.

La motivación inicial que indujo al autor escribir esta obra fue la dura experiencia derivada del desarraigo de su mundo originario andino para asimilarse obligadamente al mundo occidental, hecho que le permitió el desarrollo de una visión sui géneris de ambas realidades, entender la situación de exclusión que viven los sectores sociales de

raíces oriundas y buscar la forma de integrarlas. Ello, por obvias razones también le ha dado las pautas para comprender la complejidad de los múltiples problemas que aquejan al Perú y reflexionar sobre algunas interrogantes que aún están flotando sin respuestas en la actualidad: ¿En qué medida se hallan vigentes las estructuras de la civilización andina pese al proceso de desestructuración iniciado hace 500 años?, ¿Qué y quién es el hombre andino inmerso en el choque de culturas?, ¿Cuál es y cuál debe ser su postura frente al proceso de globalización?, ¿Seguir la posición chauvinista del indigenismo ('■ adicional u optar por la integración'.' Una segunda motivación surgía al haber entendido la necesidad del reordenamiento del mundo andino basado en la recuperación del equilibrio ecológico, considerando que la civilización andina, constituye uno de los mejores referentes de la planificación social sustentada en tal equilibrio; pues, el hombre de esta región, por su propia cosmovisión de considerarse parte de la naturaleza, está formado para vivir de acuerdo a las leyes naturales usando racionalmente sus recursos. La cultura andina es ecológica por antonomasia, esa es una de las razones para preservar sus instituciones. Y no sólo los andinos, sino todos los seres humanos tenemos la obligación de solidarizarnos en la ardua tarea de recuperación de la ecología, dejando de lado intereses políticos, económicos y prejuicios, inclusive los países industrializados deben comprender que su poder ya no deben usarlo para mantener su dominio sobre el mundo ni velar únicamente por el bienestar de ellos, porque si todos no actuamos así, el mundo se destruirá y moriremos todos.

Por las mismas razones expuestas en el párrafo precedente, desde el punto de vista antropológico, cabe remarcar que esta investigación busca servir como medio para que los pueblos de culturas diferentes puedan conocerse e interrelacionarse mejor en el mundo globalizado, y contribuir a superar la necesidad de que nuestros pueblos tengan que migrar de los escenarios de su asentamiento natural, teniendo en cuenta que el conocimiento de las características y recursos de vida del hábitat natural posibilita lograr un nivel de bienestar en el propio lugar de origen en contraste con la actual tendencia a la migración masiva que

La desadaptación de su hábitat natural de las poblaciones de escenario adverso da origen a migraciones masivas y causa graves problemas a nivel nacional e

viene ocasionando la superpoblación de las áreas urbanas al extremo de haber puesto muchas ciudades del tercer mundo al borde del colapso. Pues, lo grave del problema no es solamente la excesiva población, sino también su inadecuada distribución en la superficie del planeta,

En la actual era de la especialización, el hecho de que cada científico social se limite a investigar campos específicos posibilita mayor profundidad y precisión en los estudios, pero eso significa cerrar los ojos ante el resto de los múltiples problemas que aquejan a la sociedad mundial, porque limita la visión integral que debe tener el hombre acerca del mundo y le impide ver con claridad hacia donde va su país y su colectividad, con la consecuente desaparición de paradigmas en la época de grandes cambios que vivimos. Consciente de tal realidad y motivado por las referidas cuestiones ontológicas el autor se propuso hace veinte años estudiar globalmente el proceso histórico andino, interrelacionando su evolución socioeconómica política y cultural, desde las épocas pre-colombinas más remotas y sobre tales estudios visualizar el futuro.

La amplitud y diversidad de los temas, constituyó una gran dificultad en la realización de las exploraciones e investigaciones pero pese a ello la exploración, la verificación de datos y la comprobación de los hechos han sido efectuados con la objetividad del caso. Por la misma razón resultó imposible profundizarlos estudios sobre algunas materias, debido a lo cual nos hemos limitado a plantearlas como nuevas tests para ser desarrolladas en futuras investigaciones. Asimismo, por la diversidad y amplitud de los campos investigados las investigaciones fueron realizadas desde una perspectiva

internacional. Millones de peruanos pugnan por migrar al extranjero, especialmente a los Estados Unidos de Norteamérica y Europa; se calcula que actualmente en los Estados Unidos residen aproximadamente un millón y medio de peruanos, entre legales e ilegales, cantidades similares de ecuatorianos y colombianos, y cifras mucho mayores de árabes y asiáticos. De no encontrarse las pautas para que las poblaciones permanezcan adaptadas en sus lugares de origen, es previsible que la migración crezca sideralmente y cause graves problemas a los países receptores. ¿Qué está pasando con "millones de migrantes latinoamericanos, africanos y orientales que diariamente ingresan a los Estados Unidos y Europa?, y ¿qué pasarías! cincuenta millones más de pobladores andinos incapacitados de lograr el bienestar en su severo territorio, y cien millones más de árabes desadaptados de sus desiertos inhóspitos, u otro tanto de asiáticos migraran a los Estados Unidos y Europa?

ultidisciplinariay los métodos utilizados también fueron varios. Así, para explicar lo relativo a la continuidad histórica, problema no resuelto de los países andinos, y el neocolonialismo político, económico, social y cultural, se usó el método histórico y dialéctico basado en el análisis crítico del material bibliográfico. En los temas referentes a la vigencia y revitalización del mundo andino, así como a las razones de tal vigencia, se utilizó el método descriptivo de observación participante, sobre lo cual se desarrolló etnografías de experiencia de vida, combinando con el método comparativo entre el proceso de las formaciones socioeconómicas de Europa y el de las formaciones de América andina, diferentes por la propia naturaleza de cada uno. Como parte del método histórico, en el análisis del material empírico, se ha aplicado también los métodos deductivo, inductivo e hipotético deductivo.

¿Qué es el Renacimiento Andino? Para responder esta interrogante es necesario tener en cuenta que, según explica Arnold Toynbee, todas las civilizaciones en el curso de su existencia evolucionan pasando alternadamente por épocas de situación estática y situación dinámica, que podemos denominarlas también épocas de apogeo y decadencia, o de evolución e involución, siendo la occidental la que más recientemente protagonizó tal proceso a través del denominado Renacimiento Europeo, ocurrido durante los siglos XV y XVI, mediante el cual pasó de su época estática conocida como Edad Media a una situación dinámica denominada Edad Moderna. Y si por alguna razón una civilización se extingue, surge de sus vestigios y con nuevos elementos una sucesora. La existencia de toda civilización es dialéctica en todo momento; su vida es un incesante discurrir en el tiempo y aunque se extinguiera, continúa su heredera nacida de los restos supérstites de la extinta. Una de las principales causas del cambio de situaciones estáticas a situaciones dinámicas y viceversa en toda civilización, inclusive de su extinción y del nacimiento de la heredera, es el contacto de una civilización con otra.

Lo explicado en el párrafo precedente permite entender que, el Renacimiento Europeo fue el proceso a través del cual el hombre europeo de los mencionados siglos reaccionó contra el oscurantismo religioso medieval que condenaba toda teoría científica contraria a los

² TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la Historia*, Tomo I, Tr. Luís Grasset, Editorial Planeta-De Agostini S.A., Barcelona, 1985. pp. 179.

dogmas religiosos. Tales dogmas habían traído el estancamiento de las ciencias, por cuya razón resultaba necesario impulsarlas, y para ello fue necesario conocer sus orígenes. Fue, pues, el proceso histórico que sustentándose en el pasado, revitalizó todas las ramas del conocimiento humano en esa parte del mundo, las enriqueció y proyectó hacia el futuro. Gracias a él, Occidente progresó tanto y llegó a los niveles admirables que hoy conocemos.

El inicio de la edad moderna occidental es una consecuencia de la efervescencia renacentista europea como lo es también, en cierto modo, el descubrimiento de América. Con el inicio de la edad moderna y con el referido descubrimiento, comenzó una nueva era de triunfos, descubrimientos científicos, riqueza y gloria para los europeos, mientras que para el Mundo Andino esos mismos acontecimientos constituyeron el comienzo de una era de ruina de su civilización. Para Europa significaron salir definitivamente del estancamiento medieval, pero para el Mundo Andino significaron el inicio de su edad media por el oscurantismo aquí impuesto por los españoles y por la iglesia, paradójicamente, más grave en comparación al que había sufrido Europa. Sin embargo, hoy, quinientos años después, en un proceso renacentista equivalente al que ocurrió en el Viejo Mundo, los intelectuales de raíces andinas están reaccionando y perciben que, debido a diversos factores, la civilización andina también está saliendo de esa su edad media.

Si bien la palabra *Renacimiento* evoca romanticismo poético, en el campo científico social entendemos que ella sirve para referirse a ese proceso de cambio de una situación a otra o al desarrollo dinámico de las estructuras de una civilización extinta en su filial.³ Por eso, en la presente obra podemos definir el Renacimiento Andino como el proceso de revitalización de las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales de la civilización andina que por diversos factores se mantuvieron estáticas desde el siglo XVI hasta la fecha y que hoy están evolucionando hacia una situación dinámica, como expresión del proceso dialéctico de toda sociedad.

³ Sobre este punto véase el capítulo "Un Estudio de los Renacimientos" en TOYNBEE, Arnold J., Op. Cit., Tomo III, pp. 97-114.

No se puede determinar un momento preciso del inicio de ese proceso, pero se percibe que viene ocurriendo desde la segunda mitad del siglo XIX y que paulatinamente se ha venido intensificando y dinamizando. No puede ser confundido con el indigenismo, porque no es obra de pensadores occidentales, sino que ellos son parte del proceso, en el que también participan como protagonistas activos los propios indígenas y sus descendientes mestizos. No es algo que esté por hacer, sino algo que viene ocurriendo; se manifiesta cada vez que se reflexiona y debate sobre la historia del Perú y demás países andinos, sobre la etnicidad, sobre el mestizaje, sobre las comunidades campesinas y los derechos indígenas, así como sobre la descentralización e integración nacional. Se manifiesta en lo político: en la participación cada vez más activa de líderes y poblaciones indígenas y mestizas; en lo económico: en la vigencia y fortalecimiento de diversas instituciones económicas nativas que no han desaparecido pese a la imposición de la economía liberal de mercado, hoy neoliberal, y que más bien coexisten con ésta; en lo social: en el proceso de desinhibición colectiva de las poblaciones nativas respecto a los traumas y prejuicios que la caracterizaban en su relación con el mundo occidental moderno; en lo cultural: en la revitalización de diversas ramas científicas y tecnológicas como el Derecho y la Ingeniería Agrícola andinos, en el surgimiento de nuevas ramas científicas como la Sociología y Antropología andinas, en la revitalización del arte e idiomas nativos, así como en la práctica de ritos religiosos.

Por lo mismo que este proceso involucra a los habitantes de todas las razas y culturas de los actuales países andinos, es de suma importancia que todos tomemos conciencia de él para coadyuvar la consolidación de un Estado moderno pluriétnico y pluricultural, en el que todos podamos sentirnos parte de una nación integrada y se respete las particularidades de cada uno. Esta aspiración es similar en todos estos países y está expresada en el artículo 2º numeral 19 de la Constitución Política del Perú, en el artículo 1º de la Carta Magna de el Ecuador y en el artículo 1º título preliminar de la Constitución Política de Bolivia.

Los estudios fueron realizados desde tres puntos de vista: 1) Etnohistórico, teniendo en cuenta que las etnias andinas tienen su

propia historia; 2) Sociológico, considerando que la nación peruana todavía no ha logrado su integración social; y, 3) Antropológico, teniendo en cuenta que la cosmovisión y racionalidad del hombre andino son diferentes a las del occidental.

Por otro lado, se hizo las investigaciones considerando que el coloniaje y la República, constituyen períodos de destrucción de las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales andinas pero que no han sido destruidas totalmente, por cuya razón éstas no sólo están vigentes, sino en un proceso dinámico de revitalización. Fueron realizadas, asimismo, considerando que algunos antropólogos occidentales no conocen con precisión la medida en que se hallan vigentes dichas estructuras, ni que ellas constituyen el sustento de la continuidad de la lógica andina en el nuevo contexto de relaciones internacionales.

Es indudable que la cultura andina actual es el resultado de 500 años de sincretismo, período durante el cual han ocurrido profundas transformaciones como consecuencia de su contacto con una cultura muy poderosa, pero que no ha logrado desestructurar lo que Juan Ansión llama su *núcleo interno*⁴ o principios básicos que posibilitan su vigencia, de modo que quienes vivimos en ella podemos desarrollarla sin apartarnos de la lógica que le es propia y sin adoptar la postura chauvinista del indigenismo tradicional ni aferramos necesariamente al pasado, y más bien tomando los mensajes y símbolos heredados para proyectarnos con dinamismo hacia el futuro, incorporando los aportes recibidos de Occidente. Somos conscientes de que el nuevo hombre andino, ya no es aquél que vivía entre las montañas, aislado del mundo, sino el que tiene que confrontar su conocimiento con el de hombres de otros continentes, con capacidad para defender su patria, sus recursos, u cultura y ser competitivo en el mundo globalizado. Asimismo somos conscientes de que debemos revalorar al mestizo, que por ser la amalgama de razas y base de la mayoría nacional, constituye el prototipo neoandino.

>N, Juan, "Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma ^oigemsta en cuestión". En: DANCOURT, Osear, MAYER, Enrique y MONGE, (eds.) *Perú. El Problema Agrario en Debate. Sepia V*, Lima, Seminario permanente ^{de} Investigación Agraria, 1994, pp. 83.

Investigar el proceso de las culturas exige ubicarse en un punto de referencia que permita ver el mundo desde una óptica imparcial, libre de toda influencia etnocentrista y apasionamiento. Implica analizar la evolución de cada sociedad con la convicción de que cada una tiene su propia historia, asignándole un protagonismo autónomo y no viéndola solamente como un apéndice de Europa como es usual en la historiografía occidental. En la presente obra no se toma, pues, a Europa como epicentro de la historia mundial, porque entendemos que si seguimos viendo al Mundo Andino desde esa misma perspectiva no tomaremos conciencia de que somos una de las seis altas civilizaciones del planeta resultado de un proceso de desarrollo autónomo, cuyo génesis se remonta a más de cinco mil años de antigüedad. Si bien la historia de los países conquistados por Europa escrita desde la perspectiva europea, nos hacía ver a los pueblos conquistados como pueblos primitivos y sin historia,⁵ hoy nos vamos convenciendo de que tal visión es equivocada y de que el contacto entre estas culturas y Europa iniciado hace quinientos años, no fue ni debe ser forzosamente para que se nos subyugue, sino para interrelacionar todos los pueblos del mundo, en condiciones de respeto a las particularidades.

Por lo expuesto, en esta obra, analizamos el proceso andino sin seguir los esquemas rígidos trazados por las teorías sobre la estructura de la historia humana. Respetamos las diversas teorías trinitarias occidentales respecto a las fases por las que habría evolucionado la historia humana, reconociéndolas desde las más antiguas como la del pensador medieval Joaquín De Fiore que postuló los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, a la cual Hegel calificó como una gran contribución para el entendimiento del sino humano; la de Augusto Comte que hizo distinción entre las etapas Religiosa, Metafísica y Positiva del espíritu y de la sociedad humanos; la de Sir James Frazer que distinguió las edades de la magia, la religión y la conciencia; la de Lewis Morgan que indica las eras del salvajismo, de la barbarie y de la civilización; así como la conocida división de la historia mundial en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna que nos enseñaron en

⁵ WOLF, Ene R, *Europa y la gente* ù* *historia*, Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V. Universidad de México, 1987. r,,itnra

* GELLNER, Emest, *El arado, la espada y el libro*. Mex.co, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 17,

secundaria; testimoniamos asimismo nuestro respeto a las otras teorías que establecen mayor número de etapas como la marxista que señala la comunidad primitiva, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo-comunismo como fases por las que ha de evolucionar toda sociedad, sin embargo la auscultación antropológica que hacemos del proceso de cada cultura por la necesidad de interrelacionarlas en la era de la globalización, nos lleva al convencimiento de que, efectivamente, cada sociedad, cada cultura tiene su propio proceso, su propia historia. En ello concordamos con la tesis de Ernest Gellner que señala que la .umanidad ha pasado por las etapas de caza recolección, sociedad agrícola y sociedad industrial, pero que no hay ley que prescriba que toda sociedad deba pasar forzosamente por cada una de dichas fases. "*Ni existe un patrón obligatorio de desarrollo. Las sociedades pueden permanecer fijas en cualquiera de las tres etapas (...)'*"¹ o evolucionar siguiendo rumbos diferentes. La división de la historia en períodos, lo mismo que cualquier otro tipo de clasificación, debe considerarse fundamentalmente como un procedimiento más o menos útil, pero no como verdadero o falso. Siguiendo tal criterio de autonomía de enfoque histórico, aclaramos que si en la presente obra analizamos el proceso andino contrastándolo con el proceso trinitario planteado por el antropólogo norteamericano Lewis Morgan, o con las etapas señaladas por el materialismo histórico, lo hacemos únicamente por razones didácticas.

Sentirse liberados de la influencia etnocentrista occidental y ver el proceso de los países andinos desde una óptica imparcial permite darnos cuenta que, por haber sido distorsionada, la imagen de la civilización andina y del Tawantinsuyu ha llegado a nosotros deformada y opaca, y nos abre nuevas e insospechadas ventanas al pasado que nos permitirán aclarar muchos misterios, conocer con mayor objetividad nuestras épocas pretéritas y sacar valiosas enseñanzas para afrontar los problemas del presente y planificar el futuro.

Las fuentes a las que se ha acudido son: la lingüística (quechua y aymara); la etnológica (la vida en los ayllus, hoy comunidades campesinas y amazónicas); la geográfica, la arqueológica.
Loe. Cit.

Cabe remarcar en este trabajo la gran importancia de la fuente lingüística. La lengua es la expresión de la cultura, de modo que para conocer la forma de ser y pensar de una sociedad, hay que conocer su idioma, con mayor razón si es ágrafa. En la colectividad andina por no haberse usado la escritura, la tradición oral fue uno de los medios más importantes para perennizar los hechos históricos, las enseñanzas, mensajes y conocimientos, por cuya razón ningún estudio de la época prehispánica resultaría plenamente óptimo si es realizado prescindiendo del conocimiento del quechua y el aymara.

Aquí cabe recordar que en el proceso de revitalización de la sociedad occidental o renacimiento europeo, los renacentistas entendieron que para revitalizarla y proyectarla hacia el futuro resultaba imprescindible conocer sus raíces greco-latinas, así como la forma de ser y pensar del hombre de esas remotas culturas, y ello fue posible, entre otros medios, a través de su idioma. Por eso, la mayoría de los intelectuales renacentistas estudiaron profundamente el griego y el latín, hasta llegar a ser eruditos.

Ahora que en la intelectualidad mundial existe consenso de que los estudios histórico-sociales deben realizarse también desde el punto de vista semiótico, la fuente lingüística resulta imprescindible como ya lo plantearon grandes filósofos, entre ellos Manuel Kant, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, etc., o como Antonio Gramsci, genial pensador de la filosofía de la praxis, que explica que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura.⁸ Todo saber se expresa en palabras y combinaciones de éstas de modo que la labor del investigador social requiere conocer las reglas de ordenamiento de los vocablos en frases y oraciones, y analizar las normas lógicas para deducir unas de otras. Una expresión solo tiene sentido como parte del lenguaje y si el lenguaje es la expresión de un pueblo, entonces el dominio de su lengua es uno de los medios más eficaces para conocerlo.

La fuente etnológica, es decir la vida en comunidad, otrora ayllu, tiene especial importancia en estos estudios. Si bien el ayllu ha pasado

por un largo proceso, hoy, sincretizado, sigue siendo el espacio de vida y estructura básica del Mundo Andino. Las investigaciones fueron realizadas en las comunidades campesinas de Surcubamba, Huachocolpa, Sihuis, Tintay, Salcahuasi y Salcabamba, ubicadas en la zona nororiental de la provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica. A mediados del siglo XX, a dichas comunidades aún no habían llegado carreteras, no existían radio-receptores, ni TV, se practicaba el arte nativo, estaban ubicadas en lugares remotos que para salir a la ciudad más próxima, Huancayo, había que viajar a pie o a caballo durante tres días; el idioma usual era el quechua y hoy en el año 2005 sigue siéndolo aunque bilingüe con el castellano; la alimentación, el vestido y menaje del hogar estaban constituidos aproximadamente en un 80% por productos del lugar, gracias a la gran diversidad de pisos altitudinales que permitían producir la variedad y diversidad de productos necesarios para el autosostenimiento. Se hallaban vigentes abundantes usos, costumbres y creencias *donde por el poco tiempo transcurrido desde el incanato, permanecían visibles sus estructuras*. La disponibilidad de tan valioso material, y el hecho de ser natural de dicha zona, influyeron para que el autor iniciara las investigaciones hace más de dos décadas, y las continúe a partir de 1990 en las comunidades campesinas de las provincias de Huancavelica, Acobamba y Angaraes, así como en las zonas de su reproducción como comunidad constituidas por los asentamientos humanos y asociaciones de residentes en las ciudades de Huancayo y Lima. Haber sido protagonista de la vida comunal en el Mundo Andino le permitió cotejarlo y contrastarlo con el Mundo Occidental. Los datos sociológicos se comprueban siempre con la práctica, por ello las experiencias que sirvieron de base para escribir esta obra le dan total firmeza a los planteamientos.

En cuanto a la fuente geográfica, el conocimiento directo del escenario ha permitido al autor entender en toda su dimensión, la andino del proceso de desarrollo de la colectividad sobre el escenario impone el reto y el hombre, en su lucha por la disponibilidad de recursos y medios de producción. Esto significa que en escenarios diferentes, el proceso de desarrollo también ha sido diferente, como ya lo planteó Federico Engels en 1884.

* GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la Filosofía de la praxis*. Lima, Edit. Perú Andino, 1988, pp. 14.

La fuente arqueológica se ha constatado en los siguientes museos: Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Museo de la Nación, Museo de Historia Natural de la UNMSM, Museo de Antropología, Arqueología e Historia, etc.

Los datos estadísticos de población fueron obtenidos en el INEI; los datos referentes a la deuda externa en la biblioteca del Banco Central de Reserva; los de materia agrícola en el Ministerio de Agricultura; y, los relacionados con los procesos electorales en el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) y en la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE). La fuente escrita consta en la bibliografía puesta al final de la obra, encontrándose en ella textos de numerosas especialidades y distintas épocas, desde las crónicas de la conquista hasta los textos más recientes, que fueron materia de análisis crítico teniendo en cuenta que, la mayoría de ellos, fueron escritos desde la perspectiva occidental y acudiendo a las referidas crónicas como fuente exclusiva, subestimando a las culturas autóctonas y considerándolas como si estuvieran en un inevitable proceso de extinción.

Agradezco al Ph.D. Manuel Saponara, catedrático principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico; a los doctores Zenón De Paz Toledo, Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Max Meneses Rivas, catedrático de la Facultad de Sociología de la misma universidad; al doctor Enrique Mayer, profesor principal de la Facultad de Antropología de la Universidad de Yale (USA), así como a mi hijo Aníbal Calvez Rivas por el valioso apoyo que me brindaron en el proceso de las investigaciones; al magíster en Antropología José Manuel Gilvonio Pérez, y al sociólogo Gaspar Zorrilla Santiago, designados por las Facultades de Antropología y de Sociología de la Universidad Nacional del Centro para la revisión de la presente obra; a mi asistente Hebner Cuadros por su apoyo en la recopilación de datos bibliográficos; a los informantes: Gregorio Taype Curipacu de la comunidad campesina de Chopeca, y Antonio Soto Ccanto de Alalia, Yauli, así como a las comunidades campesinas de la sierra sur, con las que he compartido tantas vivencias que han servido como valiosa experiencia durante las investigaciones.

La obra consta de cuatro títulos:

En el primero se analiza cómo, a partir del siglo XVI, se truncó el proceso de desarrollo por propio impulso de los países andinos a consecuencia de la invasión española, por cuya razón la raíz profunda de los males de estos países, entre ellos el Perú, se encuentra en la conquista, llegando a la conclusión de que a partir de ese infausto acontecimiento comienza la destrucción de las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales nativas, desperdiándose los grandes progresos logrados durante miles de años de desarrollo autónomo y se sigue un camino equivocado impuesto por los conquistadores.

Por obvias razones, en este primer título se analiza la lógica del coloniaje español, así como las razones por las que, en las postrimerías coloniales, algunos proceres de nuestra independencia política tenían mentalidades tan aristocráticas, incompatibles con el espíritu democrático liberal de las nacientes Repúblicas y con las aspiraciones de la población indígena.

En el segundo título, se estudia el neocolonialismo republicano teniendo en cuenta que el nuevo Estado fue construido con la misma matriz colonial, y su conducción, como se dijo páginas antes, asumida por la propia aristocracia criolla, por cuya razón devino en excluyente y minoritario, que no solucionó la marginación de los pueblos originarios del Perú y, por el contrario, dio lugar al surgimiento del movimiento indígena a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Este título segundo está distribuido en cuatro capítulos, en cada uno de los cuales se analiza el neocolonialismo político, económico, social y cultural, respectivamente.

En cuanto a lo político, se describe en síntesis, la política de gobierno republicano neocolonialista entre los años 1821-1895; el Estado y la dominación oligárquica frente a la población indígena (1895-1930). el Oncenio de Leguía, la crisis del Estado y de la dominación oligárquica y las luchas campesinas por la tierra (1930-90); el neocolonialismo, el neofiberalismo y su relación con el campesinado (1980-2000); la carencia de representatividad de los

obnabantes criollos analizando diversos aspectos acerca de la ciudadanía y el derecho al voto, acerca de los presidentes instituidos haciendo un balance histórico sobre su representatividad, y analizando "alíñenle la desconfianza popular frente a los políticos. En el capítulo

segundo se examina la matriz económica colonial de la república expresada en la vigencia del tributo indígena como un sostén principal del Estado hasta 1895, la política de privatización de la propiedad comunal, la explotación laboral de la población indígena y la deuda externa como expresión de dependencia económica de la República, de la que nunca podrá librarse si es que los gobernantes persisten en la misma política de endeudamiento. En el capítulo tercero, se analiza la exclusión de las poblaciones oriundas, el racismo, la discriminación y el complejo de inferioridad; el etnocidio neocolonial y la posición oligárquica republicana frente al "problema" indígena; el despoblamiento rural y la concentración poblacional urbana: los movimientos migratorios y la presencia andina en la capital. En esta parte se analiza también el problema del centralismo y la ingrata función que juega Lima, capital de la República cuya ubicación, por haber sido fundada en un lugar que interesaba solamente para la dominación colonial hoy, 500 años después, resulta incompatible con el proyecto histórico de restablecimiento de las armonías locales y regionales. Se explica que Lima es una urbe centralista, caótica y sin futuro. Se aborda la crisis urbana de la capital y su futuro económico como consecuencia de su ubicación geográfica; las expresiones sociales de la crisis urbana limeña, la explosión demográfica, así como la andinización de Lima y la necesidad de su urgente descentralización. En el capítulo cuarto, referente al neocolonialismo cultural, se hace una breve reseña histórica de cómo la agresión cultural constante iniciada con la conquista, no cesó durante toda la República; de cómo el nuevo Estado tampoco abolió el modelo educativo español, y contrariamente a tener que estructurar un modelo nacional, trajo al poco tiempo de la independencia el modelo francés, luego el norteamericano a partir de 1920, y en 1941 adoptó el sistema denominado escuela nueva influenciado por la corriente pragmatista y positivista. Se hace referencia al breve período de la educación nacionalista ensayada durante el gobierno del general Juan Velasco Alvarado; y, finalmente, se analiza la reforma educativa neoliberal iniciada en 1990, remarcando que los vicios y deficiencias de la educación durante la República tienen su raíz profunda en querer implantar modelos extranjeros, ajenos a los intereses nacionales.

En el tercer título, se hace un estudio de la vigencia y revitalización del Mundo Andino demostrando que, pese a haberse truncado su , f proceso de desarrollo por propio impulso a partir del siglo XVI, se halla % vigente y lleno de vitalidad. En cuanto a lo político, se analiza el proceso de formación de una nueva ciudadanía desde los Andes, la necesidad de una auténtica descentralización política y económica mediante el restablecimiento de las armonías locales y regionales, así como la inconveniencia de la descentralización burocrática. Se examina el proceso de revitalización política y económica tanto en el escenario rural como en el urbano. La revitalización social, tratando temas referentes al incremento de la población oriunda, al reconocimiento de nuevas comunidades campesinas y la formación de comunidades urbanas, a la desinhibición social, así como a la estabilización de la población en los lugares de su asentamiento natural. La revitalización cultural andina en cuanto al idioma quechua y otras lenguas nativas, a la literatura y narrativa indigenista del siglo XX, a la pintura, el teatro, la música, danza y canciones; y, a la ciencia y tecnología, así como a la religión.

En el título IV, se hace un análisis de las principales razones geopolíticas, socioeconómicas e ideológicas que posibilitaron la vigencia andina. En el primer subtítulo, se analiza cómo la configuración geográfica tan accidentada sirvió de barrera natural que preservó la cultura oriunda, y cómo el Estado colonial imposibilitado por las limitaciones impuestas por la geografía, optó por dejar subsistentes las estructuras nativas. En el segundo, se explica que las estructuras socioeconómicas y políticas oriundas son diferentes a las de Europa porque son el resultado de procesos diferentes; se explica también las razones por las cuales en América andina no se desarrolló la propiedad privada ni el esclavismo, ni surgió el Estado, mostrando que el Tawantinsuyu fue una federación de pueblos autónomos que no llegó a consolidarse como un Estado unitario, pese a la existencia de rasgos comunes entre las etnias federadas, así como que hasta la actualidad la construcción de tal Estado todavía no ha concluido.

En la última parte de este título se hace, por primera vez, un minucioso estudio de las razones ideológicas de la vigencia andina, realizando un análisis comparativo entre la racionalidad occidental

moderna y la racionalidad andina, con una explicación filosófica acerca de la ideología andina como generación espontánea de ideas y prácticas en la lucha por la sobrevivencia y en la búsqueda del bienestar general, así como explicando sus principios básicos constituidos por la fraternidad y colectivismo, la laboriosidad, el agrocentrismo, pacifismo y autosuficiencia, la reciprocidad (ayni), la complementariedad, la solidaridad y la modernidad. En la parte referente al agrocentrismo se estudia la agricultura diversificada como base de la capacidad de autosostenimiento local y regional. Como pruebas del pacifismo andino se analiza las circunstancias del holocausto de Cajamarca y la no resistencia bélica a la conquista española. En la última parte, nos ocupamos de la teoría de la complementariedad, contrastándola con la teoría del materialismo histórico sobre la lucha de clases. Se finaliza este título estudiando los factores favorables para el proceso de revitalización del Mundo Andino, como son: el fracaso de las ideologías occidentales; la globalización y la postmodernidad occidental; la capacidad de autosostenimiento basada en la diversidad geográfica y en la biodiversidad, así como la importancia geopolítica del Océano Pacífico.

Los temas del título cuarto son desarrollados mediante el método comparativo, contrastando las diferencias entre los procesos socioeconómicos europeo y andino enunciadas por Federico Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [1884], diferencias que fueron influenciadas por los escenarios geográficos, medios de producción y fuerzas productivas diferentes en cada continente.

La obra concluye, por deducción, con predicciones de diversos acontecimientos que han de ocurrir como consecuencia del propio proceso histórico de los países andinos. La palabra predicciones la usamos desde el punto de vista científico, por cuanto las investigaciones realizadas y las estadísticas que sustentan estos estudios, permiten hacer proyecciones y visualizar el futuro.

EL AUTOR

TITULO I

LA CONTINUIDAD HISTÓRICA: PROBLEMA NO RESUELTO DE LOS PAÍSES ANDINOS

1.- LA CONTINUIDAD HISTÓRICA:

PROBLEMA NO RESUELTO DE LOS PAÍSES ANDINOS.

1.1.- La conquista: raíz profunda de los males del Perú.

En épocas remotas, la sociedad andina estuvo conformada por grupos étnicos, en cuya base el ayllu constituyó el núcleo que reunía cierto número de familias, con posesión colectiva de un territorio determinado.

En el seno de cada ayllu, los recursos naturales eran utilizados colectivamente, y las tierras de cultivo se distribuían entre las familias en forma proporcional a la extensión total disponible, al número de habitantes y al área necesaria para el sostenimiento familiar: tupu.¹ En virtud del ideal autárquico una familia podía reivindicar parcelas en cada uno de los pisos altitudinales. Esta reivindicación o *mañay*² se extendía también a la fuerza de trabajo, pues el *runa*,³ podía pedir a sus vecinos apoyo en las labores agrícolas, con cargo a reciprocidad para cuando a su turno se lo pidiesen. La reciprocidad entre los

¹ Tupu: extensión de tierra necesaria para el sostenimiento de una familia.

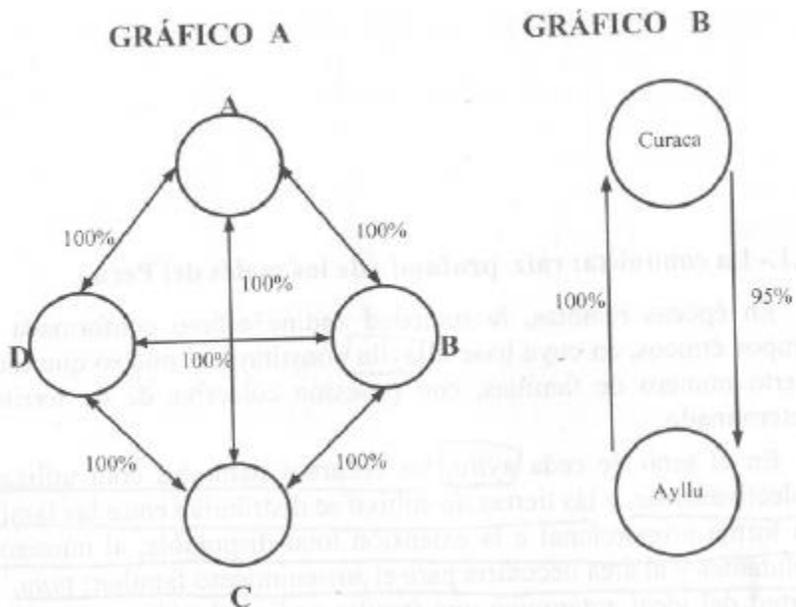
² Mañay: pedir.

³ Runa: persona; común de las gentes; jefe de familia; persona que goza de sus derechos y obligaciones en la colectividad.

miembros deUyjliLconstituyó la base y trama ideológica y práctica aélodas las reiaccióneTen la colectividad Ver gráfico A.

Estos intercambios recíprocos se desarrollaron en dos niveles distintos: en la base, entre los miembros del ayllu, con la obligación de devolver el 100% del valor del trabajo recibido; y, en el interior del grupo étnico, consistente en la aportación de trabajo por parte de los miembros del ayllu al curaca (Kuraqqaq) en las actividades agrícolas y otras, con la obligación de redistribuirles el producto. Se calcula que el curaca redistribuía en la colectividad aproximadamente el 95% del valor del trabajo que recibía. Ver gráfico B.

GRÁFICO A GRÁFICO B



Posteriormente, los Inkas organizan la federación panandina o *Tmvmítin.<juvít*, integrando los grupos étnicos mediante prácticas de reciprocidad, apoyándose casi siempre en la jerarquía de dichos curacas.

Durante el *Tawantinsuyu*, en la sociedad inka, las relaciones establecidas en los dos niveles que clásicamente se distinguieron, fueron como sigue:

- a) Entre los miembros de los ayllus, unidos por vínculos de parentesco, las relaciones se regían por el principio de reciprocidad o *ayni*, en relaciones simétricas en la prestación de bienes y servicios. La persona quedaba obligada, como en las épocas anteriores, a devolver el 100% de lo que recibía.
- b) Entre el ayllu y el Tawantinsuyu. En esta relación, actuando como intermediario el curaca, los miembros del ayllu le debían servicios al Inka; cultivaban colectivamente las tierras del Inka y del sol y cumplían el servicio periódico de la mita en las obras públicas. El Tawantinsuyu, encarnado por el Inka, absorbía las prestaciones en trabajo que le debían los runa, pero a su vez los hacía beneficiarios del producto mediante la redistribución. Por deducción, calculamos que el Estado,⁴ del 100% del valor del tributo que recibía en trabajo de la sociedad civil, redistribuía en ésta aproximadamente el 85% en obras de desarrollo productivo (puentes, caminos, yachaywasis, andenes, tambos, etc.); y el 15%⁵ quedaba para el sostenimiento de la pequeña burocracia estatal, (alimentación de los mitaq,⁶ el sostenimiento de las acllas, así como del ejército en tiempos de guerra). Ver gráfico C. El referido 15% estuvo justificado si a cambio los runa tenían garantizado el orden y seguridad social; asistencia en caso de catástrofes; protección en caso de agresión por parte de etnias no federadas; la enseñanza de la tecnología necesaria para las actividades productivas y la construcción de obras de infraestructura; educación y salud acorde con la superestructura del Tawantinsuyu, por cuya razón cabe afirmar que la relación entre la sociedad civil y la federación (Estado) fue equitativa, simétrica. No existe ningún estudio sobre el porcentaje de redistribución del tributo que hacía el Estado en épocas prehispánicas, por cuya razón aclaramos que los porcentajes

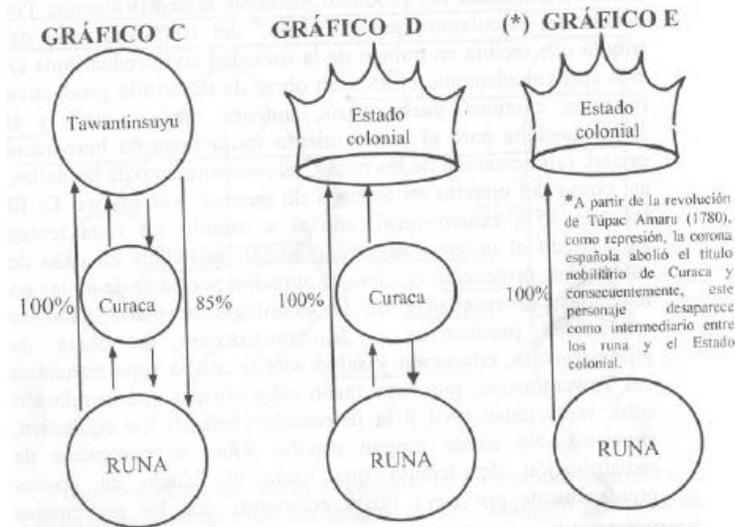
Pese a que en esta obra se demuestra que el Tawantinsuyu fue una federación de pueblos autónomos que no llegó a consolidarse como un Estado unitario, usamos la denominación *Estado* sólo por razones didácticas.

La clase dirigente (burocracia) estaba conformada por aproximadamente 100.000 PHsona s, según los estudios realizados por Mmns CfrRAItntN Inik F! /,,,,,,■.>, Socialista de los incas, Quinta Edición, Tr. José Antonio Arze, Santiago, Editora fig^ag, 1962, pp. 136.

Mitaa: runas trabajando en cumplimiento del deber civico de la mita.

expuestos en los párrafos precedentes se basan en deducciones teniendo en cuenta los siguientes aspectos: a) que los jHqd (sociedad civil) no abgnjnb en dinero m eri bienes g aporte en bienes eTr^rTeamente conceptualdo^omgjn^o^gLiols hrTtoTkH^ ^ntales. era_almajelmá^nló7tambo_s para^er

rt3u7o^n^0TT^ n> administraban dinero efectivo, consecuentemente no había riesgo de malversación de fondos públicos, ni de apropiación ilícita de dinero del Estado; no había deuda externa que pagar; ni pensiones de cesantía m jubilación que abultaran el gasto público.



La conquista española es el infausto acontecimiento que escindió la historia de los países andinos y quebró su proceso de desarrollo socioeconómico por propio impulso.

⁷ El porcentaje de los tributos que el Estado redistribuye en la actualidad en la sociedad civil, es tratado más adelante. Léanse los indicadores económicos en el Prolegómeno del Título II.

Impuesto el gobierno colonial, los derechos y obligaciones del Inka los asumió el Rey de España, representado por el virrey. La percepción indígena a través de Felipe Guarnan Poma, autor de la *Nueva crónica y buen gobierno* acerca de la conquista fue, que el mundo se había puesto al revés como consecuencia de ese fatal acontecimiento y clamaba porque el Rey, con su poder, hiciera posible retomar al orden en que siempre vivieron los runa. Es deducible que el Rey disfrutó de todos los derechos y creó otros nuevos, como el tributo en especie, pero no cumplió las obligaciones del Inka porque el objetivo del conquistador fue explotar las riquezas para beneficio suyo y de su rey, a diferencia del objetivo de los inkas que había sido llevar el bienestar hacia los cuatro puntos cardinales. Se calcula que el gobierno colonial, del 100% del valor de los tributos (recibidos de los runa, en especie y trabajo, no redistribuyó nada en f obras de desarrollo que beneficiaran a la población indígena, y a lo mucho mínimos porcentajes en las áreas urbanas de las ciudades fundadas por los españoles, que beneficiaron solamente a la población criolla residente en ellas.

La no redistribución de lo percibido por impuestos subsistió sin cambio alguno casi durante todo el s^ujio XIX, porque la aristocracia gogmaTTrú se interesó solo por "eTpmgre.so de las ciudades, y si hizo algunas obras en el campo, como carreteras o ferrocarriles, no fue precisamente con la finalidad de llevar el bienestar a las poblaciones nativas, sino de explotar las riquezas, con la misma mentalidad colonial. Recién a partir del siglo XX, con el gobierno de Augusto B. Leguía, a consecuencia de los grandes levantamientos indígenas y de la corriente indigenista manifestada en la literatura y en la política, comienza un cambio gradual en la clase gobernante. Dicho cambio viene acelerándose aún más desde la reforma agraria iniciada en 1970 que marcó el inicio del proceso de revitalización de los ayllus, que desde la conquista española habían permanecido anonadados y excluidos.

1*2.- La lógica del coloniaje español.

Los españoles, basándose en el supuesto derecho de que los territorios del Nuevo Mundo pasaban a ser de su propiedad por

haberlos descubierto, establecieron el Estado colonial con una lógica orientada a la explotación de sus recursos y a la dominación socioeconómica y política, con cuya finalidad adoptaron las siguientes medidas:

1) **En lo político.-** a) Trazado de nuevas demarcaciones políticas que fraccionaron mediante líneas imaginarias las unidades geográficas y económicas, para establecer virreinos, audiencias, intendencias, etc.; b) Fundación de ciudades españolas en la costa, las que por su importante función de "cabecera de playa" en el proceso colonizador, adquirieron rápidamente importancia geopolítica, importancia que iría aumentando durante los siglos siguientes, porque a diferencia de la época prehispánica, el eje político y administrativo del escenario andino ya no sería el Cuzco ni la sierra, sino Lima, la "Ciudad de los Reyes". Comenzó así la litoralización del país, el centralismo político y económico concentrado en Lima, y la quiebra del principio de autosostenimiento de los pueblos. Las ciudades costeñas fueron fundadas cerca al mar por razones de estrategia político-militar, para facilitar el embarque y desembarque de tropas y de las riquezas del territorio invadido, así como para facilitar la huida en casos de rebelión de los indígenas. A ello se debe que la capital del virreinato, originariamente fundada en Jauja, fue trasladada a Lima. Cada ciudad costeña dominaría una franja transversal del territorio conquistado y tendría como colonia, su porción de sierra y selva.

Con esa lógica de dominación a través del océano, comenzó a imponerse el concepto de regionalización transversal y se estableció el virreinato y luego la República, regímenes que quebraron, gradualmente, la columna vertebral del *Tawantimsuyu* constituida por la hegemonía de los Andes.

Por ello, siglos después, refiriéndose a Lima, José Carlos Mariátegui diría que no fue "sola la riqueza mineral de Jurón la que (...) inspiró la obra del Ferrocarril Central, (...) más bien o sobre todo, el interés de Lima. El Perú, hijo de la Conquista, necesita partir del solar del conquistador, de la sede del

virreinato y la República, para cumplir la empresa de escalar los Andes. Y, más tarde, cuando salvados los Andes por el ferrocarril requiere llegar a la montaña"?

La regionalización transversal representa, en cierto modo, la visión colonial, y si la demarcación política republicana fue hecha sobre las mismas líneas demarcatorias coloniales, entonces esa visión no ha cambiado.

2) **En lo económico.-** a) Encomendar a los conquistadores el cobro de los tributos y la cristianización de los tributarios, entregando con tal fin a cada conquistador inmensos territorios, incluida su población. En la práctica el encomendero no cumplió tal objetivo y más bien se convirtió en un señor feudal dueño de vidas, que disponía de los indígenas como si fueran objetos, y que se apoderó por uno u otro medio de sus mejores tierras; tal es así que los inmensos territorios encomendados se convirtieron en las haciendas del coloniaje y, posteriormente, en los latifundios de la República; b) Con la imposición del régimen colonial los *runa* fueron obligados al pago de un tributo en forma de trabajo y de especie, y posteriormente en dinero. El visitador Pedro De la Gasea dispuso que los primeros tributos fueran pagados en productos agrícolas, y correspondió al virrey Toledo la tarea de legalizar y organizar el tributo sustituyendo en parte el pago en bienes por el pago en dinero y dispuso que fuera cobrado por los corregidores y no por los encomenderos; c) Desconocer la práctica de la reciprocidad y redistribución que había sustentado las relaciones sociales en el Tawantimsuyu, de modo que durante el coloniaje la transferencia de bienes y servicios tributados fue en sentido único, de los indios hacia el Estado colonial, sin contrapartida. Este, no redistribuyó nada de lo percibido en beneficio de los tributarios. Mientras las relaciones entre los ayllus y el Estado inka funcionaron en forma simétrica, durante el

JARIATEGUI, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, TOcuagésima séptima edición, Biblioteca Amauta, Volumen 2, Lima. Empresa Editora Amanta, 1992, pp, 222.

colonias se caracterizaron por ser asimétricas y unilaterales. Ver gráfico D.

- 3) En lo social.- a) Discriminación y exclusión étnica: Basándose en su supuesta superioridad racial, organizaron la sociedad colonial jerarquizada desde el punto de vista étnico social, según el origen de las personas: los españoles se consideraban a sí mismos, socialmente superiores y cristianos, y a los de la población sojuzgada inferiores y gentiles. Con esa ideología adoptaron medidas atentatorias contra los ayllus, como extraerlos de su lugar de asentamiento natural y reubicarlos conjuntamente con otros en las llamadas "reducciones", en lugares accesibles para el control y cobro de tributos: b) Desintegración social: Destruyeron los vínculos existentes entre los ayllus y las etnias con la consecuente quiebra de las armonías locales y regionales e impusieron nuevas relaciones económicas, sociales y políticas verticales de dependencia entre la etnia y el gobierno colonial. Al quebrarse la federación panandina, los ayllus y etnias se disolvieron en comunidades dispersas, sin vínculos de integración horizontal: y al estar desvinculados y desorganizados, su población, a pesar de constituir la mayoría, fue fácilmente dominada y explotada por la minoría colonial organizada. En las postrimerías del virreinato, como un acto de represión contra la revolución de Túpac Amaru, las autoridades coloniales abolieron el título nobiliario del curaca, quedando anulada la función intermediadora que éste desempeñaba entre el ayllu y el Estado, agravándose con ello la verticalidad de la relación. Ver gráfico E.
- 4) En lo cultural.- La imposición de la cultura occidental y el exterminio de las expresiones culturales indígenas. incluida la religión. Con tal finalidad se implementó la Santa Inquisición y la extirpación de idolatrías. Sin embargo no fue posible exterminar la cultura, pues ésta permaneció vigente, protegida por la

accidentada geografía, en los espacios donde los conquistadores no lograron asentarse.

Simultáneamente a la discriminación, se implantó el sistema educativo español, medieval, ajeno a los patrones culturales oriundos, reservado sólo para los españoles, criollos y algunos mestizos e indígenas nobles. La enseñanza fue vedada para los *runa* o común de la gente.

A partir de 1780, como represión contra la revolución de Túpac Amaru, también se prohibió hablar el quechua y usar vestimentas incaicas, radicalizándose aún más la agresión contra la cultura oriunda.

1.3.- El camino equivocado.

A partir de 1533, España estableció en el escenario andino un Estado colonial orientado a eliminar las estructuras socioeconómicas autóctonas, desde luego sin lograrlo totalmente, conforme veremos más adelante.

Los españoles quebraron el equilibrio social, político, económico y ecológico que los hombres andinos habían logrado como resultado de miles de años de desarrollo autónomo. Impusieron un gobierno con modelos occidentales de desarrollo que hasta hoy no han logrado el bienestar social que logró la sociedad incaica. La intromisión de los europeos significó, para la civilización andina y para el Perú, la inserción forzada en el sistema económico mundial occidental en el cual nuestro papel se limita simplemente al de proveedores de materia prima.

El proceso colonial de *europaización* del mundo, del que no se habla en el *Tawantinsuyu*, trajo consigo graves contradicciones que obligaron a optar entre lo viejo y lo nuevo, entre lo genuino y lo ostentoso, entre persistir con lo propio o aceptar el cambio; pero hoy, lo que es es que todos los países andinos son ex colonias europeas que históricamente se caracterizan *"porque se les negó un desarrollo genuino de propio impulso y propias energías; porque tienen que sufrir los conflictos resultantes de la injerencia de otra civilización;*

porque tienen que buscar penosamente un nuevo equilibrio dinámico (a veces incluso su identidad), ya que lo antiguo (...) se desmorona irremisiblemente".

El desmoronamiento de los países andinos se produjo, pues, por haberse apartado de su proceso de desarrollo natural y por haber perdido su creatividad originaria al ser obligados a seguir un derrotero equivocado impuesto por la lógica colonial del conquistador. Hoy se les califica de *subdesarrollados*, porque trabar su propio proceso de desarrollo y destruir sus estructuras, significa pretender arbitrariamente iniciar un nuevo proceso, desperdiándose lo construido durante milenios. Esto, sin lugar a dudas, los ha puesto en desventaja en relación a los países desarrollados porque estos no quebraron su continuidad histórica ni se apartaron de su propio proceso.

Cuando se habla de países en desarrollo, dice Erhard Eppler, hay en ese concepto más ideología de la que creemos. Todo desarrollo tiene un fin; y en el caso de los países occidentales el desarrollo significa el progreso de la sociedad industrial que ellos han creado y es hacia el logro de ese fin que deben orientar sus proyectos, lo cual es sencillo, natural, necesario y, por tanto, también razonable en un país occidental. Pero tal premisa resulta ser falaz cuando aplicando mecánicamente ese mismo concepto, se pretende lograr el progreso en países de lógicas no occidentales, en naciones de geografía y cultura diferente donde, por las razones analizadas en las páginas siguientes, no es racional tener como meta alcanzar el desarrollo industrial bajo modelos occidentales. Consciente de que tales modelos no pueden ser aplicados fundamentalmente en países no occidentales, el referido autor alemán ya exponía en 1971 que no se puede *"concebir una India donde los 1,000 millones de habitantes que deben vivir allí en el próximo cambio de milenio circulen por el país con 250 millones de autos. Esto sería el standard de Occidente europeo. Actualmente hay en la India medio millón de autos, y estos bastan para hacer irrespirable el aire en las grandes ciudades indostánicas. Naturalmente, se industrializará la India; pero (...) no*

⁹ EPPLER, Erhard, *Hay poco tiempo para el tercer mundo*, Madrid, Ediciones Aguiar S.A., 1973, pp. 10.

puede ser su finalidad una sociedad industrial, según el modelo de la nuestra -la europea- en 1970".¹⁰

Hoy en el año 2005 y con el mismo razonamiento se deduce que en los países andinos, es imposible lograr el standard de vida de estilo norteamericano, alemán o japonés con un automóvil por cada tres personas y con tanto consumo de energía. En nuestro escenario de laderas empinadas y profundas quebradas rocosas, no será posible construir una red de autopistas, ni rascacielos como en Europa o Estados Unidos, como tampoco será posible practicar la agricultura industrial mecanizada del tipo europeo, por cuanto la escabrosidad del terreno, el clima inestable y la carencia de riego no lo permiten. Es que no todos los proyectos de desarrollo que nos imponen los occidentales son compatibles con nuestra realidad, consecuentemente no coadyuvan al desarrollo, y constituyen, más bien, la imposición de algo que no corresponde a nuestros intereses naturales, orgánicos y racionales.

Si el atraso de los países andinos en relación a los países occidentales es por haberseles truncado el proceso de desarrollo por impulso propio y por la pretensión de insertarlos al proceso europeo, entonces la causa de su atraso está en haber tomado ese camino equivocado.

Tal camino no nos lleva a revitalizar el proceso natural de desarrollo ni a acelerarlo, sino a buscar un nuevo equilibrio social, económico y demográfico, por cuanto el anterior fue destruido por los propios europeos. En ese nuevo equilibrio, y desempeñando el humilde rol de proveedores de materia prima en una situación neocolonial, donde nuestra cultura es víctima de la censura, donde nuestra capacidad creadora está mutilada, no será posible

desarrollarnos" ni intentar un nivel de ingreso per cápita similar al europeo o norteamericano. Sin un impulso propio y con proyectos basados en modelos ajenos no será posible reducir la diferencia que

hay entre los ingresos por persona en los países industriales y los que se registran en los países del tercer mundo. A propósito de tal diferencia, el mismo Erhard Eppler, basándose en los estudios

Ibidem, pp. g.g

realizados por A. P. Thirwall explica que *"el Perú tardaría en alcanzar a la C.E.E. en los ingresos por cabeza trescientos cincuenta y nueve años, y Uganda, trescientos cincuenta y seis; pero Pakistán tardaría mil trescientos cincuenta y seis años"*.

Estas proyecciones tornan más patéticas aún al saber que si se pretendiera que todos los países del planeta se nivelen, en el actual sistema agrícola e industrial del mundo, al nivel de abundancia de los Estados Unidos, nuestro planeta no podría resistir más de 1,000 millones de hombres.¹² Resulta, pues, desconsolador saber que hoy la tierra está poblada por seis mil millones de habitantes, lo cual demuestra la imposibilidad de industrializar los países subdesarrollados según el modelo europeo o americano. El medio ambiente terrestre no lo permite, los límites de tolerancia de contaminación han sido superados peligrosamente hace muchos años. Con el crecimiento de la población aumenta la industria que vierte en los suministros de agua sustancias contaminantes, como *"(...) plomo, detergentes, ácido sulfúrico, ácido fluorico, fenoles, éteres, benzenos, amoníaco, etc. Al crecer la población, aumenta también la necesidad de aumentar la producción agrícola, lo que supone una mayor carga para el agua en plaguicidas, herbicidas y nitratos. Una consecuencia de ello es la propagación de la contaminación no sólo a arroyos, ríos, lagos, y a lo largo de la costa, sino también (y más gravemente) al agua subterránea, donde la purificación es casi imposible"*.

En 1971, Eppler afirmaba que *"los países del tercer mundo se darán pronto cuenta de que es insensato ofrecerse como "oasis del medio ambiente" a empresas industriales extranjeras, a las cuales les son gravosas las prescripciones de su patria respectiva"*. Antes de la conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente, realizada en Estocolmo en 1972, también pronosticó que una industrialización de los llamados países en desarrollo, que siguiese estrictamente los modelos de Europa o de los Estados Unidos, no solo

¹¹ Ibidem, pp. 25.

¹² Ibidem, pp. 18.

¹³ EHRLICH, P. *Aspectos de la ecología humana*. Barcelona, Ediciones Umega S.A. 1975. pp. 165,

¹⁴ EPPLER, Erhard, Op. Cit., pp. 30.

amenazaría el equilibrio biológico del globo en general, sino que haría intolerable la vida probablemente antes del 2020. Por su extrema gravedad, este problema, viene siendo tratado en épocas recientes en las más altas instancias internacionales, así en 1987, la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo de la ONU, proclamó en el denominado informe B *rundtland* la necesidad de trabajar en la dirección de un "desarrollo sostenible". Desde entonces, esta expresión ha pasado a formar parte de los tópicos compartidos en los ambientes relacionados con la cooperación internacional. De hecho, la propuesta del "desarrollo sostenible", como su mismo nombre sugiere, es un intento de afrontar de manera integrada un doble desafío de la humanidad: por un lado la situación de la pobreza en que vive una gran mayoría de la población del planeta, y por otro, los retos planteados por los problemas medioambientales. Dicho proceso debía ser capaz de generar un desarrollo no sólo sostenible en términos ecológicos, sino también sociales y económicos pero, paradójicamente la ideología occidental del desarrollo orientada a la mayor producción y a la acumulación de capitales, es incompatible con la preservación ambiental y con la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

Hoy, 34 años después de las observaciones formuladas por Erhard Eppler, los países industrializados todavía no han tomado conciencia de que iniciar un proceso drástico de descontaminación mundial es una necesidad impostergable, si queremos mantener habitable el planeta tierra. La situación ambiental resulta, pues, desalentadora en sumo grado y nos exige volver los ojos hacia nosotros mismos, y a dejar de seguir el camino de la industrialización con lógicas occidentales. Nos genera también la necesidad inmediata de establecer nuevas formas de relaciones internacionales que respeten lo poco que queda del ambiente natural, si todavía estamos a tiempo.

Si el desarrollo que buscamos por el camino equivocado no lo hemos logrado hasta ahora, y somos conscientes de que la causa del subdesarrollo radica en habernos apartado del camino propio, entenderemos que ha llegado el momento de retomarlo y restablecer nuestra continuidad histórica revitalizando nuestras estructuras¹ unuas hasta recuperar el equilibrio socioeconómico y ecológico

que aquí existía antes de la invasión europea. Ello, a su vez significa tener que desechar la denominada "ayuda al desarrollo", basada en lógicas occidentales que atañían contra la lógica andina de desarrollo; significa tener que romper los traumas y complejos sociales de inferioridad ocasionados por el colonaje español y por el neocolonialismo republicano, con la convicción de que la solución a nuestros problemas no va a venir del extranjero sino de nosotros mismos.

Las modernas teorías del desarrollo humano y desarrollo sostenible, formuladas desde la óptica occidental, para ser viables en nuestra realidad, necesitan, pues, sustentarse en la ideología de la modernidad andina y desarrollo explicada más adelante, en el título IV.

1.4.- El libertador San Martín: más reaccionario que el virrey.

Un factor que posibilitó la continuidad del sistema de dominación colonial en el Perú durante la República fue la naturaleza que los precursores criollos le dieron al proceso de "emancipación" para el establecimiento de los nuevos Estados republicanos.

Las expediciones libertadoras de Bolívar y San Martín que nos "liberaron" de España, fueron auspiciadas por intereses políticos y económicos venidos desde el exterior, por cuya razón carecieron de una raíz nacionalista y de una auténtica aspiración libertadora. A ello se agrega que, los "libertadores", en su mayoría altos oficiales del Real Ejército Español,¹⁵ por su cultura europea y personalidad aristocrática, no se preocuparon por reivindicar los valores

¹⁵ San Martín fue coronel del Ejército Real Español, forjado militar en España defendiendo a la Corona en Aragón, en Rosellón, Andalucía así como en el histórico triunfo español de Bailén (1811) contra los franceses. En un alto oficial monarquista como él, que luchó toda su vida defendiendo la monarquía española, es entendible su proyecto de establecer una monarquía europea en el Perú sobre la base social de la aristocracia colonial.-

José de la Mar fue general del ejército español, veterano de la guerra entre España y Francia; benemérito de la patria española; inspector general del Virreinato del Perú.-Simón Bolívar, hijo de los nobles y acaudalados venezolanos Juan Vicente Bolívar y María De la Concepción Palacios se educó en Madrid y París,

nacionales, ni los derechos elementales de las poblaciones oriundas, ni de los esclavos negros. Muestra de ello es que en la República subsistió, durante buen tiempo, el tributo indígena y la esclavitud de los negros,

Como señala el doctor Virgilio Roel:

A diferencia de los movimientos libertadores con honda raíz nacionalista revolucionaria, los movimientos que vienen del exterior nunca llegan a tener los alcances de los (...) movimientos nacionalistas conducidos por personalidades nacidas en el seno de su propio país. De allí que hayan sido tan distintos los objetivos del movimiento nacionalista revolucionario peruano, de los que tuvo en mente San Martín (...) pues, mientras los primeros pusieron énfasis en la independencia nacional, unida a la realización de profundas transformaciones sociales, las perspectivas sanmartinianas consistían en el establecimiento de nuevas formas de colonialismo europeo, bajo el ropaje de una falsa emancipación.¹⁶

El proyecto del libertador San Martín, devoto del monarquismo, no fue aplastar y expulsar militarmente a la aristocracia virreinal, sino establecer en el Perú una monarquía europea en la cual los aristócratas conservarían sus privilegios y participarían de manera directa en el gobierno del nuevo Estado. Para gobernar la nueva monarquía peruana, encargó la búsqueda en Europa de un príncipe de la dinastía borbónica.

Ello explica que cuando:

En 1820, obedeciendo la política liberal que se le había impuesto, Fernando VII envió instrucciones al Virrey Joaquín de la Pezuela para que entablara negociaciones pacificadoras con San Martín. Así es que, 7 días después de su desembarco en Paracas, el General expedicionario recibió una invitación del Virrey para entrar en negociaciones, a través de delegados

p 3] ^{BIBLIOTECA INEDA} Virgilio, *El Perú en el siglo XIX*, Lima, Ediciones IDEA. 1986,

de ambas partes (...) San Martín aceptó de inmediato y las negociaciones se llevaron a cabo en Miraflores. En ellas, ambas representaciones expusieron sus encargos sin mayores preámbulos: los enviados de San Martín propusieron el establecimiento de una monarquía borbónica (de la casa reinante en España) que gobernaría en lugar del Virrey; sorprendidos por la propuesta, los delegados del Virrey se pronunciaron por un entendimiento basado en la Jura de la Constitución liberal de 1812. Como las posiciones eran irreductibles, no se llegó a ningún entendimiento.

Paradójicamente, en este intento de negociación el libertador resultó ser más reaccionario que el propio Virrey.

El doctor Virgilio Roel, explica que la presencia de la expedición libertadora de San Martín provocó algarabía popular y la formación de numerosas montoneras indias, que muy bien pudieron constituirse en un ejército regular nacionalista, pero los mandos del ejército sanmartiniano no lo permitieron; al contrario se estableció estricto control de las fuerzas irregulares, es más, San Martín prohibió proveer armamento y municiones a los montoneros, porque entendía el peligro de que éstos lucharan para establecer una República popular de auténticas raíces nacionales, en lugar de la monarquía europea que él proponía.

En la conferencia de Punchauca, el 2 de junio de 1821, fiel a su proyecto monarquizante y respetuoso de la nobleza colonial, San Martín presentó al virrey La Serna la propuesta de establecer una regencia para gobernar el Perú, formada por el propio virrey, en su calidad de regente, y de dos corregentes, uno por el lado colonial y otro por el independiente; *"esta regencia gobernaría el país, ejerciendo el mando supremo de las tropas de uno y otro lados, hasta que viniera un príncipe español, quién debía asumir el trono peruano. La propuesta fue tan conveniente para los intereses del imperio español que Abreau, Llano, Galdeano y muchos otros más del lado enemigo, pronto se manifestaron partidarios de la misma, (...) nada tenían que objetar a la propuesta sanmartiniana"*.

^s 'Ibídem, pp. 45.
Ibídem, pp. 45 - 46.

La política conciliadora y monarquizante de San Martín, confirmada por las entrevistas de Miraflores y Punchauca, fue claramente entendida por el virrey La Serna, A ello se debe que el vicesoberano colonial se retirase de Lima al comprender que su ubicación en esta ciudad carecía de toda importancia estratégica, no sólo porque era vulnerable por el oeste, al carecer de apoyo marítimo, sino también porque estaba asediada por los guerrilleros indígenas que amagaban todo el valle circundante.^{ly}

Según refiere el mismo doctor Roel Pineda, al abandonar Lima el virrey La Serna dejó como gobernador al Marqués de Montemira y pidió a San Martín que entrara a la capital, para que evitara que los guerrilleros que la cercaban se posesionaran de ella. Igual súplica le cursaron a San Martín los señores de Lima, aterrados ante la sola idea de que los indios combatientes ingresaran a la ciudad. San Martín respondió que retiraría a los montoneros, si le invitaban oficialmente a ingresar a Lima y si se comprometían a que el cabildo juraría la independencia; así se convino y en consecuencia;

San Martín ordenó a los guerrilleros que se alejaran de las cercanías de la población; hecho el despeje, San Martín entró a la ciudad, pasando antes por la casa del gobernador colonialista Montemira, para finalmente alojarse en el antiguo Palacio de los Virreyes (...) se reunieron las personalidades coloniales más notables, o sea, los titulados de Castilla, los que ostentaban hábitos de las órdenes de caballería real, los miembros del ultracolonialista Tribunal del Consulado, las cabezas de las familias más definitivamente colonialistas y el Cabildo Eclesiástico. Como estaba arreglado, todos estos personajes, calificadamente colonialistas, se pronunciaron a favor de hacer lo que San Martín les había pedido: redactar el acta de la independencia y firmarla.^w

La proclamación de la independencia del 28 de julio se realizó conforme a lo acordado, efectuándose la ceremonia exactamente como se realizaban las grandes festividades coloniales:

Ibídem, pp. 45.
Ibídem, pp. 46.

(...) con la única diferencia que al Virrey lo sustituyó San Martín: del paicío virreinal salió una solemne procesión en la que estaban los catedráticos de la Universidad con sus togas doctorales, los titulados de Castilla y los miembros de las órdenes militares con sus respectivos hábitos, al centro del grupo iba San Martín, flanqueado por el portaestandarte y el Conde de San Isidro, y seguido por el Estado Mayor y los oficiales generales del Ejército, la procesión iba escoltada por los mismos alabarderos del rey y cerraba el desfile un pelotón de húsares, con sus vistosos uniformes. Esta comitiva procesional se detuvo en la Plaza de Anuas y en otros tres puntos más, en los que se había instalado tabladillos, desde los que San Martín hizo el acto de la proclama, con un ritual que se repitió en cada caso. En las noches del 28 y 29 de julio se realizaron suntuosos bailes en los salones del Cabildo y del Palacio virreinal, mientras en las calles hubo verbena general. Desde entonces se ha celebrado, en memoria de estas festividades de corte colonialista, lo que se denomina, el "día de la Independencia".²¹

Luego de la proclamación de la independencia, San Martín se autoproclamó Protector del Perú, instaló un Consejo de Estado monarquista y envió dos emisarios ante las cortes europeas para que allí buscaran un príncipe para gobernar el Perú. Para suerte del Perú, la política conciliadora y monarquizante sanmartiniana fue rechazada por el propio Estado Mayor General del Ejército Libertador, por el Congreso Constituyente y por el pueblo peruano.

La hipocresía de los que intervinieron en la proclama de la independencia y su complacencia con la sutil continuidad de las estructuras coloniales, volvió a evidenciarse y desenmascarse en sucesivas oportunidades, con los siguientes hechos: 1) El recibimiento al general español Canterac el 18 de junio de 1823 por los "notables" de Lima con similar júbilo al que mostraron cuando recibieron a San Martín.- 2) La propuesta formulada en septiembre de 1823 por el Presidente Riva Agüero al virrey La Serna para un avenimiento que comprendía tres puntos, el mismo que es comentado por el doctor Virgilio Roe! en el sentido de que"/) *en el Perú se establecería una monarquía, asumida por un príncipe de la casa*

gobernante en España; 2) en tanto se tramitaba la propuesta monárquica, el gobierno peruano sería ejercido por una regencia presidida por el virrey La Serna: y, 3) esta regencia adoptaría la Constitución de Cádiz, como su carta fundamental."'- 3) El envío de parlamentarios, por parte del Presidente Marqués de Torre Tagle ante los generales españoles Monet y Canterac con el propósito de realizar negociaciones reservadas.- 4) Descontento en las tropas y oficiales del ejército sanmartiniano generado por la política reaccionaria y monarquizante de San Martín, lo que finalmente concluyó en amotinamientos y pase de la mayoría de su ejército (chileno-argentino) al bando colonialista, de modo que la mayoría de las unidades que formaron el Ejército libertador, lucharon en Ayacucho del lado de los realistas contra el ejército patriota.- 5) La adhesión incondicional al régimen colonial proclamada por "(...) el Presidente del Congreso Constituyente, Carlos Pcdemonte, el Presidente de la República (...) Marqués de Torre Tagle, el Vicepresidente de la República (...) Diego Aliaga, el Ministro de Guerra de Torre Tagle, Juan Berindoaga Vizconde de San Donas. todos ios diputados del Congreso, 240 jefes y oficiales, (incluso altos oficiales de Estado Mayor), todas las "personas distinguidas". incluidas los títulos de Castilla, los miembros de las órdenes militares hispanas, los miembros del Cabildo Metropolitano (...) y el Batallón de los "Cívicos ", sucesor del batallón "Concordia " de ¿a época virreinaFP La proclamación la formularon el 29 de febrero de 1824, cuando los generales españoles Monet y Rodil reocuparon Lima.

1.5.- Diferencias ideológicas entre San Martín y Bolívar.

Mientras el general Don José de San Martín pretendió establecer una monarquía europea en el Perú, el general Simón Bolívar, estereotipo del noble vanidoso, acostumbrado a recibir honores y a participar en grandes eventos de la nobleza europea, propuso organizar una República aristocrática vitalicia gobernada por él, de modo que ninguna de estas alternativas garantizaba la realización de

Rjdem, pp. 76,
Ibídem, pp. 79,

profundos cambios sociales en el país, ni la reivindicación del derecho a gobernarse por sí mismos de los pueblos originarios que lo habían perdido desde la conquista española.

Es obvio que la aristocracia colonial aspiraba a mantener sus privilegios en la monarquía proyectada por San Martín, es por ello que era contraria a cualquier tipo de independencia nacionalista. Esa aspiración *"la indujo al apoyo de la estrategia sanmartiniana y la llevó a la traición, cuando se percataron de que Bolívar no era monárquico sino republicano; tanta fue su aversión y temor al establecimiento de la República, que no la deseaban ni siquiera bajo su modalidad aristocrática"*,¹⁴

Otra diferencia es que la aspiración sanmartiniana se limitaba a establecer una monarquía en territorio peruano, mientras que el proyecto republicano de Bolívar tenía la visión integradora de los países liberados por él, denominados países bolivarianos. Por eso, el proyecto bolivariano de integración, conceptuado dentro de la ideología liberal, ha servido de sustento ideológico en épocas posteriores para que políticos y luchadores sociales intenten nuevos proyectos integradores, tal es el caso del actual Presidente venezolano, Hugo Chávez, que denomina "Revolución Bolivariana" al proceso político que dirige en su país, y en el proyecto de constitución de 1999, denomina a la Carta Magna Venezolana "Constitución Bolivariana de la V República". Dicho proyecto establece en su capítulo II que: "La República Bolivariana de Venezuela promoverá la unidad política, económica y social de América Latina y el Caribe, pudiendo celebrar tratados con una o varias de sus Repúblicas con el fin de darle continuidad al proyecto de Simón Bolívar, El Libertador".

1.6.- La República: heredera del coloniaje español.

Hasta el siglo XVI, el Tawantinsuyu tenía su propia estructura, su propia pirámide social, conformada por poblaciones nativas, gobernadas por autoridades surgidas de su interior. Los pueblos del Estado universal andino se desarrollaron por propio impulso, porque

ibídem, pp. 80-81.

éste se organizó sobre la base de las ancestrales unidades socioeconómicas denominadas ayllus. Ver gráfico F.

Durante la conquista, el grupo social conquistador se superpuso sobre la estructura social del pueblo conquistado, erosionando levemente el vértice de la pirámide andina con la muerte del Inka, ejerció el poder a través de los jefes locales y regionales llamados curacas y comenzó a construir en el territorio invadido un Estado occidental con estructuras socioeconómicas, políticas y culturales importadas de Europa, sin destruir las estructuras nativas, las cuales más bien, favorecidas por diversos factores, permanecieron vigentes. Ver gráfico G.

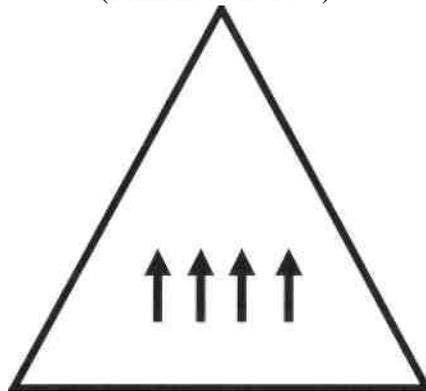
Como represión contra los tardíos movimientos de resistencia surgidos en varias regiones, *"a partir de los años 60 del siglo XVI, se acentuó la erosión del vértice nativo, coadyuvada por la brusca disminución demográfica, producto del genocidio desatado por la conquista"*. La erosión continuó en los siglos siguientes, hasta consolidarse durante el coloniaje, en una sola pirámide de base social compuesta por las poblaciones nativas, y su vértice conformado por el grupo conquistador, y continuó de manera sistematizada, la construcción del Estado occidental, imponiendo verticalmente sus estructuras, sin articularlas con las estructuras nativas.-Ver gráfico H.

Conforme se explica más adelante al tratar la ideología del agrocentrismo y pacifismo andino, no hubo guerra de resistencia contra la conquista, así como que la independencia y organización de la República fue obra del propio grupo conquistador, con la misma estructura colonial indicada en el gráfico H, porque con el aplastamiento de los dos únicos grandes movimientos indígenas encabezados por Juan Santos Atahualpa en 1742 y Túpac Amaru II en 1780, había desaparecido la posibilidad de que los pueblos nativos se independicen por su propio esfuerzo.

DEGREGORI, Carlos Iván, "Indigenismo, clases sociales y problema nacional", En: DEGREGORI, Carlos Iván y Otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima. Ediciones CELATS, s/f, pp. 21.

GRÁFICO F

PERÍODO DE DESARROLLO AUTÓNOMO
(PREHISPÁNICO)



Los pueblos del Estado universal andino se desarrollaron por propio impulso; el Tawantinsuyu se organizó sobre la base de las ancestrales unidades socioeconómicas denominadas ayllus.

GRÁFICO G PERÍODO

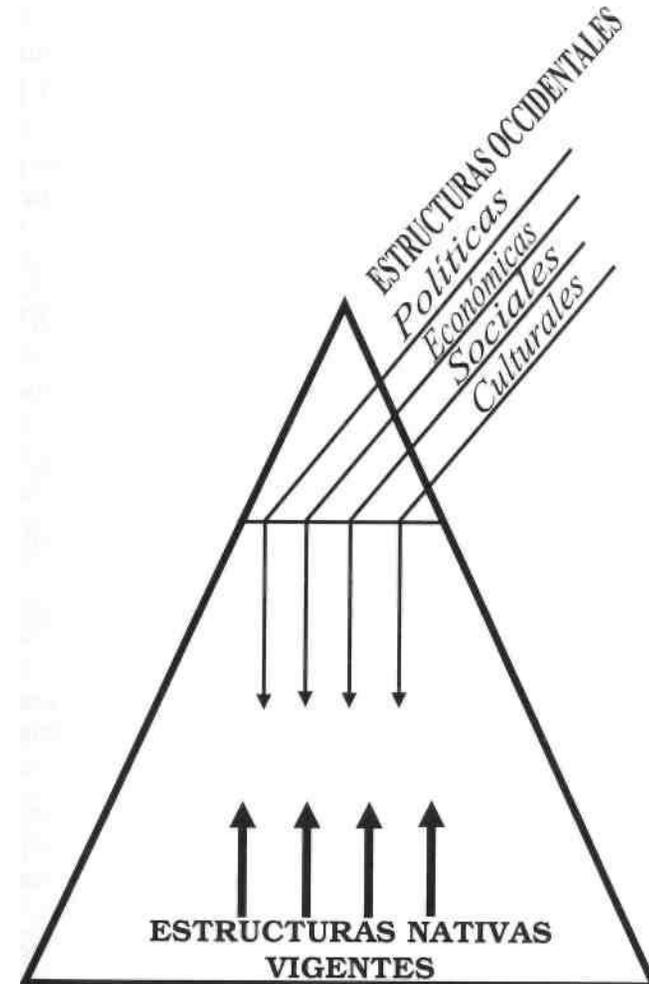
DEXA CONQUISTA



El vértice de la pirámide se erosiona levemente por la muerte del Inka, y la colocación del grupo conquistador en su lugar, que comienza a gobernar el país a través de los jefes regionales y locales llamados curacas, pero las estructura nativas permanecen vigentes.

GRÁFICO H

PERÍODO COLONIAL



Las repúblicas andinas fueron organizadas, pues, por las Juntas de gobierno constituidas por nobles españoles, criollos y peninsulares, a inicios del siglo XIX, para defender a la propia España imperial que corría serio peligro de desaparecer como nación soberana al haber abdicado al trono ante Francia el rey español Fernando VII en 1808 y confinado en Bayona bajo la protección de Napoleón Bonaparte. Según los estudios realizados por el Dr. Virgilio Roel, dichas juntas coloniales, base de las actuales Repúblicas han sido:

- a) La de Charcas, hoy Bolivia, del año 1809, acaudillada por Pedro Domingo Murillo, que depuso a la audiencia del Alto Perú alzando la bandera fernandina.
- b) La de Quito, igualmente del año 1809, que destituyó a la audiencia y formó en su lugar una Junta Gubernativa Conservadora de los derechos de Fernando VII.
- c) La de 1810, cuando el Cabildo de Cartagena, hoy Colombia, procedió a reemplazar al gobernador colonial.
- d) La del mismo año 1810, cuando el cabildo de Buenos Aires acordó destituir al virrey y reemplazarlo por una "Junta Gubernativa Provisional del Río de la Plata", mientras durase el cautiverio de Fernando VII.
- e) La de la capitanía de Chile, hacia 1810, cuando el cabildo de Santiago asume el gobierno de la provincia.

Resulta, ineludible referirse a las Juntas de Buenos Aires y de Chile, porque fueron éstas las que, con el apoyo del imperio británico, organizaron la expedición sanmartiniana para liberar al Perú.

Habiendo sido organizado el Estado republicano por la propia élite colonial y con las mismas estructuras occidentales, entonces la República es heredera del coloniaje español. A ello se debe que durante la segunda mitad del siglo XIX, e inicios del XX, en el vértice de la pirámide socioeconómica permaneció la aristocracia criolla, en metamorfosis para convertirse en burguesía; mientras que la base estuvo constituida por las poblaciones mestizas e indígenas, representando estas últimas el 57.60% de la población nacional según el censo de 1876. Gráfico I.

Durante el siglo XX, la aristocracia aún no se había convertido en una burguesía madura con capacidad para industrializar el país e insertarlo en la economía capitalista, pero permaneció como élite en el vértice, identificada con lo occidental y caracterizada porque su poder, como en la colonia, se sustentó en la gran propiedad de la tierra y no en la formación empresarial propia del hombre liberal.

Si bien como efecto de la corriente literaria indigenista, de los movimientos indígenas de fines del siglo XIX e inicios del XX, así como por el intenso proceso de mestizaje o "chola-ficación", ascendieron socialmente grupos de poder económico emergentes, hoy en el año 2005 el vértice ya no está compuesto únicamente por la aristocracia criolla, pero ello no significa que la élite y la base hayan perdido su respectiva identidad; pues la identidad occidental subsiste en la primera, y la nacional en la base, sincretizadas obviamente, ni significa tampoco que en la base ya no existan poblaciones indígenas pues aunque en grandes sectores de los niveles medios la población es mestiza, también en grandes sectores de tal base permanece la población indígena ocupando el nivel más bajo.²⁶ El poblador de las comunidades campesinas está inclusive debajo del subempleado y del obrero no calificado de la ciudad, con la añadidura de que ser indígena significa ser pobre y excluido social.

Cabe aclarar que como consecuencia de los movimientos migratorios y la acelerada expansión de las ciudades, resulta complicado determinar quienes son indígenas, pero debe tenerse en cuenta que el simple hecho de migrar del hábitat rural originario para residir en la ciudad o usar distinto tipo de vestimenta e idioma en el asentamiento urbano, no significa perder la condición de indígena. Al respecto, resulta útil revisar la encuesta nacional de hogares del 2001 realizada por el FNEI, donde se establecen los siguientes criterios para

La población mestiza ya no puede ser catalogada como parte de la sociedad andina propiamente dicha, pero, en forma equivalente a la catalogación hecha por Arnold Toynbee, que considera a la sociedad occidental como filial de la sociedad helénica, nosotros podemos catalogar a la actual población mestiza como una naciente sociedad neoandina, filial de la andina prehispánica, aunque constituya el producto de una cópula forzada con occidente. Cfr. TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la Historia*, Tomo I, Tr. Luis Grasset, Editorial Planeta-De Agostini S.A., Barcelona, 1985, p. 19.

determinar qué hogares son indígenas (en función al jefe del hogar y/o su cónyuge):

1. Tenencia de lengua materna nativa.
2. Autopercepción acerca del grupo étnico originario.
3. Tenencia de una lengua materna nativa y autoidentificación como descendientes de algún grupo étnico.
4. Utilización de lengua originaria como la más frecuente.
5. Descender de padres o abuelos cuya lengua materna es nativa.

Según los referidos estudios, aplicando el criterio 1, los hogares indígenas constituyen el 33.7% del total en el Perú; el 42.6% aplicando el criterio 2; el 45.2% si se aplica el criterio 3; el 25.4% según el criterio 4; y el 47.7% según el criterio 5. De modo que, combinando los distintos criterios resulta que el 46% de hogares en el país son indígenas,²⁷ Gráfico J,

En lo referente a la vigencia de la identidad indígena de los migrantes en la ciudad, existen indicadores de que ésta permanece por mucho tiempo, dependiendo de diversos factores; pues sólo "el 20% de los hogares cuyos padres o abuelos tuvieron una lengua materna distinta del castellano no han transmitido esa lengua a su descendencia (¡os actuales jefes de hogar). Del mismo modo, un 30% de esos hogares no se autoidentifica como indígena". Estos temas, por obvias razones, requieren ser investigados con mayor profundidad.

Teniendo en cuenta los porcentajes indicados, si en 1876 del total de la población nacional conformada por 2'855,106 habitantes, el 57.60% equivalente a 1'645,017 eran indígenas, y si en la actualidad de la población nacional calculada en 27'000,000 el 40% equivalente a 10'800,000 es indígena, significa que pese al etnocidio blanco que ha sufrido durante el siglo XIX e inicios del XX y no obstante la situación de exclusión socioeconómica política y cultural en la que

permaneció en relación a la República, la población indígena ha aumentado grandemente en más de 9*000.000 pobladores.²⁸

Los temas referentes a la presencia, incremento y porcentajes de la población indígena desde la independencia hasta la actualidad lo tratamos con mayor amplitud en el título III, capítulo 3.

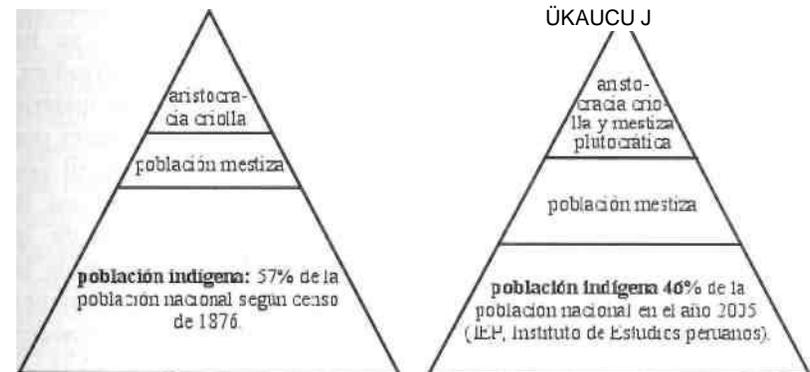


GRÁFICO I

Hoy, la composición socioeconómica de los países andinos es, pues, sumamente diversa y tiene un fuerte contenido étnico, porque además del problema de lucha de clases que en éstos existe como en todo Estado moderno, existe también el problema de diversidad de etnias aún no integradas porque sus poblaciones, que sumadas constituyen sectores poblacionales mayoritarios, todavía no se han fusionado en un solo pueblo como para ser consideradas la base homogénea de un Estado unitario. Respecto a este problema, José

Sobre la diversidad al interior de la población indígena es importante considerar que "más del 17% de los hogares indígenas tienen a un jefe de familia cuya lengua materna es el quechua. Luego están los jefes de hogar cuya lengua materna es el aymara, que son cerca del 11% del total. Los pueblos indígenas amazónicos son relativamente poco importantes en número, aunque sumamente significativos en términos de su heterogeneidad y diversidad, ya que la categoría de pueblos indígenas amazónicos incluye decenas de pueblos originarios. Sólo un 3.3% de los jefes de hogares identificados como indígenas señaló tener una lengua nativa distinta del quechua o aymara. Finalmente tenemos un 9% de jefes de hogar considerados indígenas cuya lengua materna es el castellano y donde más bien la condición indígena atribuida al hogar proviene del cónyuge". Cfr. Ibidem, pp. 12.

TR.IVRL11, Carolina, *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú*, Documento de Trabajo N° 141, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 2005, pp. 8-9. " Ibidem, pp. 11

Carlos Mariátegui sostuvo que, efectivamente el problema es social y económico pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo."

El poder sustentado en la gran propiedad de la tierra subsistió hasta la reforma agraria iniciada en 1970, es decir hasta épocas muy recientes y a partir de ella, la aristocracia criolla, su detentadora, formada bajo la ideología de la dominación occidental, se ha convertido en una burguesía carente de iniciativa industrial y zadora, capacitada sólo para dedicarse al comercio de exportación de materia prima y de importación de productos manufacturados, sin interés por desarrollar el mercado interno, ni por industrializar el país, ni por integrar las etnias que lo componen. Habiéndose formado así la burguesía, viene a ser en cierto modo la metamorfosis de la aristocracia criolla, cuya idea de nación se reduce al vértice de la pirámide, al Perú criollo creado por la conquista, para quienes piensan que lo nacional comienza en lo colonial, porque desconocen los miles de años de desarrollo autónomo anteriores a 1532, y tampoco perciben que la base sigue constituida por la población aborígen y mestiza, aunque ya no se la denomine así.

Tras la reforma agraria, la burguesía, representada por los partidos liberales criollos, debió iniciar la industrialización nacional en los escenarios rurales dejados por las haciendas, pero no lo hizo, eludiendo así el rol histórico que en tal materia le correspondía, y al no hacerlo, ha dado lugar a un vacío de poder y abandono del campo, abandono que se acrecentó a partir de 1980, por la persistencia del centralismo, y como consecuencia de los movimientos subversivos marxistas.

Hasta hoy no hubo un proyecto nacionalista anticolonial de reivindicación integral de la población nativa y mestiza. El indigenismo pasadista de restauración del Tawantinsuyu, predicado románticamente por algunos sectores de la burguesía criolla, por obvias razones, no puede ser considerado como tal, como tampoco el indigenismo exotista literario que se interesa por el tema sólo con la intención de comercializar el misterio andino. No constituyen tampoco tal proyecto, las asociaciones culturales pro-indígena, ni los patronatos, ni las ONGs (Organismos No Gubernamentales) que en actitud asistencialista se aproximan a las comunidades campesinas y nativas llevando paliativos, con el agravante de que el financiamiento que reciben del extranjero para éstas, lo dilapidan y malversan, sin cumplir sus fines. El populismo, que propone el movimiento de las masas campesinas como fuerza motriz transformadora, tampoco constituye una alternativa histórica, porque proviene de la misma perspectiva occidental y está liderado por los propios políticos criollos.

Es obvio que en la actualidad, con el desarrollo del capitalismo y su penetración en los pueblos aislados del interior del país, se ha fortalecido la burguesía y la necesidad de acrecentar el mercado interno, incorporando en él a la población indígena es apremiante, pero su obsesión por lo occidental, su no adaptación al adverso escenario andino, y su carencia de formación industrial, han influido para que tal burguesía se inhiba de asumir su rol histórico industrializador y acabe convirtiéndose en un tentáculo más de la oligarquía internacional.

³⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Ideología y política*. Octava edición, Biblioteca Amauta, Lima, Editorial Minerva, 1977, pp. 45. Al respecto, cabe aclarar que la condición de indígena no se define exclusivamente por cuestión de raza, tal como se ha visto en las páginas anteriores, pero es necesario tener en cuenta que en la época de Mariátegui se solía hacer referencia a la "raza indígena" para referirse a los grupos étnicos. En tal sentido, debe interpretarse que lo que Mariátegui señala es que la lucha de clases refleja también una dimensión étnica del problema nacional.

CONCLUSIONES

- 1) Las poblaciones que se asentaron originariamente en el escenario andino lograron desarrollarse sin influencias externas, estableciendo un sistema que los enfrentaba de manera eficiente al contexto geográfico en que se situaban. De este modo, luego de varios desarrollos culturales regionales, se formó *el Tawantinsuyu*, sobre la base de la integración de los grupos étnicos mediante prácticas de reciprocidad. En tal punto de desarrollo, existían prácticas de reciprocidad entre los miembros de cada ayllu, entre ayllus y entre los ayllus y la federación panandina o Tawantinsuyu. Los órganos de dirección, tanto dentro de cada ayllu (Kuraka) como a nivel macro (Inka) redistribuían casi todo lo que recibían. De ese modo, se logró un nivel de prosperidad elevado en todos los confines de la federación.
- 2) La conquista española implicó la imposición de nuevas estructuras sobre las originarias, desarticulando a las etnias federadas, sumergiéndolas en el nivel más bajo de la estratificación social e insertando lo que antes había sido el *Tawantinsuyu* en un sistema económico mundial como fuente de materia prima. En suma, se truncó el desarrollo por propio impulso de la sociedad originaria andina, haciéndola seguir un camino equivocado, el cual es el causante de su retraso.
- 3) Al iniciarse la república, persistió el sistema de dominación colonial puesto que los precursores criollos nunca buscaron liberar de la opresión social a las mayorías indígenas y permitir su desarrollo, sino que buscaron formas de gobierno que perpetuasen a las élites en la cúspide del poder. Así, San Martín propuso la formación de una monarquía encabezada por un miembro de la dinastía Borbónica, mientras que Bolívar pretendió la formación de una república aristocrática gobernada por sí mismo de manera vitalicia.

- 4) La república, desde su origen, fue la continuación de la colonia, arropada con trajes de libertad, igualdad y soberanía. La frondosa legislación republicana y diversas medidas en lo político, económico, social y cultural, dan cuenta de que hasta hoy no ha habido un proyecto nacionalista anticolonial de reivindicación integral de la población nativa y mestiza.

TÍTULO II

NEOCOLONIALISMO REPUBLICANO

1.- PROLEGÓMENO

La República no trajo cambios profundos. Suprimió el gobierno colonial, pero no marcó el inicio de una época de libertad y desarrollo para las poblaciones indígenas, y más bien significó el comienzo de una situación neocolonial que hasta hoy subsiste.

En lo político, el Estado republicano organizado por la propia aristocracia criolla con la misma matriz colonial, sobre sus mismas estructuras occidentales y sustentándose en una ideología europea: la liberal, hoy neoliberal, no logró interpretar holísticamente las necesidades del pueblo "liberado", no ha logrado organizar una administración pública eficiente, ni inició un proyecto de integración nacional. La clase política, sucesora de tal aristocracia, basándose en esa ideología extraña, hasta la actualidad tampoco logró tener arraigo en las bases nacionales y al contrario viene generando cada vez mayor desconfianza y caos; no ha logrado abolir el centralismo ocasionado por el coloniaje, ni ha realizado una regionalización eficaz que, tomando como referencia la organización basada en las armonías locales y regionales ancestrales, garantice el desarrollo armónico y descentralizado pleno.

La República tampoco estableció los mecanismos que permitan la participación activa de las grandes mayorías nacionales en la política nacional. La primera Constitución promulgada en 1823, en su artículo

17, ya negaba la ciudadanía a los indígenas, al considerar ciudadanos solamente a los que sabían leer y escribir, a los que tenían propiedad, ejercían una profesión o arte con título público o se ocupaban en alguna industria, de modo que quedaban excluidos de la carta de ciudadanía todos los indígenas de las comunidades, porque ninguno de ellos reunía tales requisitos. Esta situación subsiste hasta hoy, desde luego con numerosos cambios; pues, si bien a partir de 1979, la Constitución Política reconoce el derecho a voto de los analfabetos, los mecanismos electorales no posibilitan el acceso de los indígenas a altos cargos elegibles por voto popular. Esto se percibe en el hecho de que no existen agrupaciones políticas indígenas con capacidad para tentar el poder, existiendo sólo algunos representantes captados por los grupos de poder político para aparentar legitimidad ante las poblaciones indígenas. La primera Ley de Partidos Políticos expedida durante la república - Ley 28094 publicada el 1ro de noviembre del 2003, constituye un gran avance en el proceso de construcción de una democracia realmente participativa popular, pero aún no se ha instituido los mecanismos que garanticen su cumplimiento.

En lo económico, el presupuesto público se sustentó principalmente, como en la colonia, en el tributo indígena, sin redistribución equitativa de lo percibido en las poblaciones indígenas, lo cual subsiste relativamente hasta ahora en la inexistencia de mecanismos que garanticen la justa redistribución en la sociedad civil de los tributos aportados por los contribuyentes, los que más bien, son utilizados para el sostenimiento de una burocracia poco productiva y que constituye como clase gobernante, conjuntamente con los grupos de poder económico, una clase privilegiada en relación a las grandes mayorías nacionales. Esto está demostrado por los montos para su sostenimiento, destinados anualmente en el presupuesto general de la República, por ejemplo en el año 2000, del 100% del monto percibido por tributos, se redistribuye en obras de desarrollo solamente el 12.06%, quedando el 87.04% para gastos corrientes de sostenimiento de tal burocracia (remuneraciones y adquisición de bienes y servicios para la administración pública). Ver gráfico K. A continuación, en el gráfico L, se muestra los gastos del gobierno central, presupuestados durante los diez últimos años (1992-2002).

En cuanto a la economía privada, ésta se sustentó principalmente, igual que en el virreynato, en la explotación de la tierra de las haciendas trabajadas por la mano de obra indígena barata hasta la reforma agraria de 1969, porque la mentalidad de la aristocracia gobernante era feudal, aún no evolucionada como para ser considerada mentalidad liberal capacitada para industrializar el país y desarrollar el mercado interno. A ello se debe que la clase política no se preocupó hasta hoy por la industrialización del país, ni por promover masivamente en la sociedad civil las actividades generadoras de tributos (industria y comercio), ni por organizar la economía nacional orientada a recuperar la capacidad de autosostenimiento que históricamente caracterizó al Tawantinsuyu. Por ello, desde la fundación del Estado se optó por cubrir el déficit fiscal mediante empréstitos internacionales, originándose así la deuda externa que hasta hoy no podemos pagar, y que al contrario va creciendo indeteniblemente. Si bien el establecimiento de la República rompió la dependencia económica ante España, ese mismo hecho dio inicio a la dependencia ante los países occidentales.

GRÁFICO K

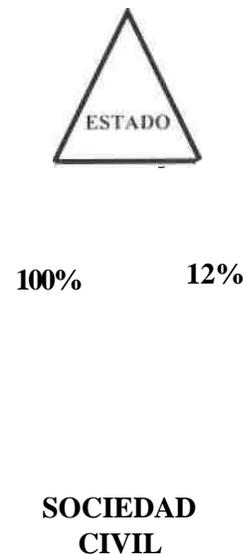


GRÁFICO "L"
GASTOS DEL GOBIERNO CENTRAL, 1992-2001
(En miles de millones de nuevos soles)

DESCRIPCIÓN	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
TOTAL 1/	7 837	11 880	17 831	22 598	24 017	26 517	28 500	31 371	33 318	32 379	32 984
GASTOS CORRIENTES	6 399	9 336	13 490	17 567	18 969	20 722	22 877	25 471	25 471	27 911	29 005
Remuneraciones	1 770	2 336	3 666	5 068	5 433	6 397	6 979	7 774	8 180	8 386	8 946
Bienes y Servicios	966	1 413	2 570	3 928	5 129	5 319	6 022	6 210	7 063	7 067	6 783
Transferencias	1 665	2 376	3 494	4 518	5 118	6 217	6 756	7 813	8 508	8 400	9 340
* Emp. Est. No financieras	47	18	6	11	---	---	---	---	---	---	---
* Gob. Locales, ONP y otros	343	575	860	1 321	1 629	2 035	2 389	2 714	3 154	---	---
* Pensiones y otros.	1 275	1 783	2 626	3 186	3 489	4 182	4 367	5 100	5 354	---	---
Intereses	1 988	2 888	3 560	4 023	3 289	2 788	3 120	3 674	4 076	4 059	3 965
* Deuda interna	91	61	107	90	76	116	176	238	543	466	485
* Deuda externa	1 907	2 827	3 453	3 933	3 213	2 673	2 944	3 436	3 533	3 593	3 480
GASTOS DE CAPITAL	1 438	2 544	4 341	5 031	5 048	5 795	5 623	5 900	5 486	4 468	3 979
Form. Bruta del capital	1 115	2 150	3 342	3 955	3 921	4 448	4 564	5 652	4 749	3 898	3 500
Transferencias	123	45	4	109	16	0	0	0	254	0	0
* Emp. Est. No financieras	39	---	4	---	16	---	---	---	---	---	---
* Emp. Est. Financieras	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
* Gob. Locales, Benef. Públicas y otros	84	45	---	109	---	---	---	---	254	---	---
Otros gastos de capital	200	349	995	967	1 111	1 347	659	248	483	570	479
GASTOS NO FINANCIEROS 2/	5 839	8 992	14 271	18 575	20 728	23 728	25 380	27 697	29 242	28 320	29 018

1/ Incluye gastos corrientes y gastos de capital.
2/ Incluye el total de gastos menos los intereses.
Nota: Los gastos del Gobierno Central incluyen los gastos efectuados por las Corporaciones de Desarrollo (CORDES), Instituto Nacional de Desarrollo (INADE), Instituto Nacional de Infraestructura Educativa y de Salud (INIES), Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo (FONCODES) e Instituto Nacional de Defensa Civil (INDEC).
Fuente: BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ. "Memoria 2002" y "Boletín Semanal".
Elaboración: INSTITUTO QUAVATO

Como consecuencia de lo antedicho hoy no existe una política estable que fomente y garantice la inversión privada.

En lo social, en la República subsistió y aún subsiste la discriminación étnica y la exclusión contra las comunidades indígenas porque la independencia, más que la reivindicación de la población oriunda, significó la materialización de las aspiraciones de los propios españoles y sus descendientes criollos que, desde sus abuelos, como el conquistador y encomendero Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco, se rebelaron contra el Rey de España intentando construir un Estado colonial independiente, sin perder el dominio de las tierras conquistadas ni la servidumbre de sus pobladores. Como señala Mariátegui:

(...) la República significó para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se apropió sistemáticamente de sus tierras (...) La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española, porque en general, en el "encomendero" español hubo algunos hábitos nobles de señorío, mientras que en el "encomendero" criollo habían todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio (...) no disminuyó bajo la República.

En la actualidad, si bien la reforma agraria iniciada en 1970 fraccionó la gran propiedad, no reivindicó socialmente al indígena: sustituirle la denominación de indio por la de campesino tampoco hizo desaparecer la discriminación, ni el trauma social originado a partir de la conquista. Permanecen las discriminaciones basadas en diferencias étnicas, aunque de manera más sutil. Los movimientos migratorios han cambiado el componente social de las ciudades, pero se sigue viendo al indígena de comunidad y a sus descendientes como inferiores al criollo y al extranjero; en las ciudades a los pobladores de los barrios pobres y asentamientos periféricos se les

¹ MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima séptima edición. Biblioteca Amauta. Volumen 2, Lima, Empresa Editora Amauta. 1992. pp. 47.

tipifica como indígenas migrantes, mientras que a los de los barrios de clases acomodadas, como blancos.

En lo cultural, la República fue fundada siguiendo los mismos patrones culturales europeos del coloniaje, bajo la perspectiva de universalizar la cultura occidental, sin admitir que la población oriunda tenía su propia cultura, dicho sea de paso, considerada como una de las pocas altas civilizaciones del planeta.

La aristocracia fundadora de la República pretendió y aún pretenden sus rescoldos, imponer como único idioma el español e impartir la educación en una lengua extraña, conculcando el derecho humano universal a educarse usando el propio idioma, y pese a que el Tawantinsuyo fue una gigantesca nación que profesaba una religión panteísta y espiritual hasta hoy vigente, pretendieron imponer como única la religión católica, respaldada por el propio Estado,² desconociendo el derecho a la libertad de culto. También pretendieron imponer como únicos conocimientos válidos los occidentales sin admitir que en esta parte del mundo se logró el bienestar social hasta 1532 a través de un proceso de desarrollo por propio impulso, gracias a las ciencias y tecnologías andinas surgidas y enriquecidas bajo los propios patrones culturales oriundos.

² Desde la llegada de los españoles la Iglesia Católica, representada en esa oportunidad por el sacerdote Hernando de Luque, uno de los tres socios de la conquista, tuvo participación activa en la construcción y conducción del listado. Ello se manifestó también en el nacimiento de la República Peruana pues desde sus inicios, los documentos provisionales que dejó la independencia y posteriormente (odas las constituciones políticas durante el siglo XIX establecieron la religión católica como oficial del Estado, excluyendo la práctica de otros cultos (Estatuto Provisional de 1821, art. 1^o, 2^o y 3^o; Bases de la Constitución Política de la República Peruana de 1822, art. 5^o; Constitución de 1823, art. 8^o y 9^o; Constitución de 1826, art. 6^o; Constitución de 1828, art. 3^o; Constitución de 1834, art. 2^o; Constitución de 1839, art. 3^o; Constitución de 1856, art. 4^o; Constitución de 1860, art. 4^o, 11^o; y Constitución de 1867, art. 3^o). En el siglo XX se eliminó la prohibición constitucional de practicar otros cultos, pero se estableció que el Estado debía proteger a la religión Católica (Constitución de 1920, art. 5^o; y Constitución de 1933, art. 232^o), recién con la Constitución de 1979 (art. 86^o) se señala expresamente un contexto de autonomía del Estado frente a la Iglesia Católica, aunque le reconoce importancia en la formación del Perú, por lo que le presta su colaboración; la Constitución de 1993 es en este punto esencialmente idéntica (art. 50^o).

Una de las consecuencias actuales de lo antedicho es la vigencia de la discriminación contra los pobladores nativos por razón de lengua. No se reivindicó el derecho a expresarse en el propio idioma; tampoco se valoró las expresiones artísticas, ni se promovió la tecnología oriunda, ni se implementó un sistema educativo con basamento nacional. La independencia no resolvió el problema nacional ocasionado por el choque de la cultura occidental contra la andina y la subordinación de ésta ante aquélla. *"En la República, debido a la discriminación cultural, la clase gobernante no asumió los intereses de la mayoría indígena sumándose a la contradicción social entre campesinos y terratenientes herederos de los conquistadores, aquellas contradicciones étnicas expresadas en la oposición blanco-indio"*? Con la Ley de la Reforma Agraria No. 17716 y leyes agrarias siguientes, a partir de 1970 se reivindicó la tierra a favor del hombre andino, pero hasta hoy no se reivindicó su cultura.

Como señala Nelson Manrique:

Tal oposición se expresa con mucha fuerza en el terreno cultural, donde, a la incompreensión de lo que representa la cultura popular andina, se suma una sistemática campaña de agresión que (...) asume las características de un *etnocidio cultural*. También en este terreno la República sigue siendo heredera de la colonia (...) La lucha contra la cultura indígena no sólo ha servido como un canal de expresión de un sentimiento etnocentrista, que menosprecia lo indio como "atrasado e "inferior". Ha cumplido, ante todo, la función histórica de buscar liquidar la identidad campesina, destruyendo con ello la cohesión que permitía a los conquistados reconocerse como un grupo humano diferenciado. La cultura cumple la función trascendental de cohesionar las sociedades. De allí que todo proyecto colonial busque liquidar la cultura de los conquistados, como una manera de destruir su cohesión y, con ello, su posibilidad de subvertir la situación imperante (...) Constatamos que los vínculos con España cesaron, pero la política de etnocidio

¹ MANRIQUE, Nelson, *Colonialismo y pobreza campesina*, Lima, Ediciones DESCO, 1985, pp. 16.

cultural persistió (...); nueva constatación de que la República no termina de liquidar la herencia colonial.⁴

Si bien por D.L. N° 21156 del 27 de mayo de 1975, se oficializó el idioma quechua, oficialización ratificada por las constituciones de 1979 y 1993; tales normas no han generado cambios sociales significativos, puesto que, en la práctica, los hablantes de lenguas nativas siguen siendo discriminados socialmente y excluidos culturalmente del Estado, porque el sistema judicial, educativo, y la administración pública en general, así como los medios de comunicación, son estructurados y dirigidos, en el idioma español.

Los temas del neocolonialismo republicano enunciados en estos párrafos, son desarrollados en las siguientes páginas bajo los títulos de: neocolonialismo político, neocolonialismo económico, neocolonialismo social y neocolonialismo cultural.

2.-NEOCOLONIALISMO POLÍTICO (Resumen histórico).

2.1.- La política de gobierno republicano neocolonialista durante el siglo XIX (1821-1895).

La independencia, como hecho político militar realizado por la aristocracia, posibilitó la ruptura con la metrópoli española, pero no cambió el orden socioeconómico estructurado durante 300 años de dominación. No trajo la transformación integral de las bases económicas y sociales del país. Al iniciarse la República continuaron intactas las formas de discriminación y exclusión social de la población indígena, los modos de propiedad de la tierra y las relaciones de trabajo, así como la estructura tributaria establecida por los colonizadores.¹ Si bien la independencia fue el resultado de la heroicidad y sacrificio desplegado por los sectores indígenas, quienes asumieron el poder no se identificaron con los intereses nacionales ni con las aspiraciones de las capas populares formadas por indios, mestizos, mulatos y demás castas intermedias.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima séptima edición, Biblioteca Amauta, Volumen 2, Lima, Empresa Editora Amauta, 1992, pp. 66-67; ROEL PINEDA, Virgilio, *El Perú en el siglo XIX*, Urna, Ediciones IDEA. 1986, pp. 99-104.

¹ Ibidem, pp. 16-17.

Durante la primera mitad del siglo XIX se desarrolló un conjunto de acciones de parte del Estado que afectaron directamente a las poblaciones indígenas. La primera medida fue el desconocimiento de los grados y el aporte militar de los jefes montoneros, indios y mestizos. Estos no fueron reconocidos en sus grados militares efectivos, sino sólo en los que les correspondían como irregulares, con lo que se les cerró el paso a los mandos del ejército y al control del Estado durante los primeros años de la República, como fue el caso de los coroneles Ignacio Quispe Ninavilca, Alejandro Huavique, Francisco Vidal y otros. Durante el curso de las guerras caudillescas, los combatientes y héroes de la independencia fueron asesinados, tal es el caso de Alejandro Huavique; marginados, como Ignacio Quispe Ninavilca; o, tras su sacrificio, echados al olvido, como Marcelino Carreño. Por otro lado se exaltó a los oficiales que habían formado parte del ejército realista que oportunamente se habían plegado a la causa de la independencia a la llegada de San Martín y Bolívar.² Así, los altos oficiales nobles, formados en las filas realistas, asumieron hegemonícamente el poder durante el período denominado del caudillismo militar.

Otra medida fue la agresión contra las comunidades indígenas y sus propiedades. Bolívar, influido por la ideología liberal, promulgó el Decreto del 8 de abril de 1824, que dispuso que las tierras del Estado constituidas por grandes extensiones ubicadas en todo el país sean vendidas a un tercio de su valor real por visitadores enviados por el gobierno, en cuyo entorno tuvieron gran influencia los miembros de la aristocracia criolla colonial. Lo grave de este Decreto fue su esfuerzo por quebrar la comunidad al disponer que las tierras comunales fueran parceladas y adjudicadas a los comuneros para que éstos pudiesen venderlas. El resultado fue que tanto las tierras estatales y comunales terminaron acrecentando las haciendas coloniales, y formando nuevos latifundios.³ La política de privatización de tierras comunales se vio

² ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 108.

³ MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. Cit., pp. 50-52,69-73; ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 101-102; ESPINOZA SORIANO, Waldemar, "La sociedad andina colonial republicana siglos XVI - XIX", En: LUMBRERAS, Luis Guillermo y otros, *Nueva Historia general de! Perú*, Cuarta Edición, Lima. Mosca Azul Editores, 1985, pp. 224-230.

reforzada por el decreto del 31 de marzo de 1828, expedido por el Presidente Mariscal José de la Mar que reconoció a indios y mestizos la propiedad de la tierra que ocupaban,⁴

En las décadas siguientes al Decreto Bolívariano, el despojo de tierras comunales por parte de los hacendados fue facilitado porque éstos llenaron el vacío de poder que originó la desaparición del aparato administrativo colonial. Los gamonales se enseñorearon en el interior del país, organizaron sus propias huestes armadas para agredir a las comunidades y arrebatárles sus tierras. Los indígenas, quedaron apretados por dos fuer/as opresoras, por un lado los gamonales que ios sometieron al trabajo servil en las haciendas, y por otro lado el Estado que siguió esquilmandolos, como en el coloniaje, con el tributo indígena simplemente por la desdicha de ser indios. "Según las memorias del Ministro de Hacienda, Manuel del Río expuestas al Congreso de 1847, alrededor del 35% de indios tributarios no tenían tierras, o sea que para entonces más de un tercio de los indígenas habían sido despojados de sus heredades"⁵

Otro agravio contra la población indígena y las comunidades fue la forma como se trató la cuestión referida al sostenimiento de las tropas en campaña en la guerra de la independencia, las que siempre fueron aprovisionadas con los recursos de las comunidades y poblaciones indias en las que se desarrollaron las acciones militares. En el proceso de distribución de recompensas y principalmente en el pago de la deuda interna, durante los gobiernos de Ramón Castilla y Rufino Echenique, cuando los miembros de la aristocracia criolla terrateniente del interior andino o de la clase media urbana vinculada al gobierno reclamaron por cualquier esfuerzo que aseveraban haber realizado durante el proceso de la independencia, el Estado se apresuró a reconocer indiscriminadamente supuestos derechos indemnizatorios y disponer su pago sin mayor exigencia de pruebas,⁶ mientras que a las comunidades

TORD, Luis Enrique, *Los indios en los ensayistas peruanos. ¡848-1948*, Lima, Editorial Unidas S.A., 1978, pp. 28-29.

ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 151.

El pago de derechos indemnizatorios a la aristocracia criolla por supuestos gastos durante la guerra de la independencia fue establecido mediante Decreto Supremo de 21 de Marzo de 1846.

nunca se les reconoció adeudo alguno, ni siquiera por reparación de los daños sufridos durante la guerra de la independencia y durante las luchas caudillescas siguientes.

Sin embargo, como señala Roel Pineda:

(...) la paradoja republicana se reproduce en la cuestión tributaria. Al respecto es de apuntar que en las guerras de la Independencia hubo una actitud demagógica ante este punto, cuando se prometió y aun decretó la abolición del tributo indígena, que era una de las principales fuentes de ingresos fiscales. La abolición de este inicuo impuesto fue dispuesta por el general Álvarez de Arenales en Tarma; posteriormente, el 27 de agosto de 1821 el gobierno "protectoral" decretó la supresión de esa exacción "...que con el nombre de tributo, fue impuesta por la tiranía como signo de señorío. Obviamente los indios apoyaron y lucharon por la independencia debido a que esperaban con ello un alivio a su precaria situación, Pero ocurrió que organizada la República ésta enfiló contra sus intereses, cuando el 11 de agosto de 1826 Bolívar, (...) decretó el restablecimiento del tributo indígena y de las castas (mestizos, zambos y demás castas mixtas).⁷

La demagogia ya era, pues, practicada por los políticos criollos desde los inicios de la República. El General Fermín Del Castillo se sublevó en Huancavelica y para ganar el apoyo de las masas campesinas decretó la abolición del tributo indígena el 8 de febrero de 1854. Ramón Castilla, presionado por la población nativa, cuando estaba en Ayacucho se vio obligado a ratificar tal abolición mediante Decreto de 5 de Julio del mismo año, pero permitió que durante su mandato siguiera cobrándose para el sostenimiento de los gobiernos departamentales, lo que fue oficializado el mismo año que ascendió al poder.⁸

■ ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit. pp. 102-103.

* ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., 102-103, 148-149; YÉPEZ DEL CASTILLO, Ernesto, *Perú 1820-1920 Un siglo de desarrollo capitalista*, Lima, Ediciones Signo Universitario, 1981, pp. 40-42; VALDIZÁN AYALA, José, *De la independencia a la guerra con Chile en la historia del Perú*, Lima, Ediciones Universidad de Lima, 1992, pp. 5-6.

Al iniciarse la República la estructura tributaria del país fue la siguiente: tributo indígena 31%, tributo de castas 13%, casa de moneda 36%, otros 20%. Según el historiador Jorge Basadre, a mediados del siglo XIX el tributo indígena aportaba con el 26% {1400000 pesos} del presupuesto nacional y el 80% de las contribuciones directas que se señalaban hasta 1854.⁹ De esta manera en los años posteriores a la independencia los ingresos corrientes del Estado se asentaron sobre los hombros de la población indígena.

Como señala el mismo doctor Roel Pineda *"El despojo de tierras que sufrían constantemente los indios, era resistido por éstos con todos los limitados medios de que disponían (...) Es en las condiciones de esta tensión que el dictador Mariano Ignacio Prado volvió a oficializar el tributo indígena hacia 1866; de inmediato se pusieron los recaudadores a contar los tributarios, rebasándose todo punto de tolerancia."*¹⁰ Ante esta medida se gestó una vasta resistencia y protesta indígena, especialmente en el sur andino. Los focos de mayor resistencia fueron el Cuzco y Puno, pero como la represión fue mayor en el Cuzco quedó el foco puneño de Huancané, donde los indígenas se levantaron contra la contribución personal para el Estado, la tributación a favor de la iglesia, el despojo de tierras y el trabajo gratuito. Los indios se sublevaron en noviembre de 1866 y fueron reprimidos brutalmente siendo perseguidos y asesinados sus líderes como Juan Bustamante en Puno en 1868. Ante la magnitud de las protestas el tributo indígena establecido por Prado quedó suprimido oficialmente, pero la explotación y marginación del indio continuó. Las acciones desarrolladas por los indígenas punenos mostraron la vitalidad de los comuneros andinos frente a la agresión del Estado republicano.¹¹

Desencadenada la guerra con Chile el grupo social que soportó en mayor grado el peso del conflicto fue el de las comunidades campesinas, de ellas salieron los reclutas que combatieron en toda la campaña del sur y en la defensa de Lima mostrando valor y dignidad,

BASADRE, Jorge. *Historia de la república del Perú 1822-1933*, Tomo IV, Lima, Edit. Universitaria, 1968. pp. 98. u ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 193-194.

VASQUEZ, Emilio, *La rebelión de Juan Bustamante*, Lima, Editorial Juan Mejía, 1976, pp. 44-56.

asistidos por sus mujeres, las famosas "rabonas".¹² Cuando la oligarquía limeña y los gamonales del interior del país se dieron por vencidos después de la caída de Lima, los comuneros continuaron la resistencia y acompañaron al general Andrés Avelino Cáceres en toda la Campaña de la Breña:

Cáceres, hijo de hacendados ayacuchanos, ligado desde su infancia a la idiosincrasia y topografía serranas, organizó la resistencia al ejército chileno. Con tal fin, después de las batallas de San Juan y Miraflores (...) se internó en la sierra central. Desde las primeras acciones de Chicla hasta la batalla de Huamachuco, Cáceres y sus guerrilleros habían recorrido más de 200 leguas de camino y lucha, comprometiendo a la mayor parte de los pueblos.¹³

Durante toda la resistencia recibió la colaboración en hombres, pertrechos, víveres, ganado, etc. de los ayllus; siendo esta colaboración más intensa en algunos departamentos como Junín, Ayacucho y Huancavelica y prácticamente nula en Ancash, Cajamarca y La Libertad.¹⁴ Además, la participación indígena en la guerra "no sólo fue a través de soldados de las unidades regulares, sino también a través de la denominada 'contribución personal', que desde mayo de 1879 fue considerada como un 'recurso de guerra', por lo que se le procedió a cobrar coactivamente". Esto es paradójico teniendo en cuenta que a los pocos meses de iniciada la guerra con Chile "Piérola se declaró, unido a su carácter de Jefe Supremo de la República, Protector de la raza indígena" —con el objetivo de atraer a su gobierno la simpatía de la población andina necesaria para la defensa nacional- (...) *La contribución personal consistía en aportación de dinero al Estado una vez al semestre en ciertos casos fue acompañada por el 'impuesto de la República' (trabajo gratuito que debían prestar los campesinos en las faenas y labores de bien común)*".

¹² ROEL PINEDA, Op. Cit., pp. 222-223.

¹³ KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, *Los movimientos campesinos en el*

MANRIQUE, Nelson, *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, ¹⁵

ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 299

Perú, Segunda edición, Lima, Ediciones Atusparia, 1982, pp. 10-11. ¹⁴ MANRIQUE,

Nelson, *Las Ediciones CIC*, 1981, 223-213.

ROEL PINEDA, Virgilio, Op

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp. 17-18.

Por el significativo apoyo de los campesinos durante la guerra, cuando el mariscal Andrés Avelino Cáceres llegó al poder, en un acto de justicia debió abolir la contribución indígena y parcelar las haciendas en beneficio de la comunidad, liberando al indio de toda forma de servidumbre. Asimismo debió reconocer a los líderes indígenas que habían contribuido a la resistencia contra Chile. Lamentablemente no hizo esto, y esa es su mayor responsabilidad histórica, puesto que como comandante supremo de los combatientes indígenas que resistieron la invasión extranjera debió mantenerse leal a quienes lo acompañaron en la Campaña de la Breña y en la guerra civil contra Iglesias, pero contrariamente a ello, mediante Ley de 1886 ratificó la vigencia del tributo indígena, bajo el nombre de "contribución personal" para el sostenimiento de la administración departamental y local. La contribución se efectuaba a razón de un sol de plata en la sierra y dos soles en la costa;¹⁸ y en 1893 apoyó para que se dictara la Ley sobre Tierras de Indios, que ratificando la vigencia del Decreto Bolivariano de 1824, estableció que los indios son propietarios individuales de las tierras que usufructuaban como miembros de su comunidad. Esta Ley reactivó el despojo de tierras comunales, con especial violencia a partir de 1895 cuando Piérola asumió el poder. La ley de 1893 "al igual que la de 1824 (...) sirvió de cobertura para la fraudulenta usurpación y enajenación de las tierras comunales a favor de la expansión (...) de las haciendas".

Así, durante la postguerra el proceso de reestructuración de la economía se asentó sobre los bienes y la fuerza de trabajo de las comunidades campesinas.

Otro acto lesivo de Cáceres contra sus aliados durante la guerra, fue la ejecución de los líderes indígenas que asumieron una actitud proindígena y antigamonal, siendo el caso más patético el de Tomás Laynes, personaje que con auténtica potestad asumió el papel de líder y jefe militar de los indios, haciéndose tributar como Inka emperador.

¹⁸ ROEL PINEDA, Op. Cit., pp. 299-300.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo. Op. Cit. pp. 18; MANRIQUE, Nelson, *tahuarmayo: Sociedades terratenientes serranas 1879 - 1910*, Lima, Ediciones DESCO, 1988, pp.167-175. KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp. i 8.

Durante el curso de la guerra con Chile, Laynes se había convertido en el jefe guerrillero de la sierra central más querido por los indios y el más temido por los mistís. Dirigió las partidas de combatientes indígenas que amaban el lugar donde habían nacido y los campos que sembraban. Cuando el movimiento de Laynes adquirió carácter antigamonal y crecía en aquella dirección, el general Cáceres se encargó de tenderle una celada, de apresararlo y ejecutarlo sin más sentencia que un juicio sumario. Con la muerte de Laynes, Cáceres se ganó la simpatía y el apoyo de los hacendados pero perdió toda la consideración y el liderazgo que había tenido entre los indígenas.²⁰ Esta situación se agudizó cuando siendo presidente, apoyó eficazmente la recuperación de las haciendas que habían tomado los indígenas durante el curso de la guerra en la sierra central. Así de una actitud de líder proindígena, Cáceres se transformó como gobernante en pro-terrateniente contra los intereses de sus antiguos aliados.²¹

En este período inmediato posterior a la guerra, en que el Estado estuvo controlado por Cáceres y sus partidarios (1885-1894), el mantenimiento de la contribución personal y los efectos de la Ley sobre Tierras de Indios, generaron la protesta y resistencia de los indígenas en forma de bandolerismo, asonadas, revueltas y sublevaciones en todo el territorio. Las noticias que daban cuenta de estos acontecimientos se publicaron en el diario El Comercio de Lima. Señala Kapsoli que "*¿Ve ha encontrado 44 movimientos de campesinos indígenas, 37 fenómenos de bandolerismo y JJ4 bajo el rubro de otros (sequías, epidemias, protestas)*"²² Los movimientos indígenas ocurrieron en todo el territorio nacional. Las comunidades indígenas del Callejón de Huaylas y Conchucos en Ancash, lideradas por Pedro Pablo Atusparia y Uchcu Pedro se sublevaron entre marzo y setiembre de 1885 en protesta contra la contribución personal. En Huancané, Chucuito y Puno hubo levantamientos entre 1886 y 1887 contra los blancos y la contribución personal; y, por el mismo motivo, en Castrovirreina y Chiclayo en 1887, así como en el Cuzco en 1894. Ese fue también el origen de la práctica del cuatrismo y abigeato en Andahuaylas en 1892; del

bandolerismo campesino en Margos, Chaulan y Dos de Mayo en Huánuco en 1886, y de la lucha contra la ley de tierras en Cerro de Pasco en 1893.²³ A fines de la primera mitad del siglo XIX Juan Bustamante se constituyó en el símbolo de la resistencia contra el tributo indígena, y en la postguerra del Pacífico, Pedro Pablo Atusparia se erigió como símbolo de la resistencia indígena contra el abuso del gamonalismo y del Estado.²⁴

Según la concluyente opinión del doctor Jorge Basadre la condición social de los indios, comparada con la que tuvieron durante el régimen virreinal, empeoró durante los primeros decenios republicanos. "*Se inició el proceso de la pérdida de sus propiedades al amparo de la ley de 1824 que, en principio, les reconoció el pleno dominio de las tierras que ellos ocupaban. La contribución de sangre impuesta frecuentemente por las guerras civiles e internacionales y también por el reclutamiento llevado a cabo en épocas pacíficas (no muy duraderas entonces) señaló un contraste con el pacífico pasado*".²⁵

La política de gobierno durante la República neocolonialista del siglo XIX se basó, pues, en la misma ideología occidental de la dominación y ejecutada, frente a los ayllus, hoy comunidades, de manera represiva, vertical y no democrática. "*Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, fian sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas*".^{2b}

Ibidem, pp. 25-34.

REYNA, Ernesto, *El Amanta Atusparia*, Lima, Editorial Amauta, 1929; KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit, pp, 22-23.

BASADRE, Jorge, *[fisiona de la república de! Perú]*, Tomo II, Octava edición, Lima, Universidad Ricardo Palma - Diario La República, 2000, pp. 443.

MARIÁTEGUJ, José Carlos, Op. Cit., pp. 47.

Ibidem, pp, ¡0. ²¹ MANRIQUE, Nelson, Op. Cit, pp. 53-79. -² KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp. 25-26.

2.2.- El Estado y la dominación oligárquica frente al campesinado (1895-1930),

El ascenso de Piérola al poder en 1895, después de la victoria de las montoneras sobre las fuerzas armadas que sostenían el gobierno de Cáceres, sentó las bases para la organización del Estado y la dominación oligárquica. El poder fue controlado y ejercido por la oligarquía terrateniente agro-exportadora, comercial y financiera, en alianza con los terratenientes señoriales de estirpe feudal del interior andino denominados "gamonales"²⁷.

En este período se observa tres etapas bien definidas: el régimen pierolista (1895-1899), la República aristocrática civilista (1899-1919), y el oncenio leguista de la "patria nueva" (1919-1930).

Durante el gobierno de Piérola las principales medidas que articularon a los sectores dominantes representados en el Estado con la población indígena fueron: a) La supresión del pago de la contribución personal el 24 de diciembre de 1895, y la condonación a los contribuyentes de toda deuda pendiente por este concepto aún de los años anteriores. Este decreto afianzó la popularidad de Piérola que se manifestó en cartas y memoriales de gratitud hacia su persona;¹⁵ b) La agresión a los indígenas y la usurpación de las tierras comunales amparadas por la Ley de Tierras de 1893 por parte de los gamonales, especialmente los del sur pertenecientes al entorno de Piérola;²⁹ c) El establecimiento del Impuesto a la Sal que afectó sensiblemente la economía indígena. En efecto, el 11 de enero de 1896, Piérola fundó el Estanco de la Sal con el propósito:

(...) de buscar fondos 'para el rescate de Tacna y Arica' (...) prohibió la importación y exportación de la sal 'para toda persona que no fuera el Estado' y estableció que la venta para el

COTLER, Julio, *Clases, estado y nació» en el Perú*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos. 1988, pp.123-131; PEASE GARCÍA, Henry, *El acaso del poder oligárquico*, Tercera edición, Lima, Ediciones DESCO, 1980, pp. 17-18; MANRIQUE, Nelson, Op. Cit., pp.137-145.

^M KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp.18; MANRIQUE, Nelson, Op. Cit., 174-178.

²ⁿ ROEL PINEDA. Virgilio. Op. Cit., pp. 300; KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo. Op. Cit., pp. 18-21.

consumo interno se haría únicamente por el fisco. En junio de 1896, "expidió otro Decreto estableciendo (...) un impuesto de 5 centavos por kilogramo de este producto destinado al uso doméstico y un centavo por kilogramo al que se aplicara a uso industrial'. El aumento del precio de la sal, motivado por el impuesto, dio origen a la especulación y afectó seriamente a la población campesina. Muchos no tenían recursos para comprar y otros que, explotaban pequeñas salinas, no podían pagar el impuesto".³⁰

A diferencia del Decreto que suprimió la contribución personal, la sistemática campaña de usurpación o apropiación de tierras comunales por los hacendados apoyados por el gobierno, y el establecimiento del estanco e impuesto a la sal, dañaron hondamente la popularidad de Piérola y generaron resistencia y sublevaciones de los indígenas que fueron cruelmente aplastadas por las fuerzas del gobierno pierolista.

El gobierno de Piérola sirvió de antesala a los regímenes en que la oligarquía ejerció directamente el control del poder político en alianza con los "gamonales". Este dominio fue ejercido a través de un Estado que excluyó de la vida política a las grandes mayorías sociales compuestas por los indígenas y fue controlado por un grupo de familias bastante reducido. La exclusión de las mayorías indígenas y el monopolio de las minorías constituyen el rasgo central del Estado oligárquico, cuyo funcionamiento se basó más en la violencia que en el consenso.

Durante la denominada "República Aristocrática" (1899-1919), la oligarquía organizada en el Partido Civil controló y ejerció directamente el poder a través de sus representantes, con el breve paréntesis del gobierno de Guillermo Bülinghurst (1912-1914).³¹ Este es el período del apogeo de la presencia preponderante del capital inglés. Hacia el exterior, la oligarquía civilista desempeñó el rol de nexo entre el país y el extranjero, reproduciendo su poder a través del rol de intermediaria.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo. Op. Cit., pp. 19. ³¹ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay, 1981, pp. 88-89; COTLER, Julio, Op. Cit. pp. 119-184.

Las dos primeras décadas del siglo XX constituyeron un periodo de gobernantes con programas políticos que marginaban a las mayorías indígenas. La carencia de un sustrato cultural común entre la oligarquía y las clases subalternas: mientras los oligarcas se expresaban en español, conocían otras lenguas extranjeras (inglés o francés), se educaban en Europa o en colegios exclusivos, las clases populares seguían siendo mayoritariamente indígenas, quechuahablantes, portadoras de una tradición cultural milenaria diferente a la cultura oficial de los sectores dominantes. La política civilista no intentó desarrollar un programa nacional, sino un gobierno en función exclusiva de los grupos dominantes: los oligarcas y los gamonales del interior.

La oligarquía civilista ejerció el poder en confluencia de intereses con los terratenientes. En una situación en la que sólo en apariencia el Estado oligárquico era un Estado nacional, por la fuerte fragmentación regional, en la relación entre la oligarquía y la clase subalterna ocupó un lugar decisivo como nexo el gamonalismo, un sistema de dominación local sobre los indígenas en el que el gamonal combinaba la más dura violencia y el racismo con las actitudes paternalistas. El control, la represión y la relación directa con los indios, recaían en los gamonales.

Como señalan Burga y Flores Galindo:

Los gamonales desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1919 conformaban un grupo de jefes rurales duros y caudales, que organizaban y dirigían fuerzas casi militares para imponer su dominio sobre las masas indígenas y aún enfrentar a otros terratenientes o representantes del gobierno central. Durante todo el período de la República aristocrática, los gamonales buscaron mantener sus poderes locales recurriendo a la rebeldía abierta y enfrentándose con los ejércitos estatales. Normalmente este poder y fuerza regionales fueron usados para usurpar tierras, y sus huestes particulares, como grupos de choque y asalto para golpear a las indefensas poblaciones indígenas.¹²

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 107-109.

En este contexto, el área de mayor agresión del gamonalismo y de consecuente resistencia indígena fue la sierra sur, focalizado especialmente en el departamento de Puno, donde prosiguió una agresiva concentración de tierras para formar haciendas productoras de lana de ovinos y auquénidos de gran demanda en el mercado internacional. La necesidad de expandir los campos de pastos para la crianza de ovinos y auquénidos para la producción de lanas hizo que los terratenientes iniciaran una agresiva concentración de tierras usurpándolas y apropiándose de ellas, contando para tal efecto con sus propias huestes armadas particulares y con el apoyo de los ejércitos estatales. Igual medida desarrollaron comerciantes y rescataistas, así como alguna autoridad local, que se aprovecharon de las tierras comunales para convertirlas en haciendas. Esta sistemática latifundización del campo alcanzó magnitudes patéticas en el departamento de Puno que en el lapso de 40 años (1876-1915) vio incrementarse el número total de haciendas de 703 a 3699."

La agresión de los terratenientes contra las comunidades provocó protestas y rebeliones indígenas durante todo el período de la república aristocrática. *"Las revueltas entre Yunguyo y Ckucuiño en Puno permanecen endémicas entre 1896-1906. Las noticias del diario El Comercio de Lima de estos años así lo atestiguan. La zona aymara, aquella que ocupa los alrededores del lago Titicaca demuestra ser el polvorín del altiplano: saqueo de casas de mistis, incendio de haciendas, agresión contra gobernadores y curas son los hechos más frecuentes"?*⁴ Después de 1906 se produjo un reflujo de la rebeldía indígena en esta zona, siendo la excepción el movimiento que provocó la masacre de indios producida en Escanchuri en 1906. En 1911, la violencia indígena, expresada en la invasión y saqueo de las haciendas, reapareció en Puno en las zonas de gran concentración y abuso terrateniente y, como siempre, concluyó con la represión y masacre.

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, fueron las provincias de Puno y Azángaro los escenarios de las más grandes

³³ FLORES GALINDO, Alberto, *Arequipa y el suremdino*, Lima, Editorial Horizonte, 1977, pp. 101-106, L 53-154; ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit, pp. 285-287;

³⁴ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp.1 16. Loe. Cit.

rebeliones indígenas. Tiene relevancia histórica la sublevación de Teodomiro Gutiérrez Cuevas, *Rumi Maki*, en 1915 cuyos antecedentes se remontan a 1901:

(...) cuando una delegación de indígenas de Chucuito llegó a Lima para presentar ante el gobierno central, sus reclamaciones contra los abusos cometidos por los gamonales, las cuales pasaron al parlamento donde se formó una comisión que no prosperó. A consecuencia de lo ocurrido, en 1903, los indios de Chucuito remitieron otro memorial a la Cámara de Diputados sin resultados positivos, en vista de lo cual se sublevaron. Ante esta situación el gobierno envió como subprefecto de Chucuito al mayor de caballería E.P. Teodomiro Gutiérrez Cuevas, quien asumió durante su gestión una actitud claramente pro-indígena, ganándose la admiración de los indios y la enemistad de los terratenientes locales y sus representantes políticos que lograron su destitución en 1905.ⁱⁱⁱ

Las tensiones entre comuneros y hacendados continuaron hasta 1913. Ante la alarmante situación del altiplano, el presidente Guillermo Billinghurst designó a Gutiérrez Cuevas como comisionado especial para investigar los hechos ocurridos: cuando apenas había iniciado su labor, Bernardino Arias Echenique, enemigo de Teodomiro Gutiérrez desde 1904, diputado y gran terrateniente azangarino, en acuerdo con otros hacendados, pidió la urgente destitución del comisionado.

El desafuero de Gutiérrez Cuevas fue facilitado por el golpe de Estado de Osear R. Benavides contra el presidente Billinghurst, viéndose obligado Gutiérrez a refugiarse en Bolivia y en la Argentina. Diez años después reapareció en el altiplano y en la madrugada del 1 de diciembre de 1915, al frente de un numeroso contingente de indígenas, se lanzó a la toma de la hacienda Atarani de Alejandro Choquehuanca, pasó frente a la hacienda Unión sin atacarla y luego sitió la hacienda San José de propiedad de Bernardino Arias Echenique. El ataque a San José no tuvo éxito, las fuerzas particulares del terrateniente lograron poner en fuga al pequeño "ejército indígena". Luego del fracaso del levantamiento, Teodomiro Gutiérrez fue capturado en Arequipa y encarcelado, al poco tiempo, el 30 de diciembre de 1916, logró fugarse de

Ibidem, pp. 115-118.

la prisión con dirección a Bolivia. En la Paz, en los primeros meses de 1917, editó una revista a través de la cual prosiguió sus predicas indíanistas, como consecuencia de las cuales fue nuevamente objeto de persecución por parte de las autoridades, lo que le obligó a entrar a la clandestinidad, perdiéndose su rastro hasta la actualidad.³⁷

Este fue un levantamiento de las comunidades indígenas, liderado por un personaje que venía del exterior del mundo indígena, pero que enarboló las expectativas de los comuneros, intentando revolucionar las condiciones de servidumbre feudal impuestas por los gamonales, encausándolas dentro de una concepción milenarista o mesiánica orientada a la restauración del Tawantinsuyu.

2.3.- El Oncenio de Leguía y el resurgimiento del movimiento indígena.

El mundo de la oligarquía y la República aristocrática aparentemente inmutable y duradero, como lo había mitificado la clase dominante, entró en crisis y comenzó a sufrir cambios significativos cuando Augusto B. Leguía, bajo el amparo de fuerzas antioligárquicas de origen urbano y del capital norteamericano, ensayó un programa de reformas para la creación de una "Patria Nueva" entre 1919 y 1930. La crisis económica en 1919, relacionada con la caída de las exportaciones y la gran sublevación indígena que convulsionó el sur andino, fue el trasfondo de la crisis política de la oligarquía civilista y facilitó la llegada al gobierno de Augusto B. Leguía, que se mantuvo en el poder durante 11 años. La llegada de Leguía al gobierno en 1919 significó la recomposición coyuntural de las relaciones de clase en el poder, pues la antigua aristocracia civilista fue desplazada,

PAREDES ASTORGA, Mauro, "Levantamiento Campesino de Rumi Maki -Azángaro 1914", En: SOLANO SAENZ, Juan, *Levantamientos Campesinos Siglas XVI-XX*", Huancayo, Ediciones UNCP, 1981, pp. 121-130; ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit., pp. 303-305; FLORES GALINDO, Alberto. 1977: 126; BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 115-117.

BASADRE, Jorge, *Perú problema y posibilidad*, Lima, Ediciones Librería Studium, 1987, pp. 171-189; BASADRE, Jorge, *La historia y la política*, Lima, Lluvia Editores, 1981, pp. 67-110; BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., 130-148; COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 185-226.

promoviéndose un conjunto de reformas que la debilitaron y facilitaron la emergencia de las clases medias o la "mesocracia social" y la presencia dominante de! capital de origen norteamericano.

Durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), varias reformas de orientación indigenista fueron los medios que articularon señorialmente al Estado con los ayllus andinos, afectando coyunturalmente al gamonalismo. Un hito histórico constituye la promulgación de la Constitución Política de 1920 que, por primera vez en la vida republicana, reconoció la existencia legal de las comunidades estableció su protección y la imprescriptibilidad de sus tierras. Asimismo, Leguía designó comisiones investigadoras de los problemas que aquejaban a las comunidades de la sierra sur y también comisiones de estudios para elaborar un proyecto de Ley que buscara soluciones al problema indígena. En algunas poblaciones del sur, Leguía comenzó a ser considerado como el "nuevo Wiracocha" y la protección legal que les proporcionaba fue interpretada por los indígenas como una señal para levantarse contra el gamonalismo.

Leguía, haciendo "oídos sordos" ante los lamentos de los gamonales, siguió su política populista a favor de la población aborigen. Así, creó la Sección de Asuntos Indígenas con el Ministerio de Fomento y Obras Públicas mediante Decreto Supremo de 12 de Setiembre de 1921, el Patronato de la Raza Indígena (PRI) por D S de 29 de Mayo de 1922 y estableció como "Día del Indio" el 24 de Junio de cada año, como también promovió el funcionamiento de centros agropecuarios y escuelas agrícolas en las zonas rurales.³¹ Coyunturalmente, Leguía ganó la lejana adhesión de los grupos indígenas y aparecieron los primeros temores dentro de los hacendados del interior.

Sin embargo, en su enfrentamiento con el gamonalismo asumió una actitud zigzagueante, debido a la importante infiltración terrateniente en su gobierno por la presencia de los terratenientes Albino Aflaños (La Mar-Ayacucho), Angeiino Lizares Quiñónes (Azángaro-Puno)

Sebastián Pancorbo (La Convención-Cuzco), Celestino Manchego Muñoz (Huancavelica), Ezequiel Luna (Anta-Cuzco), Víctor Aníbal Perochena (Castilla-Arequipa) y Luis Felipe Luna (Puno).⁴¹ Su posición antigamona lista sólo fue drástica con aquellos terratenientes que se le enfrentaron abiertamente como Eleodoro Benel Zuloeta (Chota-Cajamarca).⁴¹ A pesar de su política pro indigenista muchas de sus medidas afectaron directamente las condiciones de vida y la participación social y política de la población indígena, así como beneficiaron a los tradicionales gamonales del interior del país.

La Ley de Conscripción Vial N° 4113, promulgada el 10 de mayo de 1920, cuyo objetivo fue la construcción y reparación de caminos, estableció que todos los hombres entre 18 y 60 años estaban obligados a realizar trabajos en bien de la colectividad. En la práctica, esta ley fue empleada contra el indio, pues el reclutamiento de los pobladores de las comunidades indígenas se realizó indistintamente para beneficiar a particulares.

En junio de 1920 se fundó en Lima el Comité Pro Derecho Indígena Tawantínsuyu, organización de auténtico origen campesino, cuyo objetivo fue unificar a los indígenas haciéndoles conocer sus derechos económicos, sociales y políticos, propugnando la instauración de un gobierno justo similar al de la época incaica. Fue un movimiento de corte milenarista que tuvo como vocero al periódico Tawantinsuyu que declaró como fecha de alta protesta indígena el 29 de agosto, por el asesinato cometido contra el Inka Atahualpa en 1533. El comité logró rápida aceptación y por ello fue desde un principio combatido por el gamonalismo y el Estado, pero alentado por los intelectuales y organizaciones populares indígenas. Realizó varios congresos, siendo los dos primeros de auténtica raíz indígena. En el segundo congreso se tomaron importantes acuerdos de carácter reivindicativo como: la abolición de la Ley de Conscripción Vial, la liquidación de todos los

BASAÜRE, Jorge, *La historia y la política*, Lima, Lluvia Editares. 1981, pp. 105-110.

⁴¹ GITLITZ, Jhon, "Conflictos políticos en la sierra norte del Perú", En: *Estudios Andinos* N° 16, Lima, CIUP, 1980; VIGIL, Juan D. *La rebelión del caudillo andino Weodoro Benel Zuloeta*, Trujillo, Tipografía Offset Color, 1980.

⁴² KAPSOLI, Wilfredo, Op. Cit., pp. 46-60.

juicios que se seguían contra los indígenas por interdictos de tierras, la reglamentación del yanaconaje hasta lograr su abolición, y la prohibición de los trabajos gratuitos.

A partir del tercer congreso la línea del comité central fue cambiando de orientación y, en el sexto, tuvo una orientación pro gobiernista. A pesar de esta desviación y del burocratismo algunos connotados dirigentes indígenas mantuvieron la línea primigenia encabezando algunos de ellos sublevaciones a nombre del Tawantinsuyu sobre todo en el sur andino. Ante tal situación, el gobierno en 1927 suprimió y declaró fuera de ley al Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyu.

La acción desarrollada por esta organización fue diferente al indigenismo proteccionista y paternalista desarrollado por la "Sociedad Amiga de los Indios", constituida en 1867 en Lima por Juan Bustamante y otras que se extinguieron con su sacrificio en las punas del altiplano puneño.⁴ Igualmente, fue distinta al indigenismo de denuncia, un tanto sentimental, organizado por Pedro Zulen y Dora Mayer desde la *Asociación Pro-Indígena* que, entre 1909 y 1916, estableció sucursales en diversas provincias donde recibía reclamos y denuncias especialmente contra el gamonalismo.⁴¹

Frente al indigenismo oficial auspiciado por el régimen de Leguía surgieron grupos de intelectuales contestatarios con una decidida vocación de defensa de la población aborígena contra el hispanismo dominante y los abusos del gamonalismo, con el propósito de incorporar elementos de la tradición cultural andina en el arte, la literatura y política. Uno de esos grupos fue el del Cuzco que escribió en la revista universitaria entre 1910 y 1923 considerando el problema indígena como materia de investigación científica. Este grupo apoyó a Leguía en su fase democrática (1919-1922), pero ante el carácter demagógico y la acción ineficaz de su política pro indigenista en las fases siguientes, se le enfrentó. En diciembre de 1926 en ese contexto, se fundó el grupo *Resurgimiento*, formando parte de él los notables indigenistas Luis E. Valcárcel, José Uriel García y otros, quienes se

limitaron a la defensa del indígena contra el gamonalismo y a invocar reformas en el sistema de haciendas "(...) un año después - en 1927-los miembros más radicales de este grupo se unieron con otros que provenían de la revista *Kosko* para editar otra publicación que se llamó *Kuntur*; sus editores terminaron derivando rápidamente en posiciones marxistas, antes que el grupo de Lima, y cuando todavía Haya y Mariátegui no habían deslindado posiciones",⁴¹ A diferencia de la mayoría de los indigenistas, especialmente del Comité Pro indígena Tawantinsuyu, los editores de *Kuntur* buscaron proyectarse al futuro; sin embargo la posición que esbozaron estuvo en franca discrepancia con la de Luis E. Valcárcel y su profecía mesiánica de un próximo renacimiento de la cultura andina, expresada en las páginas de *Tempestad en los Andes*, editada en 1927.

Otro grupo indigenista importante que surgió en el sur fue el grupo Orkopata, que se fundó en Puno en 1926, y editó el boletín *Titikaka*, animado y dirigido por Arturo Peralta (Gamaliel Churata). Se caracterizó por realizar una amplia difusión de la producción intelectual relacionada con el mundo indígena en el arte, la literatura, etc. Sus miembros fueron dispersados a raíz del golpe militar del comandante Luis M. Sánchez Cerro en 1930⁴⁶

A pesar de la política pro indigenista del gobierno de Leguía en los primeros años de su gobierno, el abuso y la prepotencia de los terratenientes en el sur andino, expresados en la usurpación de tierras comunales, la aplicación arbitraria de la ley vial y el recrudescimiento de la explotación en las haciendas, provocaron la sublevación de los indígenas.⁴⁷ De acuerdo a "*las actas del patronato de la raza indígena liemos contabilizado 837 casos de denuncias contra el gamonalismo, 337 comunidades denunciaban a 115 haciendas: 88 veces por usurpación de tierras, 19 por pastos y 6 por los humos de la fundición de la Oroya. Las quejas por abuso de autoridad suman 177 y por la ley vial 3j. Por su parte, los siervos de las haciendas cuestionaron a sus*

⁴¹ TORD, Luis Enrique, Op. Cit., pp. 59-70.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 144-146.

⁴¹ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 120.

⁴⁶ TORD, Luis Enrique, Op. Cit., pp. 147; BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 177.

⁴⁷ KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp. 44-60.

amos hasta en 52 oportunidades ".⁴⁵ En este período, los principales levantamientos indígenas, al igual que los movimientos anteriores, ocurrieron mayormente en el sur andino y también fueron reprimidos brutalmente por los terratenientes y sus aliados políticos en el gobierno central.

Durante el Oncenio de Leguía, el movimiento campesino adquirió un carácter especial:

Estimulado por la prédica y la atmósfera indigenista de la época, la conciencia campesina afloró mostrando su propia ideología: los apus, los aukis, el Tawantinsuyu, el inti, los incas. En suma, la cosmogonía andina fue el elemento subjetivo que impulsó los movimientos campesinos que desencadenaron 'la tempestad en los andes'. Allí donde las fuerzas productivas mantenían sus formas arcaicas y primitivas, esta ideología milenarista mostró mayor fuerza y proyección (Cuzco, Puno, Ayacucho, Apurímac). Su expansión al resto del país se desarrolló a través del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyu, y la acción de los intelectuales y dirigentes progresistas.⁴¹⁾

Finalmente, después de haber reprimido duramente la gran sublevación indígena del sur, perseguido y encarcelado a los intelectuales y activistas indigenistas no oficialistas, y dejando intactos los fundamentos económicos donde se sustentaron la oligarquía y el gamonalismo, el régimen leguista cayó como consecuencia del levantamiento y golpe de estado encabezado por Luis M. Sánchez Cerro el 22 de agosto de 1930.⁵⁰

2.4.- La crisis del Estado y de la dominación oligárquica y las luchas campesinas por la tierra (1930-1980).

Con la caída del régimen leguista en 1930, se produce la gradual recomposición de la antigua oligarquía y de los gamonales para el

control del Estado y del poder regional y local; sin embargo, liquidados los partidos, especialmente el Partido Civil, que articuló los intereses de las diversas facciones oligárquicas señoriales, el control del Estado ya no se dará en forma directa como en la "República Aristocrática" (1895 a 1919) sino por intermedio del ejército. La fundación del Partido Aprista Peruano por Víctor Raúl Haya de la Torre y del Partido Socialista Peruano por José Carlos Mariátegui, organizaciones políticas con un claro planteamiento antioligárquico, fue el elemento aglutinador de las fuerzas oligárquicas y del ejército a partir de la coyuntura de 1930, la que se conoce en el proceso político peruano como Alianza Oligárquico-Militar.

El Estado oligárquico alternó gobiernos civiles y militares desde el año 30; unos y otros se legitimaron a través de elecciones generales o del Congreso. No se observa la recomposición de los partidos políticos existentes antes de 1919, no se desarrollan nuevos partidos orgánicos para expresar los intereses de la oligarquía, sólo se presentan pequeñas agrupaciones en cada coyuntura electoral; más aún la oligarquía utiliza al ejército para promover presidentes durante este período, son los casos de Luis M. Sánchez Cerro, Osear R. Benavides y Manuel A. Odría.

A partir de los años 30, por primera vez el Estado oligárquico constituido después de la Guerra del Pacífico resultó seriamente amenazado por fuerzas sociales de la clase media y popular articuladas por el Partido Comunista y por el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana). La oligarquía, controlando el Estado, la economía y la prensa desde 1930 hasta 1956, confrontó con éxito la movilización popular, reprimió al APRA, su principal enemigo en este período, e implantó una serie de regímenes civiles (Manuel Prado) y militares (Sánchez Cerro, Benavides y Odría). Con habilidad, convirtió su enfrentamiento básico con el APRA en una confrontación entre este partido y la fuerza armada, aprovechando para avivar estos conflictos una discutible actuación del partido en varias insurrecciones frustradas en 1932 y 1948, en las que fueron masacrados al igual dirigentes, militantes apristas y algunos oficiales del ejército.⁵¹ Estas acciones unieron a la oficialidad y la oligarquía contra el APRA.

⁴¹ COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 227-272; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., 21-30.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 53-55.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 63. ⁵¹ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 186; COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 228.

Entre 1930 y 1945 no se aprecia ninguna medida significativa que pusiera en relación directa al Estado con los indígenas. Recién en "el intermedio democrático" de 1945 a 1948 durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero que llegó al poder encabezando el Frente Democrático Nacional con apoyo del APRA. Bustamante y Rivero promulgó la Ley de Yanaconaje N°. 10885 en 1947 para evitar el violento proceso de desyanaconización, auspiciado por los hacendados costeños con el propósito de centralizar sus tierras. Esta Ley reglamentó los acuerdos entre los hacendados y los yanaconas y frenó la expulsión arbitraria de estos últimos pero a su vez alentó la movilización de los yanaconas contra los hacendados, y de los colonos contra los hacendados serranos, tal es el caso de las acciones de bandolerismo y protesta de los colonos en las haciendas de diferentes ámbitos del país.⁵² Asimismo, durante esta primavera democrática se creó el Instituto Indigenista Peruano que poco después serviría de base para la creación del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.

En este largo período de enfrenamientos entre las fuerzas oligárquicas y el ejército con el APRA, se fue generando la crisis orgánica del Estado oligárquico y, se profundizará con los cambios económicos y socio-políticos que se produjeron en la década del 50: la quiebra del orden rural tradicional, la expansión del Estado y la aparición de nuevas fuerzas sociales y políticas. El orden tradicional, caracterizado por el aislamiento de los indígenas, la desinformación entre campo y ciudad, y el absoluto control político por parte de los gamonales entró en crisis. La difusión de la radio hasta los más lejanos rincones del país, la expansión del mercado interno para los productos urbanos, la ampliación de los servicios estatales, la migración, la acción de los partidos reformistas liberales y de izquierda marxista dirigida a incorporar en sus plataformas las demandas de los indígenas, contribuyeron a la crisis y ruptura del orden tradicional. Una expresión del hecho anterior fue el progresivo debilitamiento del latifundio tradicional y del gamonalismo. Este proceso de quiebra del orden rural tradicional fue parejo con la modernización económica expresada en la industrialización y el desarrollo de las actividades económicas eminentemente urbanas. La modernización económica se acentuaría por

la importancia que desde los años 40 y 50 fue adquiriendo la industria manufacturera, la construcción, las industrias derivadas de los complejos azucareros y los enclaves mineros; ello, junto con el crecimiento del comercio y de los servicios, significó la presencia de un sector moderno totalmente diferenciado en sus intereses de la oligarquía, que entró en conflicto con esta última, demandando medidas de política económica que lo favorecieran. El acelerado proceso de urbanización completará esta modernización y la quiebra del orden rural.

La expansión del Estado es una constante a partir de la década del 30 y se produce especialmente durante los gobiernos militares de Benavides (1933-1939) y de Odría (1948-1956). No se trata de un desarrollo de los sistemas económicos, normativos y empresariales, es por el contrario, una mayor cobertura de los servicios públicos: salud, seguridad y educación, a la par que la construcción de carreteras, edificios públicos, viviendas y servicios conexos. Esta expansión provino de la necesidad del Estado oligárquico de conseguir un mínimo de legitimidad, para no gobernar únicamente en base a la represión. Los servicios y obras públicas generaron empleo para el creciente sector medio y fueron también una respuesta que el proceso de industrialización y urbanización exigía al sistema político. La expansión del Estado y la política de obras públicas fueron toleradas por la oligarquía.

En este período se forman nuevos partidos políticos como Acción Popular, bajo el liderazgo del arquitecto Fernando Belaúnde Terry, Democracia Cristiana, dirigida por Héctor Cornejo Chávez y el Movimiento Social Progresista; que van a representar orgánicamente a las nuevas fuerzas sociales antioligárquicas y de orientación reformista que se han constituido asociadas al proceso de modernización de la economía, la expansión del Estado y el proceso de urbanización.⁵ A partir de 1956, en su evolución hacia posiciones cada vez más conservadoras, el APRA pactará directamente con los representantes de la oligarquía, hasta convertirse en su aliado político más poderoso.

En este proceso el área neurálgica se concentró en el campo, donde la dinamización del movimiento campesino determinó que el Estado no

KAPSOLI ESCUDERO. Wilfredo, Op. Cít, pp. 87-92.

⁵³ COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 301-333, PEASE GARCÍA, Henry, Op. CU., pp. 28-41.

sólo la enfrentara con la violencia represiva sino con la promulgación de leyes de reforma agraria para contener su desarrollo e intensidad. Así, constituido el gobierno de Manuel Prado Ugarteche con el apoyo del Partido Aprista Peruano, el denominado "gobierno de la convivencia" (1956-1962) permitió el mantenimiento del poder de la oligarquía fuertemente cuestionada y a manera de respuesta a las exigencias del movimiento campesino, constituyó una comisión presidida por el Premier y Ministro de Hacienda y Comercio, Pedro Beltrán Espantoso, propietario del diario La Prensa, hacendado de la costa y economista liberal muy vinculado a la oligarquía y a los intereses norteamericanos. Esta comisión, integrada por otros representantes de la actividad privada, incluidos propietarios de grandes haciendas, al mismo tiempo que una propuesta sobre la vivienda, elaboró una ley de reforma agraria centrada en acciones de colonización, según la cual sólo las haciendas no trabajadas resultaban sujetas a afectación. El parlamento rechazó el debate del proyecto quedando archivado en la comisión respectiva.⁵⁴

Independientemente de esta acción del Estado oligárquico, en los valles de La Convención y Lares en el departamento del Cuzco se llevó a cabo una reforma agraria campesina liderada por Hugo Blanco. Los campesinos colonos de las haciendas de los valles referidos fueron movilizados por sus respectivos sindicatos coordinados por Blanco, dirigente marxista de orientación trostkista, que desde el sindicato campesino de Chaupímayo lanzó la consigna de "tierra o muerte", que se irradió rápidamente por los valles mencionados. Los campesinos ocuparon la mayor parte de las haciendas y latifundios de los valles de La Convención y Lares y procedieron a actuar de acuerdo al Decreto de Reforma Agraria Campesina expedido en 1962 por la Federación Departamental de Campesinos del Cuzco, de la cual Hugo Blanco fue Secretario de Reforma Agraria. El Decreto Campesino consideraba que era el sindicato el que efectuaba la reforma agraria, reconocía la posesión de la tierra en unidades familiares y la distribución de las tierras no cultivadas entre los campesinos pobres; hacía diferencia entre hacendados buenos y hacendados malos y desautorizaba la intervención

de las autoridades estatales al servicio de los gamonales en el proceso de reforma.

Cuando la nación se informó y tomó conciencia de la gravedad de los acontecimientos fomentados por Hugo Blanco en el Cuzco, el gobierno de Manuel Prado promulgó un Decreto Supremo el 24 de abril de 1962, disponiendo la abolición de todas las formas de pago en trabajo por el uso de la tierra y de los servicios personales denominados "condiciones". Sin embargo, la reforma agraria implementada por los campesinos en el valle de La Convención ya había terminado con las relaciones serviles mencionadas.

En el contexto de efervescencia campesina y del intento del Estado oligárquico de contrarrestar estas acciones, se efectuó la consulta electoral de 1962 que mostró la profundidad de la crisis del Estado que se alteró coyunturalmente con la intervención militar. En las justas electorales se presentaron Víctor Raúl Haya de la Torre por el APRA, y Manuel A. Odría por la Unión Nacional Odrista (UNO), apoyados por las distintas facciones de la oligarquía y los terratenientes gamonales. Sin unirse ante la emergencia de nuevas fuerzas sociales antioligárquicas y reformistas expresadas en la candidatura de Fernando Belaúnde Terry. Los resultados electorales, que no definieron un ganador, obligaban a una elección presidencial en el Congreso, para lo cual los parlamentarios debían elegir entre los tres candidatos que habían logrado mayor votación: Haya, Odría y Belaúnde. Esta situación forzó a establecer alianzas y de hecho la oligarquía propició y obtuvo un pacto entre Haya y Odría que consagraría a este último como Presidente de la República, permitiendo nuevamente la continuación en el poder de la oligarquía y sus aliados, y la exclusión de la opción reformista. Las fuerzas armadas se opusieron a este pacto y realizaron el primer golpe militar institucional el 18 de julio de 1962, derrocando al presidente Prado e instalándose una junta militar de gobierno que tuvo el control del Estado entre 1962-1963.⁵⁶

FIORAVANTI, Eduardo, *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 169-189; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., pp. 48-53. ⁵⁵ COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 347-350; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., pp. 42-45.

⁵⁴ COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 294-302, 336-347; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., pp. 41-42, 52-53.

Cuando ascendió al poder la junta militar de gobierno, la tensión entre los campesinos se había agudizado enormemente. En ese contexto se promulga el Decreto Ley N° 14238 llamado también "Ley de Bases de Reforma Agraria". El factor inmediato para la promulgación de dicha ley fueron los acontecimientos de La Convención y Lares, y el hecho de que el sindicalismo como modelo de organización para la lucha de los campesinos indígenas se iba difundiendo a lo largo de los valles costeros y andinos. La Ley de Bases no logró neutralizar la movilización de los campesinos en el Cuzco, por lo que la junta militar de gobierno promulgó el Decreto Ley N° 14444, específico para los valles de La Convención y Lares. Remitiéndose a la Ley de Bases, este Decreto declaraba como zona inicial de reforma agraria a los valles mencionados. Se trataba de un dispositivo estrictamente formalizador de una reforma agraria que los mismos campesinos habían implementado. En un principio la Federación Provincial de Campesinos de La Convención y Lares aceptó el decreto de la junta militar de gobierno, pero luego lo rechazó porque establecía el pago de indemnizaciones a los antiguos propietarios.⁵⁷

En 1963 se instauró un gobierno civil de orientación antioligárquica y reformista. En las elecciones convocadas por la junta militar de gobierno ganó Fernando Belaúnde Terry, candidato de la Alianza Acción Popular-Democracia Cristiana, derrotando a Víctor Raúl Haya de la Torre del APRA y a Manuel Odría de la UNO. Si bien Belaúnde ganó por estrecho margen la presidencia de la República, no logró mayoría en el Parlamento, donde se formó la coalición APRA-UNO, cuyos representantes lograron mayoría en la Cámara de Diputados y Senadores. De ese modo, al iniciarse el gobierno se inauguró un período de intensa lucha política entre las fuerzas reformistas y oligárquicas, que se expresó como una pugna entre el ejecutivo y el parlamento.³⁸

En las elecciones generales de 1963 las plataformas de los partidos políticos, especialmente de la Alianza Acción Popular - Democracia Cristiana, priorizaron la reforma agraria respondiendo a un hecho innegable: la lucha de los campesinos que indudablemente impactó en

el sistema político, a pesar de la tradicional marginación del campesinado y de la incomunicación que producía la distancia. El 19 de mayo de 1964, antes de cumplir un año de iniciado el gobierno de Belaúnde, éste promulgó la Ley N° 15037 elaborada por el Parlamento. La ley contemplaba la afectación escalonada a favor de los campesinos beneficiarios según la extensión de tierras, de acuerdo a las pautas contenidas en la Ley de Bases; disponía asimismo la abolición de los servicios personales vinculados a la tierra y determinaba un nuevo régimen de aguas. Sin embargo, la misma ley admitía los denominados "Regímenes de excepción", aplicables a las haciendas cuyo producto fuese destinado al abastecimiento de plantas industriales (haciendas azucareras y algodóneras), basándose en lo que se dio en llamar la explotación eficiente. Quedó así afirmada la figura de una ley de reforma agraria que sólo debía afectar a los grandes latifundistas de la sierra.

Asumiendo el control mayoritario del Parlamento, la coalición APRA-UNO frenó sistemáticamente esta reforma por presión de los terratenientes que influían en el general Odría y en el APRA.

Al finalizar el régimen de Belaúnde, el ritmo de la reforma agraria era lento. El total de tierras expropiadas entre 1963 y 1967 fue de 375,574 hectáreas. A esa misma fecha había 214,286.45 hectáreas con los trámites de expropiación terminados, pero sin financiamiento para concluir el proceso. En total se había beneficiado a 13,553 familias campesinas.⁵⁹

Paralelamente a la aplicación de la reforma agraria, se desarrolló un amplio movimiento de toma de tierras por los campesinos, localizándose principalmente en la región sur en Cuzco y Ayacucho; en la sierra central: en Pasco y Junín; y en el norte: en Cajamarca y Ancash.

La frustración de la reforma agraria y de los otros planteamientos del régimen belaudista, marcaron desde mediados de su gestión gubernamental los límites y la crisis de la opción reformista antioligárquica. Así, en medio de una profunda crisis política y del escándalo por el caso de la Brea y Pariñas, el golpe militar del 3 de

⁷ COTLER, Julio, Op. Cit, pp. 330; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit, pp. 56-59. ^{ib}
COTLER, Julio, Op. Cit., pp.352-358; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., pp. 45-52.

COTLER, Julio, Op. Cit., pp.358-359; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit., pp. 59-62.

octubre de 1968 encabezado por el Gral. Juan Velasco Alvarado determinó la caída del gobierno de Beiaúnde, sin que se produjera reacción popular alguna.⁶⁰

Con dicho golpe insurgieron en el escenario político los militares, con el firme propósito de realizar "cambios estructurales" de orientación nacionalista. El régimen militar, particularmente durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), impulsó desde el Estado diversas reformas que tuvieron por objetivo resolver los seculares problemas de la feudalidad: el problema de la tierra, del indio, la discriminación étnico racial y las formas de dependencia extranjera tradicional/¹¹

Durante esta coyuntura las medidas de reforma agraria fueron el medio fundamental que articuló al Estado con los campesinos indígenas movilizados contra los terratenientes a nivel nacional. La junta militar se planteó como tarea prioritaria transformar la estructura agraria mantenida por cerca de cuatro siglos, que había generado una permanente lucha y resistencia del campesinado. Con tal propósito se promulgó el Decreto Ley N° 17716 o Ley de Reforma Agraria que reemplazó el término *indígena* por el de *campesino* por considerar que dicho concepto contenía una connotación racista.

Como resultado de la aplicación de la reforma, entre 1969 y 1975 surgió una nueva estructura agraria. El antiguo sistema de haciendas fue reemplazado por empresas asociativas extrañas a la lógica del Mundo Andino: Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) y Empresas de Propiedad Social (EPS) que fueron beneficiadas con la adjudicación de tierras en mayor medida que los grupos campesinos, comunidades y parcelarios que ocuparon un lugar secundario en el agro reformado/¹² La reforma agraria no resolvió el problema de la explotación y marginación del campesino; si bien adjudicó cerca de 9 millones de hectáreas de tierras a unas 2000 empresas y unidades rurales {598 cooperativas agrarias: 2

⁶⁰COTLER, Julio, Op. Cit., pp. 381-383; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit, pp. 62-68. ⁶¹ PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit. pp. 15-53.

¹² CABALLERO, José María, *Una tipología de las empresas peruanas de reforma agraria*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 1979, pp. 13, 39-41, 79-84; PEASE GARCÍA, Henry, Op. Cit, pp. 75-82.

millones de hectáreas; 60 sociedades agrícolas de interés social: 2 millones 800 mil hectáreas; 483 comunidades campesinas: 905 mil hectáreas y otros de menor importancia), su política fue francamente anticomunal, no sólo por la exigua cantidad de tierras asignadas a las comunidades campesinas sino por la forma discriminatoria en que se organizó su participación solamente como "socias" en las SAIS, con derecho a percibir las utilidades mas no a la propiedad de la tierra de las ex haciendas.⁶

2.S.-El neocolonialismo, el neoliberalismo y su relación con el campesinado (1980 - 2000).

La transición democrática después de un largo período de régimen militar fue viabilizada a través de las elecciones para la Asamblea Constituyente en 1978 y las elecciones generales para Presidente de la República y parlamentarios en 1980. Un gran avance con relación al Mundo Andino y a sus pobladores fue que la Asamblea Constituyente del año 79 restableció el voto de los analfabetos.

La década del 80 se inicia con el segundo gobierno del arquitecto Fernando Beiaúnde Terry. El régimen belaudista (1980-1985) articuló en torno suyo a un conjunto de sectores de la burguesía, a las capas medias y a sectores tecnocráticos que le permitieron organizar un régimen político representativo sustentado en criterios liberales que al momento de asumir el gobierno logró canalizar el apoyo popular. Este régimen, nacido en medio de la popularidad, tuvo que hacer frente a la grave crisis económica en marcha desde 1975 y a la subversión desatada por Sendero Luminoso en 1980.^M Durante esta coyuntura, el Estado se relacionó con el campo y los pobladores andinos a través de "tra política de reorientación de la reforma agraria y de combate a la subversión en el espacio rural. La reforma se reorientó liberalizando el régimen de propiedad y tenencia de la tierra. El Decreto Legislativo N°

MEJIA, José Manuel, *La neo-reforma agraria*, Lima, Ediciones Instituto Cambio y Desarrollo, 1990, pp. 185; KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, Op. Cit., pp. 129,130.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio, *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima, Ediciones Instituto de Diálogo y Propuestas IDS., 1997, pp. 279-281; ROJAS SAMANEZ, "ro, *Los partidos políticos en el Perú nuevos reíos, otro rol*, Lima, Salgado 'res, 1994, pp, 41-50, 127-128.

02, Ley de Promoción y Desarrollo Agrario, fue el marco legal para una nueva redistribución de la tierra, en sentido negativo para las formas asociativas y favorables para la propiedad individual. Así, a través del referido Decreto y su reglamento D.S. N° 01, se optó por un nuevo modelo para las áreas reformadas del agro, sustentado en la justificación política de que la conformación del sistema asociativo fue realizada de manera compulsiva, sin tomar en cuenta la libre determinación y las aspiraciones de las comunidades campesinas y de los otros trabajadores. Como consecuencia se propuso restituir la libertad de organización y se autorizó la disolución de las CAPS y SAIS; de esta forma al finalizar el período de gobierno de Belaúnde de un total de 618 cooperativas 255 estaban en proceso de parcelación; 104 ya habían logrado la aprobación del gobierno, 62 estaban en trámite de hacerlo y 89 estaban parceladas de hecho. Además, el proceso de privatización de las tierras de las cooperativas agrarias estuvo asociado a la adjudicación individual y privada, prioritariamente de las tierras afectas a la reforma agraria, que en 1981 ascendían a más de 2 millones de hectáreas de uso agropecuario. Entre agosto de 1980 y junio de 1985 se adjudicaron 689,454 hectáreas de tierras, beneficiando a 41,659 agricultores; de este total 23,153 fueron beneficiarios individuales, se formó 106 grupos campesinos y se incrementaron tierras a 83 comunidades lo cual significó que un 98,7% de los beneficiarios pertenecían al mundo rural campesino.⁶⁵

El segundo nivel de relación del régimen belaudista con el campo y la población andina fue a través del combate a la subversión senderista. El inicio de la violencia desatada por Sendero Luminoso en mayo de 1980 abrió en el país un nuevo escenario: el de la guerra, enfrentado por el gobierno con una estrategia puramente militar, con la intervención directa de las fuerzas armadas desde fines de 1980. Se produjo una guerra interna especialmente en el espacio andino donde se encuentran ubicadas las comunidades y poblaciones campesinas, con la subsiguiente secuela de desapariciones, ejecuciones extrajudiciales, torturas y sistemática violación de los derechos humanos que contribuyó a profundizar la brecha entre el Estado y la sociedad civil

⁶⁵ VIEJÍA, José Manuel, Op. Cit., pp.66-68, 81-88.

ocasionando el desgaste y la crisis final de la gestión gubernamental de Belaúnde entre 1983 y 1985.⁶⁶

En las elecciones de 1985 resultó ganador el APRA encabezado por Alan García Pérez. El régimen aprista (1985-1990) articuló a las capas altas de la burguesía, la clase media y los sectores populares desencantados del régimen liberal de Belaúnde y del ineficaz frente izquierdista (IU). Así, Alan García capitalizó la crisis del segundo belaudismo y la inoperancia de la Izquierda Unida, para convertirse en alternativa de gobierno y organizar un régimen político personalista, sustentado en criterios populistas. Desde el inicio de su gobierno, la relación de Alan García con las masas movilizadas y con los componentes sociales que articuló fue típicamente populista, recurriendo a su condición de caudillo carismático y a políticas de asistencialismo y de subsidio, así como a una constante relación de clientela y de prebenda, y al contacto directo y permanente con sus bases sociales en las plazas públicas de las ciudades a través de los famosos *balconazos* en palacio de gobierno, o mediante los *Rimanacuy* o encuentros con los campesinos en las áreas rurales.

Al igual que en el régimen belaudista, la relación del Estado con los pobladores andinos se desarrolló a través de medidas populistas que tuvieron que ver fundamentalmente con la reestructuración agraria y la acción contra la subversión senderista y tupacamarista. Aparte del gesto espectacular y demagógico de los encuentros entre el presidente y funcionarios del Estado con los campesinos en los "Rimanacuy", la política en materia agraria fue consolidar la nueva redistribución de tierras que estaba ocurriendo desde 1980, mediante la parcelación de las empresas asociativas y la apertura de la frontera agrícola a través de los PRIDI (Proyectos Privados de Desarrollo Integral); por otro lado, priorizar la adjudicación de las tierras afectas a reforma agraria, así como de aquellas resultantes de la reestructuración de las empresas asociativas a las comunidades campesinas. A setiembre de 1987 sumaban 2878 las CAPS parceladas, lo cual indica que en los dos primeros años se parcelaron sólo 23 nuevas empresas.

⁶⁶ ROJAS SAMANEZ, Alvaro, Op. Cit., pp. 127-128; LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio, Op. Cit., pp. 279-281.

⁶⁷ LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio, Op. Cit., pp.281-285.

Sin embargo, la línea más importante en materia agraria fue la adjudicación de tierras a las comunidades campesinas. Las tierras afectas a reforma agraria se adjudicaron en un total de 1,556,439 hectáreas a favor de 16,852 familias campesinas. De este total un 83,2% fueron adjudicadas a 479 comunidades campesinas, el 12,8% benefició a 9,559 adjudicatarios individuales y sólo un 2,7% del total de tierras distribuidas favoreció a 19 cooperativas y un grupo campesino. Igualmente, con el fin de facilitar el acceso al crédito y a la asistencia técnica se simplificó el trámite de reconocimiento de las comunidades, habiéndose atendido hasta mayo de 1990 a casi 1000 comunidades campesinas y culminado acciones de deslinde en más de 2000, cifras significativas si se toma en cuenta que a esa fecha existían alrededor de 4,492 comunidades campesinas reconocidas oficialmente en todo el país. Las comunidades campesinas fueron también las principales beneficiarias del proceso de reestructuración de las empresas asociativas serranas, especialmente en Puno, sumando a mayo de 1990 93 empresas, entre CAPS y SAIS, que habían sido reestructuradas a nivel nacional afectando un total de 2,320,497 hectáreas; un 90% de las cuales fueron adjudicadas a los nuevos beneficiarios, principalmente comunidades campesinas siendo las SAIS el sector más afectado por esta política de reestructuración, que las redujo de 61 empresas en 1975, a sólo 48, en 1990.⁶⁸

De este modo se corregía parcialmente la exclusión de las comunidades ocurrida durante la aplicación de la Ley 17716 de Reforma Agraria, cuyos ejecutores ante la imposibilidad de beneficiar con tierras a todas las comunidades idearon el modelo SAIS, a fin de incorporar en ellas a las comunidades en condición de socias con derecho a participar en las utilidades empresariales y en la gestión, mas no en la propiedad de la tierra. Las movilizaciones campesinas fueron el elemento motivador del acercamiento del fistado hacia las comunidades bajo el gobierno de Alan García. Pero esta reivindicación tardía a favor de las comunidades, sin planificación de la producción agrícola y sin la garantía de su comercialización a precios justos, tampoco solucionó la situación de marginación y pobreza de las poblaciones andinas, más aún si la tendencia neoliberal orientada hacia

⁶⁸ MEJÍA, José Manuel, Op. Cit., pp. 69-80, 96-97.

la propiedad privada de la tierra y la libre importación impactó negativamente contra la agricultura nacional. Durante este gobierno, además, se crearon un conjunto de instituciones al servicio del desarrollo de las comunidades: el Instituto Nacional de Planificación, el Ministerio de la Presidencia, la Corporación de Desarrollo, el Instituto Andino de Desarrollo INADE, el Ministerio de Agricultura, la Dirección de Comunidades Campesinas, el Banco Agrario y la Corporación Financiera de Desarrollo (COFIDE).

En la lucha contra la subversión, focalizada básicamente en la región central andina, la primera propuesta de pacificación del APRA se sustentó en la priorización de inversiones y en la realización de cambios socioeconómicos en las zonas de emergencia, la subordinación de las fuerzas armadas al mando civil y el respeto de los derechos humanos. La destitución de los altos mandos de la segunda región militar y de la zona de emergencia de Ayacucho se inscribe en esta línea de acción. No obstante, poco a poco se fue dejando de lado el componente político y económico social, privilegiando el aspecto militar en la lucha antisubversiva, comprometiendo sensiblemente las propiedades, la seguridad, la vida y la existencia de las comunidades. En el fragor de la lucha se fue transigiendo gradualmente también en la defensa de los derechos humanos; en ese sentido, el gobierno y las fuerzas armadas violaron con frecuencia tales derechos y lo hicieron en forma escandalosa en algunas circunstancias, como la masacre de los penales en junio de 1986 y la desaparición en masa de cientos de personas vía ejecuciones extrajudiciales, que afectaron principalmente a los pobladores campesinos.

A inicios de la década del 90 se concurre a la inauguración de un nuevo régimen político dirigido por un personaje de ascendencia japonesa. En esta coyuntura, la sociedad no se reconoció ni se sintió representada por los partidos, ni por los frentes políticos o electorales; por el contrario, buscó expresarse políticamente a través de algunas personalidades independientes. En las elecciones generales de 1990, de nianera sorpresiva e inesperada fue elegido Presidente de la república el 'tigeniero Alberto Fujimori Fujimori. Hijo de migrantes japoneses, con ciudadanía japonesa comprobada actualmente, profesor universitario

^M LÓPEZ JIMÉNEZ, Síncio, Op. Cit., pp. 283-286.

sin militancia partidaria y sin vinculaciones personales ni institucionales fuera del mundo académico, candidato independiente sin proyecto de gobierno y con escasa o nula experiencia política, Fujimori ascendió al gobierno con el apoyo de las masas populares y de los excluidos del país; pero pronto se deshizo de ellos y organizó un régimen político con el apoyo incondicional de la cúpula de las fuerzas armadas y policiales, de una naciente y nueva tecnoburocracia de origen japonés o nacional y de las capas altas de la burguesía, teniendo en el Servicio de Inteligencia Nacional (SIN), un instrumento de control y manipulación,⁷⁰

En relación a los problemas rurales el Estado, bajo el gobierno de Fujimori, continuó con la política de liberalización de las formas de propiedad y de trabajo; incentivando las parcelaciones de tierras y socavando la organización comunal al estimular la minifundización. Por otro lado, en la lucha frontal contra la subversión Fujimori hizo que el país fuera dividido en "zonas de emergencia" bajo el control absoluto de las fuerzas armadas. La estrategia contrasubversiva combinó la acción militar con la labor de inteligencia por parte de los organismos especializados de las fuerzas armadas y de la policía, imponiendo en la lucha una "guerra sucia", con secuestros, desapariciones, torturas y ejecuciones extrajudiciales. Con el apoyo de una legislación antiterrorista draconiana que puso en el tapete los delitos de "apología del terrorismo" y "traición a la patria", así como la pena de "cadena perpetua", instrumentalizada por tribunales militares y jueces sin rostro, se logró confinar a los líderes subversivos en prisiones de máxima seguridad; pero también a muchos que sólo aparentemente eran sospechosos de terrorismo, tratándose especialmente de habitantes de origen y rasgos andinos residentes en los pueblos y comunidades del interior o en los asentamientos periféricos de la ciudad a la que habían mí grado. La puesta en práctica de la Ley de Arrepentimiento, que otorgaba beneficios de reducción de la pena a quienes demostrando su arrepentimiento se entregaban a la justicia y efectuaban delaciones, abonó la causa para el confinamiento de muchos inocentes y el inicio

de *vendettas* entre los miembros de los grupos subversivos y contra inocentes.⁷¹

Durante las décadas del 80 y del 90, en la lucha contra la subversión los pobladores de las comunidades campesinas fueron los más afectados en sus propiedades, seguridad y vidas como se desprende del censo por la paz ejecutado por el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR). En la encuesta realizada en 2,192 comunidades ubicadas en 461 distritos de 51 provincias de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Junín, Huanuco, San Martín, Puno y Ucayali, un total de 931 comunidades registraron un alto grado de afectación, 737 comunidades de mediana afectación y 372 leve afectación. El accionar de la subversión y las fuerzas armadas han dejado a comunidades enteras destruidas y en ruinas y a los comuneros pobres en total indigencia. Según los registros oficiales se tenía informado sobre 24,490 muertos y 9,996 desaparecidos a causa de la violencia política que vivió el Perú en las décadas de los 80 y 90, pero según el reciente informe de la Comisión de la Verdad, el número de muertos asciende a la espeluznante cifra de 69,000. El número de torturados fue de 56,454: de los cuales un total de 4,204 quedaron en situación de discapacidad; los huérfanos llegan a 43,042; las viudas a 17,807 mientras que 47,928 personas resultaron afectadas en su salud mental; además 11,132 personas se encuentran en calidad de requisitoriados y 9,370 presos o detenidos.

La mayor parte de la población afectada por este proceso de guerra interna fue la de las comunidades andinas; con el fenómeno de la subversión se observa el silenciamiento de las antiguas luchas y resistencia de las comunidades campesinas y la toma de tierras en las áreas urbanas. Disposiciones draconianas, abstracción de los derechos humanos e instrumentación de organizaciones paramilitares han desnaturalizado y puesto en repliegue la resistencia de los pobladores andinos. Las rondas campesinas fueron incorporadas a la escena de violencia como grupos de choque, de autodefensa, o de amortiguamiento de la guerra entre Sendero Luminoso, el MRTA y el ejército. Poblaciones enteras fueron "movilizadas" u organizadas en

DEGREGORI, Carlos Ivan y GROMPONE, Romeo, *Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Ediciones Instituto de Estudios Pemanos, Lima, 1991, pp. 21-65, 102-111.

CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 2000, pp. 342-360.

rondas paramilitares para quedar entre dos fuegos y en ocasiones propiciar matanzas y vendettas con comunidades vecinas indefensas para zanjar viejas disputas y rivalidades.

Durante los últimos diez años de fujimorismo, la táctica de lucha contra la subversión en el campo se basó en estrategias de detenciones y ejecuciones extrajudiciales en masa. La característica de la relación entre el Bstado y los pobladores andinos fue, pues, el sileneamiento de cualquier protesta o movimiento.

2.6.- Carencia de representad vi dad de los gobernantes criollos.

2.6.1.- Sobre la ciudadanía y el derecho al voto.

Durante la República, por la naturaleza excluyente de la política criolla, las autoridades elegidas teóricamente por voto popular en la práctica fueron elegidas por ínfimas minorías. Las propias constituciones políticas excluyeron a la mayoría nacional que en sus cuatro quintas partes era indígena a inicios de la república. La Constitución de 1823 (Art. 17) exigía como requisitos para ser considerados ciudadanos *"saber leer y escribir, tener propiedad o ejercer cualquier profesión, o arte con título público"* *qu<i no los tenía ningún indígena. Similares requisitos establecieron las constituciones de 1856 (Art. 37), de 1826 (Art. 14), de 1839 (Art. 8), de 1860 (Art. 38), de 1920 (Art. 66), y la de 1933 {Art. 86). De este modo se configuraba el universo electoral incluyendo sólo a una minoría ínfima privilegiada, lo cual evidentemente no permitía un nivel de representatividad óptimo, como veremos más adelante.*

Las Constituciones de 1828; 1834 y 1867 no exigieron tal requisito, lo cual significa que formalmente los analfabetos podían ejercer plenamente el derecho de elegir y ser elegidos, Estas constituciones (y podríamos incluir a la Constitución Colonial Liberal de 1812) reconocieron el derecho de sufragio a los analfabetos, pero es entendí ble que los legisladores no lo hicieron con la finalidad de hacer

' Sobre este tema pueden encontrarse interesantes testimonios en: ORÉ CÁRDENAS, Ediiberlo, *Ayahuanco. Bajo sombra de sendero*, Segunda edición, Huancayo, Ediciones Imprenta Ríos S.A., 2001.

participar activamente a las poblaciones indígenas, sino para manipular sus votos. Es por ello que *"los (...) hacendados republicanos que empezaban a prosperar, defendieron el sufragio del analfabeto, por cuanto la peonada indígena o mestiza era fácilmente manipulable, y en esa forma cada hacendado tenía asegurada su curul en el parlamento"*.⁷¹ El sufragio, hasta la Constitución de 1920, se entendió como un derecho cuyo ejercicio quedaba al libre albedrío del ciudadano. A partir de la Constitución de 1933 Art. 88 se establece que el sufragio no es solamente un derecho sino también un deber y por tanto, obligatorio.⁴ La Constitución de 1979 introdujo cambios importantes, en las postrimerías del siglo XX, pues se restituyó el voto a los analfabetos, además de reducir la edad para obtener la ciudadanía de 21 a 18 años. Estas medidas ampliaron considerablemente el universo electoral, lo cual generaba mejores posibilidades para la inyección de representatividad a los gobernantes. Por otro lado, ratificó la obligatoriedad del voto, y con ello el voto de los analfabetos resulta manipulable. La Constitución de 1993 ratifica tales disposiciones.

Sin, embargo, en la práctica la ciudadanía no puede ser ejercida plenamente por los indígenas, pues como señala Vfontoya:

Los (...) indios no tuvieron derechos políticos ni fueron considerados ciudadanos, fueron tratados, y lo son aún hoy en 19y 1, como desvalidas criaturas objeto de protección. La constitución de 1979 reconoce a los analfabetos (provenientes de los diversos grupos étnicos del Perú) el derecho a elegir pero no les reconoce el derecho a ser elegidos; en otras palabras, aunque no existe una prohibición expresa, se trata- de ciudadanos a medias o ciudadanos de segunda categoría.⁷⁵

LIGARTE DEL PINO, Juan Vicente, *Historia de las constituciones del Peni*, Lima, Editorial Andina S.A., 1978, pp. 572.

Al ser promulgada la constitución de 1933, no estableció la obligatoriedad del voto naciéndolo efectivo recién a partir de la ley 12391, promulgada ei 07 de setiembre de W55 que modificó el referido Art. S8.

MONTOYA, Rodrigo, "Libertad, democracia y problema étnico". En; ADRIANZÉN, Alberto y otros, *Democracia, etnicidad y violencia política en los Países andinos*. Lima, IEP / IFEA, 1993, pp. 105-106.

2.6.2.- Sobre los presidentes instituidos.

Un primer período se configura desde la independencia hasta 1850. Entre 1820 y 1821, el intento Sanmartiniano de poner en práctica un proyecto político monarquista, abrió un primer período de intenso debate doctrinario entre monarquistas y liberales que propugnaban un Estado de carácter republicano. El retiro de San Martín en 1822, y la puesta en práctica de la República vitalicia en 1823 por parte de Simón Bolívar, puso fin a este primer debate, con la victoria de los intelectuales liberales, entre los que se distinguieron Francisco Javier de Luna Pizarro, José Faustino Sánchez Carrión y Francisco Javier Mariátegui, pero no fue fundado ningún partido, y por el contrario comenzaron las pugnas y luchas entre caudillos militares. La República vitalicia concluyó en 1827.

En el referido primer periodo, de los 28 gobernantes que asumieron el control del Estado: 11 lo hicieron mediante golpes de estado, 04 elegidos por el Congreso, 09 por delegación del gobernante titular y 04 por sucesión legal. De éstos, 16 fueron militares y 12 civiles, constituidos principalmente por los delegados o sucesores de los gobernantes titulares militares. Lo anterior demuestra que esos gobernantes no llegaron democráticamente al control del Estado, sino por mecanismos extraelectorales.

El segundo período del debate doctrinario se procesa entre 1850 y 1871. Estas controversias permitieron la formación de dos grupos de intelectuales: Los autoritarios o conservadores que defendían la idea del gobierno fuerte, y la soberanía de la inteligencia, y que, en el terreno constitucional, propugnaron la implantación del presidencialismo y del centralismo, mostrándose proclives al caudillaje, al militarismo, y al despotismo. Por su parte los radicales y liberales, defendieron la idea de la libertad, la de los derechos del hombre y la democracia representativa, consecuentemente, la del sufragio. En el terreno constitucional defendieron el poder presidencial restringido, el parlamentarismo, la no reelección, la descentralización, y la autonomía local. Los liberales fueron proclives al civilismo y al gobierno de los civiles. El centro de las ideas autoritarias y conservadoras fue el Convictorio de San Carlos y su figura más destacada Bartolomé Herrera; y el de los liberales, el colegio Guadalupe en el que se

distinguieron los hermanos Pedro y José Gálvez, así como Francisco Gonzáles de Paula Vigil y Benito Lazo.

Este segundo período de disputas doctrinarias tampoco concluyó con la fundación de partidos, como órganos de representación y dirección política de los diferentes intereses en conflicto. El país continuó convulsionado por las insurgencias caudillescas de los militares y el poder del Estado fue obtenido por mecanismos distintos al sufragio: 4 presidentes llegaron al poder mediante golpes de estado, 2 por elección del Congreso, 9 por sucesión legal y solamente dos a través de elecciones: José Rufino Echenique en 1850 y Ramón Castilla en 1858. De los 17 gobernantes que tuvieron el control del Estado entre 1850 a 1871 todos fueron militares.

Según refiere el doctor Jorge Basadre, los conservadores y liberales se sintieron impotentes *"pura hacer valer sus ideas en presencia de la fuerza de los militares y los de buena fe se han contentado con aislarse, en tanto que los aspirantes han llevado su contingente a alguno de los caudillos, que han premiado sus servicios o que les han abierto carrera en la política"*?⁶

En este período sólo dos gobernantes fueron elegidos a través de procesos electorales. Para empezar a analizar las elecciones es importante tener en cuenta siempre los criterios con los que se formaba el universo electoral (población electoral) y la proporción que ésta mantenía en función a la población total, de este modo se verifica qué porcentaje de nacionales tienen la posibilidad de consagrar a la más alta autoridad política del país. Mientras mayor sea la proporción que represente la población electoral en función a la población total mayor podrá ser el nivel de representatividad y viceversa.

BASADRE, Jorge, *Perú: Problema y Posibilidad*, Quinta Edición, Ediciones Librería Studium, Lima, 1987, pp. 49.

Cuando la población nacional ascendía a 1, 508,000 habitantes,⁷⁷ en las elecciones de 1850 se presentaron 7 candidatos, resultando elegido presidente de la República el general José Rufino Echenique Benavente con 2,392 votos. Lo particular de este proceso fue que por vez primera apareció un candidato civil en oposición a los militares. El Club Progresista, organizado y dirigido por los liberales apoyó la candidatura civil de don Domingo Elias, prominente terrateniente y hombre de negocios de lea, propietario del colegio Guadalupe, En el proceso electoral de 1858 se presentaron tres candidatos: dos militares y uno civil (Domingo Elias), alcanzando la victoria Ramón Castilla. No disponemos de información confiable sobre la población electoral ni sobre el número de votos obtenidos por el candidato ganador.

El período que va de 1872 a los años inmediatos anteriores a la guerra con Chile, se caracteriza por el agotamiento de los debates doctrinarios entre liberales y conservadores y el inicio de un proceso político con la emergencia del civilismo, organizado en el Partido Civil, primera organización partidaria de la República fundado en 1871 por Manuel Pardo, que articuló los intereses de la burguesía comercial y bancaria enriquecida con el negocio del guano.⁷⁸ En las elecciones del

La población nacional de 1850 se calculó tomando como base el censo de 1806 realizado por el Virrey Fernando de Abascal, y las matrículas de contribuyentes del año 1,836; referidas por el Dr. Jorge Basadre. Cfr. BASADRE, Jorge, *Historia de la república del Perú*, Tomo [i, Octava edición, Lima, Universidad Ricardo Palma -Diario La República, 2000, pp. 415,

El Partido Civil no fue un partido político en el sentido moderno y masivo del término; se confundió con un círculo de amigos o con el Club Nacional. El Dr. Jorge Basadre explica que *"pertenecían a este Partido los grandes propietarios urbanos, los grandes hacendados productores de azúcar y algodón, los hombres de negocios prósperos, los abogados con los bufetes más famosos, los médicos de mayor clientela, los catedráticos, en suma, la mayor parte de la gente a la que le había ido bien en la vida. La clase dirigente se componía de caballeros de la ciudad, algunos de ellos vinculados al campo, algo así como la criolla adaptación del gentleman inglés, ¡laclan vida intensa de club, residían en casas amobladas con lujosos muebles del estilo imperio y abundantes en alfombras y cortinajes; desarrollaban una vida propia de un tiempo en que no se amaba el aire libre y se vestía chaqué negro y pantalones redondos fabricados por los sastres franceses de la capital. Vivían en un mundo feliz integrado por matrimonios entre pequeños grupos familiares; los compañeros de juegos infantiles eran luego cantaradas en el colegio y en la universidad, las cátedras de ésta en las ciencias jurídicas y en las disciplinas literarias, históricas o filosóficas podían serles*

referido año 1872, cuando la población nacional era aproximadamente 2, 855,933 habitantes, de los cuales 1, 645,017 (57,60%) eran indígenas, se presentaron tres candidatos, resultando elegido como primer presidente civil Don Manuel Pardo y Lavalle con 2,692 votos.

En la postguerra con Chile, después de un corto período de pugnas caudillescas entre las fuerzas de Miguel Iglesias y Andrés Avelino Cáceres (1884-1885), se ingresa a un cuarto periodo en el que la competencia electoral está mediada por los partidos políticos fundados, tras los cuales, sin embargo, actúan los caudillos militares y civiles: Cáceres en el Partido Constitucional, y Piérola en el Partido Demócrata; toda una clase social representada por el civilismo o aislados ideólogos como González Prada en la Unión Nacional.

En 1886, el candidato único, general Andrés Avelino Cáceres, fue elegido presidente de la República. Y en el proceso electoral de 1890 cuando la población nacional era de 3,300,000, calculada sobre el censo de 1888⁷⁹ se presentaron tres candidatos: Remigio Morales Bermúdez por el Partido Constitucional, Francisco Rosas por el Partido Civil; y Manuel González Prada por Unión Nacional. El total de electores fue de 4,290, resultando elegido el general Morales Bermúdez con 2,899 votos. Por su parte en las elecciones de 1894, el general Andrés Avelino Cáceres del Partido Constitucional, como candidato único, resultó electo presidente por segunda vez con un total de 4,539 votos.

Cuando triunfó la insurrección coalicionista de 1895, acaudillada por Nicolás de Piérola con apoyo de los civilistas, y producido el derrocamiento de Andrés Avelino Cáceres, fue elegido presidente, en su condición de candidato único, Nicolás de Piérola Villena con 4,150 votos.⁸¹

Hasta la elección de Piérola en 1895 no hemos encontrado datos confiables sobre la cantidad de ciudadanos que constituían el universo

adjudicadas más o menos fácilmente". Citado por BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 88.

⁷⁵ Censo nacional de población y ocupación realizado por el Ministerio de Hacienda y Comercio en 1888. Cfr. ROEL PINEDA, Virgilio, Op. Cit. pp.273. ⁸⁰ TUESTA SOLDEVILLA, Fernando, *Perú político en cifras 1821-2001*, Tercera Edición, Lima, Fundación Friedrich Even. Stifumg, Lima, 2001, pp. 611. Loe. Cit.

electoral. Sin embargo, considerando que en 1850 Rufino Fxhenique fue elegido con 2392 votos y en 1895 Piérola con 4150, es posible estimar que en ese período la población electoral podría haber fluctuado entre las 5,000 y 10,000 personas. Sin duda éstas son cifras ínfimas si las confrontamos con la población nacional (la cual, a diferencia de la población electoral sí computaba a las mayorías indígenas), pues en 1850 la población total se calculaba en 1, 5008,000 habitantes (y sólo 5,000 aproximadamente podían elegir, es decir menos del 0,4%) y en 1890 en alrededor de 3 millones y medio.

El último proceso electoral realizado en el siglo XIX, con el que se inicia la denominada "República Aristocrática" (1899-1919) y con hegemonía del Partido Civil, fue el del año 1899 en el que se presentaron cuatro candidatos. La población electoral total inscrita fue de 108,597 y Eduardo López de Romana, candidato del Partido Civil, resultó elegido con 55,918 votos.⁸⁵

Los párrafos anteriores muestran que el nivel de participación política durante el siglo XIX fue bastante reducido, debido a la intervención exclusiva y excluyente de las élites y de la clase media profesional de las antiguas ciudades coloniales y a la absoluta exclusión política de la población indígena, mestiza y de otros grupos étnicos como los negros y chinos que en conjunto constituían más del 62% de la población. Aquí cabe remarcar que desde las últimas décadas del siglo XIX, la oligarquía comenzó a tener presencia en el gobierno.

Loe. Cit. En esta elección la población electoral y la cantidad de votos llegan a ser 10 veces más en comparación al proceso electoral anterior (aunque se mantiene constante la proporción entre la población nacional total y la electoral). Tampoco hemos encontrado datos que expliquen confiablemente este aumento, aunque cabe resaltar que durante el siglo XIX los datos estadísticos en nuestro país eran poco fiables.

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo definen la oligarquía como "una clase social numéricamente reducida, compuesta por un conjunto de familias"; cuyo poder reposaba en la propiedad de la tierra (rasgo inevitable), las propiedades mineras, el gran comercio de importación-exportación y la banca. Esta diversificación de actividades torna más evidente el escaso interés que -salvo excepciones- tuvieron por las empresas industriales. La oligarquía se constituyó al interior de un país dependiente, con un mercado escasamente desarrollado y desempeñando el papel de nexo entre el país y las metrópolis imperialistas (Inglaterra y Estados Unidos principalmente). Pero sería erróneo pensar a la oligarquía sólo con criterios de orden económico (...) Aunque los orígenes de las familias oligárquicas, en la mayoría de los casos, se remontaba apenas

En las elecciones de 1903, de 143,142 electores inscritos sufragaron 93,778 (66%), con un ausentismo de 49,364 (34%), resultando elegido presidente Manuel Candamo con 92,781 votos. En las elecciones de 1904, cuando la población nacional era de 3,860,000 habitantes y la población electoral era de sólo 146,990 peruanos (apenas el 3.8% del total), el presidente José Pardo resultó electo con 96,430 votos. En 1908, de un total de 184,386 electores se emitieron 133,732 votos válidos (73%); y se registraron entre votos en blanco, nulos y ausentismo 50,674 (27%); resultando elegido presidente Augusto B. Leguía con 133,732 votos. Finalmente en 1915, cuando la población nacional era de 4,330,000 habitantes aproximadamente, la población electoral era de sólo 144,712 habitantes (3.34% del total), resultando reelegido presidente José Pardo con apenas 131,289 votos.⁸⁴ En este período se observa, como en todos los procesos anteriores, la elección de los gobernantes por una ínfima minoría, con total exclusión de la población indígena.

Al producirse la crisis de la República aristocrática por la emergencia de Leguía y consecuentemente de los sectores medios y populares en la escena política, se amplió el nivel de participación política, pero aún así la cantidad de votos que ungían presidentes era minúscula en relación a la población nacional. Así en 1919, siendo la población nacional de 4,800,000 habitantes,⁸⁵ Augusto B. Leguía obtuvo 122,736 votos de 196,877 votos válidos emitidos.⁸⁶ A la caída

a la época de! guano, la pertenencia a la clase se definía además por el apellido, lazos-de parentesco, cierto estilo de vida; en otras palabras, a lo que sería criterios estrictos de "clase" se añadían otros de tipo "estamental", como rezago y herencia de la colonia. (...) Durante las dos primeras décadas del siglo XX, con excepción del gobierno de Billinghurst y, en cierta manera, del periodo de Benavides, la oligarquía ejerció directamente el poder político. Este ejercicio se caracterizó, como lo ha señalado Francois Bourricaud, por una fuerte tendencia a monopolizar el poder con la consiguiente neutralización de las capas medias y la marginación casi completa de las clases populares". BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, Op. Cit., pp. 88. ⁴ Cfr. TUESTA SOLDEVALLA, Fernando, Op. Cit., pp. 609.

Dirección Nacional de Estadística y Censos, *Boletín de análisis demográfico*. Edición 1964, Lima, pp. 57.

Esta es la cantidad de votos que se estima que recibió Leguía. Sin embargo el proceso electoral de 1919 no llegó a concluirse, pues Leguía, apoyado por los militares, dio un golpe de Estado, aduciendo que el gobierno de José Pardo pretendía cambiar los resultados para que perdiese la elección y así burlar la voluntad popular. Cfr.

de Leguía nuevamente creció la participación política, expresada en el incremento de la población electoral. En las elecciones de 1931 (al Congreso Constituyente) la población electoral ascendió a 392,363 personas, equivalente al 6.8 % de la población total, que en ese entonces alcanzaba los 5,742,700;⁸⁷ se emitieron 323,645 votos (82%) y se registró un ausentismo de 68,718 personas (18%), resultando elegido Luis M. Sánchez Cerro por la íntima minoría de 152,149 votos. Refiriéndose a estas elecciones, Manuel Burga y Alberto Flores Galindo hicieron notar que en un país de tantos habitantes sólo podían votar los varones mayores de 21 años y alfabetos: quedaban excluidos completamente las mujeres, gran parte de los jóvenes y la gran masa campesina. Respecto a estos mismos comicios, muchos se preguntaron, ¿desinterés por las elecciones?, ¿falta de información?, ¿expresión de una posición radical?, ¿eventuales simpatizantes del comunismo o anarquismo? Fue difícil responder a estas preguntas. Algunos intelectuales, entre ellos Jorge Basadre, tuvieron reparos a cualquiera de las opciones: ninguna los convencía.⁸⁸ En las elecciones de 1939, cuando la población nacional era de 6,566,400 habitantes, de la cual 2,847,196 (45.86%) eran indígenas, la población electoral inscrita ascendía a 597,182 electores (9.1% del total nacional), de los cuales sufragaron 339,193 (57%), con un ausentismo de 257,989 (43%), resultó elegido Manuel Prado Ugarteche, escasamente por 262,971

⁸⁹
votos.

Durante las elecciones de 1945, surgió una coyuntura muy especial por la participación de un candidato de posición democrática y antioligárquica apoyado por el APRA: José Luis Bustamante y Rivero, que resultó elegido con 305,590 votos cuando la población nacional fue de 7,285,400 habitantes y la población electoral de 776,572 (10.7 % del total); registrándose 456,310 votos válidos equivalentes al 59% de la población electoral, y un total de 320,262 entre votos nulos, blancos y no emitidos.

BASADRE, Jorge, *Historia de la República del Perú. 1822-1933*, Tomo VIII Lima.

Editorial Universitaria, 1968, pp. 39.

⁸⁷ Fuente: **INEI**.

⁸⁸ BURGA, Manuel y FLORES GAUNDO, Alberto. Op. Cit., pp. 217

⁸⁹ Cfr. TUESTA SOLDEVILLA, Fernando, Op. Cit., pp. 606-607.

En setiembre de 1955 el presidente Odría promulgó la Ley N° 12391 por la cual se modificó la Constitución, reconociendo el derecho al voto de las mujeres (siempre que supiesen leer y escribir). Esta fue una causa para que el padrón electoral llegara casi a duplicarse en la siguiente elección. En las elecciones de 1956 en las que convergieron las fuerzas oligárquicas representadas por el Movimiento Democrático Pradista apoyado por el APRA, la Unión Nacional Odriista, y la fuerza reformista representada por el Frente de Juventudes Democráticas liderado por el arquitecto Fernando Belaúnde Terry, la población nacional fue de 9,004,200 y la población electoral de 1,575,745 (17.51 % del total), de este total sufragaron 1,324,229, (84%). presentándose un ausentismo de 251,512 electores (16%). El presidente Manuel Prado Ugarteche fue elegido con 567,713 votos, inaugurando el "Gobierno de la Convivencia" con el apoyo del APRA.⁹⁰

En los comicios de 1963, se presentaron diversas fuerzas políticas, como la Alianza Acción Popular-Democracia Cristiana, el APRA y la Unión Nacional Odriista. En ese entonces la población nacional fue de 10,958,400 habitantes y la población inscrita de 2,070,718 (18.9% del total), habiendo sufragado 1,954,284 (94%), registrándose un ausentismo de 116,416 electores (6%). Resultó presidente Fernando Belaúnde Terry con 708,662 votóse¹

La Constitución de 1979 introdujo importantes reformas en materia electoral, al restituir el derecho al voto a los analfabetos y reducir la edad para adquirir la ciudadanía de 21 a 18 años. Estas medidas motivaron otro importante aumento en la población electoral, la cual se triplicó en comparación al proceso electoral de 1963.

En las elecciones de 1980, siendo la población nacional de 17,324,179 habitantes y la población electoral 6,471,101 electores (37.4% de total), votaron 5,121,328 resultando elegido presidente por segunda vez Fernando Belaúnde Terry con 1,793,190 votos, cantidad ínfima en relación con el total de la población nacional y con los electores registrados. Esta tendencia continuó en las elecciones de 1985, puesto que siendo en aquel año la población nacional de

⁹⁰ Ibidem, pp. 595-601.

Ibidem, pp. 581,

19,515,785 habitantes con 8,333,433 electores inscritos (42.7% del total), emitieron sus votos 7,544,836 (91%), registrándose un ausentismo del 9%, equivalente a 788,597 omisos, resultando elegido presidente Alan García Pérez con 3,452,111 votos (JNE).

En las elecciones de 1990 la población nacional fue de 21,753,328 habitantes y la población electoral 10,007,614 (46% del total), en segunda vuelta resultó elegido Alberto Fujimori con 4,489,897 votos, número limitado sí se tiene en cuenta la gran población nacional (JNE).

En 1995, siendo la población nacional de 23,836,867 habitantes, con una población electoral de 11,974,396 (50.2% del total), de los cuales sufragaron 8,803,049 (74,00%) registrándose un ausentismo de 3,171,347 (26,00%), fue reelegido Alberto Fujimori con 4,645,279 votos (JNE), cifras manifiestamente fraudulentas según los analistas políticos y el consenso popular.

En la segunda vuelta electoral de las elecciones del 2000, la población nacional fue de 25,939,329 habitantes y la población electoral inscrita de 14,567,467, habiendo votado 11,800,310 (81%) con un ausentismo del 19% (2,767,157), resultó reelegido por segunda vez Alberto Fujimori con 6,041,685 votos.(JNE). Finalmente en la segunda vuelta electoral de las elecciones del año 2001, cuando la población nacional era de 26,346,840 y la población electoral de 14,906,233 (56.5% del total) resultó elegido Alejandro Toledo con 5,548,556 votos.

La carencia de representatividad de los gobernantes elegidos por sufragio se manifiesta porque el sector poblacional con derecho a elegir ha sido históricamente muy pequeño en comparación de la población nacional. Esta situación ha ido cambiando parcialmente en las últimas elecciones porque la población electoral ha ido aumentando, sin embargo, aún existen indicios de que, desde que existen partidos, éstos no han cumplido con la función de canalizar la participación de las mayorías nacionales, tal como explicaremos en el siguiente rubro.

Por otro lado, la carencia de representatividad de los gobernantes no es solamente porque éstos sean elegidos por pequeñas minorías, sino también por la carencia de ética en la clase política que representan, la cual durante 500 años de abuso del poder, se ha devaluado moralmente

a niveles incompatibles con una escala de valores racional. La carencia de representatividad del gobernante occidental, comienza pues desde que el conquistador español asumió ilegítimamente el gobierno de los pueblos andinos y que durante la República lo mantiene en su poder porque ésta, está construida sobre las mismas estructuras coloniales.

Deduciendo de lo antedicho, cabe afirmar que la carencia de representatividad de los gobernantes comenzó hace mucho tiempo, pero sus efectos son percibidos recién en la actualidad como consecuencia de las denuncias recíprocas entre autoridades realizadas a través de los propios medios de comunicación, lo cual viene demostrando que las encuestas sobre la aceptación de políticos y gobernantes es manipulada para crearles una "buena imagen" ante el pueblo. Dichas denuncias han permitido, por ejemplo, saber que el actual presidente de la República es aceptado escasamente por el 6% de la población peruana, mientras que el Congreso Nacional, apenas llega al 5%, lo cual significa que no tienen legitimidad para gobernar ni para legislar.

2.6.3.- Balance histórico sobre la representatividad de los gobernantes peruanos.

Debemos entender que la representatividad sólo puede obtenerse a través del sufragio directo de los ciudadanos. La representatividad, conforme a los valores democráticos, está íntimamente vinculada a la legitimidad. En un contexto de elecciones es sumamente importante tener en cuenta quienes son considerados ciudadanos con derecho a voto, de lo cual se deriva el modo de configurar el sector poblacional con potestad para elegir a las autoridades políticas (población electoral); asimismo es importante considerar el nivel de acceso que tienen los distintos ciudadanos al sistema electoral, pues mientras más homogéneo es tal acceso, más representativos son los ciudadanos elegidos por sufragio, conforme explicaremos en las siguientes líneas.

Toda la información que se prénla se ha procesado exclusivamente en función a los gobiernos que han sido establecidos por elecciones. En algunos casos los datos pueden parecer confusos, pues podrían omitir aparentemente algún periodo de algunos gobernantes, sin embargo la confusión es sólo aparente pues varios de los ex Presidentes, en otras oportunidades, han asumido también el cargo de modos distintos a

Desde que se inició la república, se han instaurado presidentes en 116 oportunidades.⁹³ Los orígenes del cargo han sido diversos, tal como se muestra en el siguiente cuadro (Gráfico A):

GRÁFICO A

Origen de Cargo	Número de presidentes
Golpe de Estado	26
Sucesión	25
Elecciones	24
Congreso	19
Delegación	17
Junta de Notables	3
Ejército Libertador	2
TOTAL	116

Como puede observarse, sólo en 24 oportunidades se ha instituido a los presidentes a través del sufragio, lo que equivale sólo al 20.7 % del total de presidentes.

Por otro lado, si observamos con detenimiento el gráfico B, notaremos que, sin tomar en cuenta las reelecciones, sólo 18 peruanos han sido elegidos por sufragio en casi 184 años de república.

Asimismo, si seguimos observando el mismo cuadro y atendemos al tiempo total de gobierno de esos 18 peruanos privilegiados, podemos deducir que suman hasta el 28 de julio del presente año (2005) 78 años, 4 meses y 15 días; los que cotejados con los 184 años de república que se cumplirán tal día, abarcan sólo el 45.6 % de nuestra vida republicana.

A través de los gráficos C y D presentamos dos cuadros generales sobre las elecciones presidenciales desde 1850. En ellos se observa la cantidad de votos que obtuvieron los candidatos ganadores, la población nacional y la población electoral en cada año respectivo.

las elecciones, por ello no se debe confundir sus periodos establecidos por elecciones de los demás. "Cfr. Ibidem, pp. 41.

GRÁFICO B

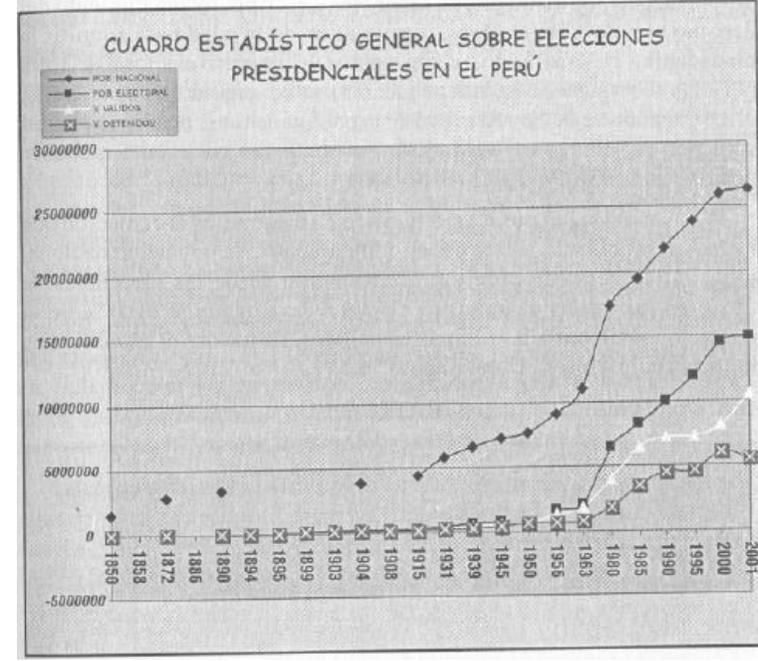
N*	Presidente	Periodo	Tiempo de Gobierno		
			1	Meses	Días
1	Beiaúnde Tcrry, Fernando	1963-1968/1980-1985	10	02	06
2	Bustamante y Rivera, José Luis	1945-1948	03	02	29
3	Ciceros Dorrogaray, Andrés Avclino	1886-1890/ 1894-1895	04	09	17
4	Candamo Iriarte, Manuel	1903-1904	00	07	10
S	Castilla, Ramón	1858-1859	00	11	04
6	Echeniue, Rufino	1851-1854	03	02	27
7	Fujimori Fujimori, Alberto	1990-1992/ 1995-2000/ 2000	07	00	02
8	Leguía Salcedo, Auguslo	1908-1912	04	00	01
9	López de Romana Alvizuri, Eduardo	1899-1903	03	11	25
10	Morales Bermúdez, Remigio	1890-1894	03	07	22
12	Odría Amorctti, Manuel Apolinario	1950-1956	06	00	00
13	Pardo y Barreda, José	1904-1908/ 1915-1919	07	11	17
14	Pardo y Lavalle, Manuel	1872-1874	02	03	26
15	Piérola Villena, Nicolás de	1895-1899	04	00	00
16	Prado Ugarteche, Manuel	1939-1945/ 1956-1962	11	07	11
17	Sánchez Cerro, Luis Miguel	1931-1933	01	04	22
18	Toledo Manrique, Alejandro	2001-2006	05	00	00
		Total hasta el 28/07/2006	79	04	15

⁹⁴ Cfr. Ibidem, pp. 29-40.

GRÁFICO C
CUADRO ESTADÍSTICO GENERAL SOBRE ELECCIONES PRESIDENCIALES EN EL PERÚ

AÑO	PRESIDENTE ELEGIDO	VOTOS OBTENIDOS	VOTOS VALIDOS	EMITIDOS	% DE VOTOS OBTENIDOS	POBLACION NACIONAL	POBLACION ELECTORAL	PROPORCION DE POBLACION ELECTORAL
1850	Echegaray, Rufino	2092	-	-	-	1500000	-	-
1868	Cavilla, Ramón	-	-	-	-	-	-	-
1872	Pardo y Lavalle, Manuel	2092	-	-	-	2000000	-	-
1886	Caceres Dorregaray, Andrés Avelino	-	-	-	-	-	-	-
1890	Morales Bermúdez, Remigio	2893	4356	4290	68	3000000	-	-
1894	Caceres Dorregaray, Andrés Avelino	4539	4539	4541	100	-	-	-
1895	Flórcia Villena, Nicolás de	4150	4150	4310	100	-	-	-
1899	López de Romaña Alizuri, Eduardo	55918	57833	58285	97	-	108587	-
1903	Cardenas Viera, Manuel	92781	92781	93778	100	-	14342	-
1904	Pardo y Barreda, José	96439	96439	97719	100	3860000	148990	3.80%
1908	Léguía Salcedo, Augusto	133732	133732	-	100	-	184366	-
1915	Pardo y Barreda, José	131289	-	-	81	4300000	144712	3.34%
1931	Sánchez Cerro, Luis Miguel	152149	206827	323645	51	5742700	302363	6.80%
1939	Prado Ugarteche, Manuel	262871	339183	-	78	6566400	597182	9.01%
1945	Bustamante y Rivero, José Luis	305690	456310	-	67	7285400	776572	10.70%
1950	Cofía Amoratti, Manuel Apolinario	550779	550779	-	100	7600000	-	-
1956	Prado Ugarteche, Manuel	567713	1248298	1324229	45	9004200	1575741	17.51%
1963	Belaunde Terry, Fernando	708662	1814568	1964284	39	10958400	2070748	18.90%
1980	Belaunde Terry, Fernando	1793190	3691254	5121328	46	17324170	6471101	37.40%
1985	García Pérez, Alan	3462111	6600650	7544836	53	19616786	8333433	42.70%
1990	Fujimori Fujimori, Alberto	4495897	7188188	7958232	62	21753326	10007614	46.00%
1995	Fujimori Fujimori, Alberto	4645279	7226341	8803049	64	23836867	11974396	50.20%
2000	Fujimori Fujimori, Alberto	6041685	8127900	11800310	-	25900000	14607467	56.15%
2001	Toledo Marínique, Alejandro	5546556	10453022	12128406	53	26346840	14906233	66.50%

GRÁFICO D

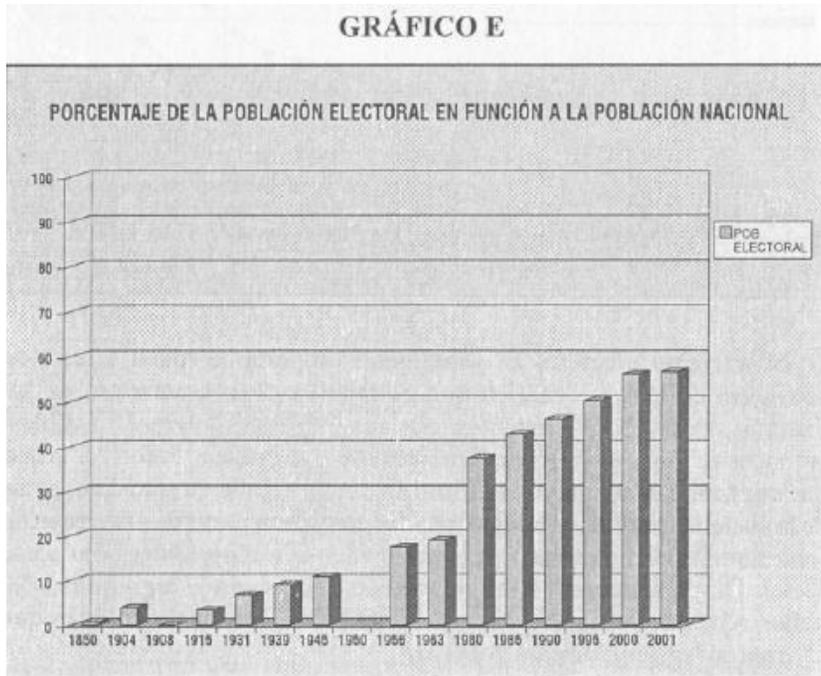


El universo electoral es sumamente configura en base a criterios que permiti distintas condiciones existentes, con sus entonces se logra un nivel de representati que conforma tal universo es ínfimo en nú de la sociedad, entonces las autoridades el representatividad general, circunscribién sector. Obviamente esto tiene repercusió gobernante pues si carece de representati carezca de legitimidad para gobernar.

Las primeras elecciones en el Perú tuvieron universos electorales ínfimos(que no alcanzaban siquiera el 1% de la poblacion total nacional) que con el paso del tiempo se ha ido ampliando

critérios (eliminación de requisitos como tener cierto nivel de propiedad, determinado oficio, saber leer y escribir, reconocimiento del derecho al voto a las mujeres, disminución de la edad para adquirir la ciudadanía). De este modo, recién a partir del proceso electoral de 1995 (174 años después de la independencia) se consiguió que el universo electoral pudiese llegar a la mitad de la población total, poniendo límites sólo por cuestiones de edad. Esto sin duda fue un evento histórico positivo para el sistema político peruano.

A través del siguiente cuadro (gráfico E) mostramos la evolución que ha tenido la población electoral en comparación a la población nacional total. En él se puede observar gráficamente desde las elecciones de 1850, en las cuales el universo electoral no llegaba ni al 1 % de la población total, hasta las últimas elecciones, realizadas el año 2001, en la cual la población electoral llegó al 56.5 %.



reconocimiento del derecho al voto para los analfabetos, establecido por la Constitución de 1979 y ratificado por la de 1993. En su oportunidad esta medida duplicó el universo electoral.

Respecto del universo electoral se ha tenido un progreso innegable. Sin embargo, el sistema político peruano adolece de muchos males crónicos. Una configuración adecuada de la población electoral por sí sola no es suficiente para garantizar la representatividad de los gobernantes elegidos. Esto debido a que también es esencial que ciudadanos de todos los sectores tengan la posibilidad real de acceder al sistema político para poder ser elegidos. Ésta es una condición *sine qua non* para que el sistema sea representativo porque de lo contrario quienes eligen (la población electoral) no tendrían necesariamente libertad para sufragar por quienes comparten sus intereses, no tendrían un reflejo entre los candidatos competidores. Sólo si ciudadanos de todos los sectores pueden acceder a ser candidatos se puede afirmar que se protege verdaderamente el derecho a elegir y ser elegidos.

En el Perú, las poblaciones de las comunidades campesinas y nativas pueden votar (en realidad están obligados a hacerlo) pero no tienen un acceso real a postular a los más altos cargos por diversas desventajas históricas (discriminación racial y cultural, carencia de recursos económicos, dificultades para manejarse en el idioma español -en el que se estructura nuestro sistema político-, dificultades **para** transportarse a lugares lejanos para hacer campañas, etc.). Lo que se observa es que algunos representantes indígenas aislados son captados por grupos políticos poderosos para intentar fabricar una leve representatividad. Pero la representatividad no se fabrica, es inherente a los individuos que representan *per se* determinados intereses.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que muchos procesos electorales resultan también cuestionables por las circunstancias en que se desarrollaron. Se puede citar como ejemplos a la elección de Ramón Castilla en 1858, pues según refiere el doctor Jorge Basadre la turbulencia política fue muy intensa, llegando incluso a denunciar el diputado Evaristo Gómez, en el Congreso de 1860 lo siguiente: "*¿No fueron elegidos el presidente, el vicepresidente, los diputados por un número imaginario de votos superior en muchos pueblos aun al de*

Respecto de las poblaciones indígenas, la medida que más les favoreció para formar parte de la población electoral fue el

habitantes de todas las edades, sexos y condiciones?". ' Se puede también poner en tela de juicio las elecciones con candidato único, como las de 1894, 1895, 1903, 1904, 1908 y 1950 en los que se eligieron, sin candidato opositor respectivamente a Andrés Avelino Cáceres, Nicolás de Piérola, Manuel Candamo, José Pardo, Augusto B. Leguía y Manuel Odría.⁶ Asimismo, se puede citar como ejemplo a las controvertidas elecciones generales del año 2000, a todas luces fraudulentas, que establecieron como presidente a Alberto Fujimori.

En tales circunstancias, se percibe que la representatividad de la que han gozado históricamente los gobernantes peruanos, ha sido siempre más aparente que real.

2.7.- Desconfianza popular frente a los políticos.

Una de las principales consecuencias de la carencia de representatividad de las autoridades elegidas por voto popular, es la desconfianza generalizada frente a ellos, la cual resultaba obvia porque el político surgía de un universo electoral pequeño y hacía política sólo para tal universo, por cuanto las mayorías nacionales constituidas por las poblaciones indígenas y mestizas permanecían excluidas. En la actualidad pese a que el universo electoral se ha ampliado gradualmente aproximadamente hasta el 56% de la población nacional, existen otras razones de tal desconfianza,⁹⁷ que podemos clasificarlas en: ideológicas y políticas, económicas, socioculturales y morales.

¹⁵ BASADRE, Jorge, Op. Cit., Tomo III, pp. 1156

⁶ Las elecciones con candidato único no se ejecutan de tal modo por cuestión del azar, por no existir otras personas *presidenciables*, sino como consecuencia del conflicto político de cada coyuntura, en el que las elecciones son el colofón necesario para legitimar a un caudillo en el poder. Así, por ejemplo Manuel A. Odría fue candidato único en 1950 luego de la eliminación de su contendor, el general Ernesto Montagne, de la Liga Democrática. Cfr. TUESTA SOLDEVILLA, Fernando, Op. Cit. pp. 600.¹⁷ Aunque el objeto de estos párrafos es solamente hacer notar la desconfianza frente a las autoridades elegidas por voto popular, es oportuno resaltar que la desconfianza es también frente a la mayoría de autoridades, de las cuales cabe citar los casos de la Policía Nacional, Ministerio Público y Poder Judicial. La policía nacional conforme al artículo 166 de la Constitución Política del Estado es la encargada de brindar seguridad a la ciudadanía pero ante su ineficacia, la población se siente desprotegida dando lugar a que cada grupo humano, barrio o sector social organice sus propios mecanismos de seguridad como rondas vecinales, policía particular, serenazgo, comités de autodefensa,

Razones ideológicas y políticas: Por haber estado el universo electoral formado por los sectores criollos minoritarios, los partidos políticos hasta hoy han surgido de ese pequeño sector, desde una perspectiva extraña al mundo andino y sustentándose en ideologías de nutriente occidental, sin interpretar el ser y el pensar ni las necesidades reales de las mayorías nacionales. Por tal razón, la ideología de los partidos no es interiorizada plenamente por las poblaciones de origen andino, como para que éstas se sientan sinceramente parte de ellos, de modo que la militancia partidaria es más por conveniencia que por convicción. Las mayorías nacionales, al no sentir como suya la ideología de los partidos, tampoco se sienten suficientemente motivadas con el proyecto político de los partidos.

La falta de identidad con la ideología y con el proyecto político de los partidos, son la causa para que éstas no asuman un compromiso firme con ellos, lo cual da como resultado la carencia de una identidad política sólida y consecuentemente el transfuguismo y la deslealtad.

La ciudadanía tiene la convicción de que los partidos no representan los intereses de las mayorías populares ni proyectos nacionales de desarrollo integral y, consecuentemente, no encuentra una razón sólida para identificarse con ellos.

Al tratar estos temas, es también oportuno referirse al excesivo autoritarismo estatal, que no crea las condiciones para que los líderes provenientes de sectores populares ejerzan el derecho a ser elegidos. pero, desde que se restableció la obligatoriedad del sufragio a partir de la constitución de 1979, obliga a las mayorías a participar en los procesos electorales, coaccionándolas con la imposición de drásticas sanciones a los omisos.

rondas campesinas, etc. Respecto al Ministerio Público y Poder Judicial, la situación es Similar, La población no confía en los fiscales ni en los jueces y al verse acosada por la delincuencia, hace su propia justicia mediante linchamientos de delincuentes, que son cada vez más frecuentes e inevitables al extremo que, la policía en algunas oportunidades por evitar el linchamiento, irónicamente protege al delincuente y agrede brutalmente a la multitud

Los temas referentes a la ideología andina están desarrollados en el tercer capítulo del título IV.

El coaccionamiento consiste en forzar al ciudadano a sufragar aunque no crea en los políticos. La gente concurre a las urnas en forma coercitiva, en muchos casos por temor a los problemas que afrontará por no sufragar, pues si su documento de identidad no tiene la constancia de haber sufragado no tendrá seguridad en sus viajes y correrá el riesgo de ser detenido por la policía en las garitas de control de las carreteras; no podrá celebrar contratos ni realizar gestiones ante los organismos estatales y, algo más grave aún, deberá pagar una multa cuantiosa que representa la mayor parte de un sueldo mínimo vital mensual, que no está al alcance del ciudadano pobre.^w El pueblo vota no porque quiere sino porque se le obliga, los sectores populares y las comunidades campesinas ni siquiera tienen candidatos provenientes de su seno y se ven obligados a elegir entre candidatos que no representan sus intereses, ni su cultura, ni sus aspiraciones.

En las elecciones generales del año 2000, se vio de manera clara cómo utilizando los medios de comunicación (TV, radio, periódicos) se hizo una campaña masiva para que el público tuviera temor a las graves sanciones, logrando la asistencia de los electores contra su voluntad, lo cual quedó reflejado en el alto porcentaje de abstenciones, de votos viciados y votos en blanco. Ver cuadro siguiente:

Abstenciones:	30.00%
Votos viciados:3,531,730:	29.93%
Votos en blanco: 140,773:	1.19%

Fuente: (JNE).- Resolución 864-2000 en Diario Oficial El Peruano 4-6-2000)

Se ve también coaccionar el voto en poblaciones iletradas poniéndole al elector un sello en el brazo con el símbolo del partido, e instruyéndole para que lo marque en la cédula electoral y atemorizándole en el sentido de que, con el resultado del escrutinio y con los números de los documentos de identidad de cada mesa, se sabrá si los del lugar votaron a favor o en contra,

Lo explicado en los párrafos precedentes, genera un marasmo político permanente, en el que la mayoría de la poblaciones se ha acostumbrado a votar sin ninguna convicción política, ni importarle

^w Actualmente la multa por no votar es S/.125.00, que supera el total del ingreso mensual de un campesino.

quien sea el caudillo o grupo sino quien le dio más regalos o quien ofrece más y tiene mayores posibilidades de triunfo, buscando "acomodarse" con el triunfador para obtener algún beneficio. Como no hay civismo ni ética en la política, muchos carecen de escrúpulos y cambian de partido cada vez que les convenga, asimismo abundan congresistas, alcaldes y altos dirigentes que tampoco tienen escrúpulos de ser tráfingos que se cambian de partido todas las veces que les conviene con tal de permanecer en el poder.

Razones económicas: Por el hecho de que la república ha sido fundada por la propia aristocracia colonial, ésta y luego los grupos de poder que la sucedieron son quienes han organizado el sistema político basado, entre otros factores, en el poder económico como para que al ejercicio de la política puedan tener acceso únicamente quienes tienen recursos económicos.

Por lo antedicho, las comunidades campesinas y las organizaciones que las representan, siempre estuvieron en desventaja para organizarse en partidos políticos con la fuerza suficiente como para llegar al poder, y si en algún momento participaron con relativa fuerza organizativa no fue en un partido organizado por ellas mismas ni basados en una ideología nacionalista propia, sino como seguidores de los partidos de ideología marxista.

Por otro lado la situación de dependencia económica del país, influye para que la política sea practicada sin afectar los intereses económicos de los grupos de poder. Sabido es que las grandes empresas, intervienen de manera sutil e indirecta en los procesos electorales, favoreciendo a los candidatos que más ventajas les ofrece.

Los políticos que disponen de recursos, hacen cuantiosas inversiones en marketing político y medios de comunicación para "vender su miagen" logrando así abismal ventaja en relación a los que carecen de ellos.

Está demostrado que se genera preferencias electorales a través de las encuestadoras, con preguntas ensayadas para recibir respuestas a favor de determinado candidato. Se ha descubierto cómo en las elecciones del 2000 algunas empresas encuestadoras estuvieron involucradas para favorecer al candidato Alberto Fujimori. En el

proceso manipulado de captación de simpatía a favor de determinados candidatos, también los medios de comunicación masiva juegan un rol decisivo. Quienes pueden pagar millonarias campañas de prensa tienen mayores posibilidades de triunfo.

De igual manera es público y notorio que muchos candidatos triunfan comprando votos a cambio de regalos (alimentos, ropa, etc.) y, en muchos casos, a cambio de dinero efectivo que reparten en vísperas de las elecciones. Esto atenta contra la dignidad humana, pero los electores provenientes de los estratos sociales de extrema pobreza, por la necesidad de supervivencia y agobiados por la miseria prefieren aprovechar lo que se les da en el momento, aún sabiendo que ello, a la postre, es perjudicial para su propia comunidad. Otra estrategia, para asegurar la concurrencia de los electores al lugar de sufragio, consiste en llevarlos masivamente en ómnibus y/o camiones, invitarles un refrigerio y luego devolverlos a su domicilio. También se estilaba invitar aguardiente y coca en algunas comunidades para "animar" a los electores.

Otra forma cómo un candidato a alcaldía distrital de poco electorado se asegura el triunfo es financiando el "cambio de domicilio" de personas allegadas procedentes de otros lugares y fijándoles nuevo domicilio en el distrito del candidato, sólo con la finalidad de que voten por él. Por ejemplo, en un distrito donde se presentan cinco candidatos y los electores son quinientos, resulta fácil asegurar el triunfo pagando los gastos de "cambio de domicilio" de cincuenta o cien allegados y traerlos en un ómnibus sólo para el día de las elecciones.

Razones sociales: Por lo mismo que el universo electoral estuvo formado sólo por los sectores criollos y mestizos, fue usual en la política las posturas y actitudes discriminatorias racistas. Los candidatos ideales eran quienes tenían rasgos físicos occidentales y formados con modales, discursos y estilos de etiqueta.

Hasta hoy, no se ha consolidado un sistema plenamente democrático de partidos en el Perú, predominan, como sostiene Henry Pease, los caudillos y los poderes fácticos.¹⁰⁰ Las agrupaciones criollas electoreras

surgen de manera oportunista sólo en épocas electorales y de acuerdo a las coyunturas favorables desaparecen cuando pasa la coyuntura, y en el mejor de los casos subsisten sólo mientras vive el caudillo fundador.

Según refiere Francisco Guerra García, el aristocratismo consiste en el monopolio antidemocrático de la actividad política por los sectores dominantes, que excluyen de una auténtica participación a las mayorías nacionales. El caudillismo y el aristocratismo, pervierten la finalidad de la política, de estar al servicio o ejercitarse en beneficio de toda la sociedad, poniéndola por el contrario, al servicio de pequeñas oligarquías económicas, sociales o políticas lo que desemboca en corrupción e incapacidad de pensar la realidad peruana de manera integral y le resta capacidad para dar respuestas adecuadas a los grandes problemas nacionales.¹⁰¹

Si bien en épocas recientes hay cada vez mayor participación de ciudadanos de origen oriundo en la política, ésta sigue manejada por la aristocracia en compartimiento con los nuevos grupos de poder plutocrático neoliberal.

Todos los proyectos de ley de partidos presentados durante las dos últimas décadas se preocupan por regular el ejercicio de la política en la población criolla pero ninguno por incorporar las poblaciones oriundas quechuas, aymaras y amazónicas, para que participen de manera activa en la política nacional. Siendo nuestro país pluriétnico y pluricultural, lo democrático sería establecer los mecanismos de participación activa de todas las etnias y culturas, como para que las comunidades campesinas y nativas presenten sus candidatos a los cargos elegibles por voto popular y no como hasta ahora sólo para manipularlas y beneficiarse con sus votos. Ello implicaría construir partidos desde las bases, dirigidos por líderes que conozcan las dos facetas del Perú: la criolla y la oriunda, y entiendan la necesidad de integrarlas. Como dice el Dr. Francisco Miró Quesada Rada, es necesario "*un pacto que no signifique un acuerdo de intereses, sino el resultado de una toma de conciencia de que la única forma para desarrollar un consistente sistema de partidos, en donde participen los actuales si es que*

Ibidem, pp. 14.

Cfr. Congreso de **la República** - Comisión de Constitución, *Proyecto de Ley de partidos*, Lima, 2003, pp. 12,

perduran y los que pudieran surgir, es consolidando la democracia en nuestra sociedad"¹⁰² haciéndola plenamente paricipativa.

En las décadas recientes, con el proceso de democratización de la política a partir de la Constitución de 1979 que restablece el voto del analfabeto, y más recientemente a partir de la Ley N° 28094 de Partidos Políticos, promulgada el 31 de Octubre del 2003, vienen surgiendo nuevos líderes, pero esta Ley de partidos tampoco establece ningún mecanismo para que las poblaciones indígenas puedan participar de manera activa en política.

Finalmente, al tratar estos temas es oportuno indicar que pese a que la sociedad peruana es pluriétnica y pluricultural, existe un sentimiento común de identidad entre las etnias oriundas que las une psicológicamente frente al hombre occidental. En su subconsciente colectivo, todas ellas desconfían de los políticos criollos, porque éstos actúan con astucia, se inspiran en ideas incompatibles con la cultura nacional y como dice Louis Baudin "*se obstinan en mantener instituciones 'a la europea'*", que no están hechas para nuestra realidad.¹⁰³

Razones morales: La falta de una adecuada formación ética en el político, influye para que éste actúe irresponsablemente ofreciendo en su campaña cosas que no va a cumplir, y también para que actúe de manera deshonesto usando estrategias ilegales. No siempre triunfan los candidatos más capaces y honestos, sino los más hábiles aunque carezcan de cualidades morales mínimas. La autoridad resulta elegida formalmente pero no tiene el reconocimiento del pueblo: la autoridad logra investirse del atributo del poder, pero carece de autoridad moral para gobernar,

También es un indicador de la crisis moral, la falta de transparencia en los comicios por parte de las instituciones encargadas de conducir los procesos electorales.

" MIRO QUF.SADA RADA. Francisco, *Evolución, desarrollo y crisis del sistema de partidos*. Lima, Imprenta Quesada E.I.R.L., 1997, pp. 12.

"" BAUDIN, Louis, *El imperio socialista de los incas*. Quinta Edición, Tr. José Antonio Arze, Santiago, Rdit. Zig-Zag. S.A., 1962, pp. 371,

Asimismo, dentro de la falta de ética y moral, cabe mencionar la actitud favoritista de algunos medios de comunicación y empresas encuestadoras a cambio de dinero o conveniencias. Los medios de comunicación y encuestadoras, también generan corriente de opinión favorable a determinado político, al atribuirle cualidades y bondades que no las tiene "para levantar su imagen".

La razones indicadas permiten entender que exista una permanente inestabilidad y explican porque de apenas transcurrido poco tiempo de los comicios, algunas autoridades electas por amplias mayorías ya son presionadas por marchas de protesta, huelgas, procesos de revocatoria o vacancia, cada vez más enconados y violentos que terminan en enfrentamientos con consecuencias fatales, como el reciente linchamiento y muerte del alcalde de llave (Puno), por ejemplo.

CONCLUSIONES

- 1) La independencia no cambió el orden socioeconómico estructurado durante tres siglos de dominación colonial, por lo cual las poblaciones indígenas permanecieron marginadas, Los indígenas apoyaron la lucha independentista porque creyeron que el tributo indígena sería abolido, se respetarían sus derechos y propiedades, etc. Sin embargo, desde el nacimiento de la república se desconoció a los jefes militares indígenas. Luego, durante el siglo XIX se observó el ataque a la propiedad comunal para incorporarlas a las haciendas. Además se mantuvo el tributo indígena, sobre el que se puso el sostenimiento económico del Estado.
- 2) Durante la *República Aristocrática* (1895-1930) los programas políticos de los gobernantes marginaron a las mayorías indígenas. El poder lo ejerció directamente la oligarquía, para lo cual contó con el apoyo del gamonalismo. En este período se agredió de manera intensa a las comunidades indígenas, especialmente en la sierra sur, por lo que surgieron movimientos de resistencia indígena.
- 3) Hacia 1919, la crisis económica y la sublevación indígena favoreció la llegada de Leguía al gobierno, quien en tal contexto desarrolló un indigenismo oficial demagógico, dando cierta protección a los indígenas y sus comunidades, a través de la Constitución de 1920, la creación de organismos destinados a su protección (Sección de Asuntos indígenas y Patronato de la Raza Indígena). Se afectó coyunturalmente al gamonalismo, pero no de manera decidida para erradicarlo. Por eso, a pesar de la política pro indigenista de los primeros años, la usurpación de tierras, la aplicación de la ley de conscripción vial, y el recrudecimiento de la explotación en las haciendas provocaron nuevas sublevaciones indígenas y el surgimiento de diversos grupos pro indígena. Luego de haber perseguido y encarcelado a los indigenistas no oficialistas, Leguía cayó sin haber alterado los fundamentos económicos en que se sustentaron la oligarquía y los gamonales.

- 4) A partir de la década del 30, se produce una gradual recomposición de la oligarquía la cual, en esta nueva etapa optó por controlar el Estado a través del ejército. Se alternaron gobiernos civiles y militares. Se observa la expansión del Estado en cuanto a servicios públicos. Surgen también nuevos partidos reformistas. En los valles de La Convención y Lares se llevó a cabo una reforma agraria campesina y en ese contexto de efervescencia campesina se dieron normas para contrarrestarla y sentar las bases para la reforma agraria, la cual fue ineficaz hasta la instauración del gobierno militar en 1968 y la promulgación del Decreto Ley N° 17716 que tampoco solucionó el problema agrario, porque la mayor parte de las tierras fueron adjudicadas a empresas asociativas extrañas a la lógica del mundo andino.
- 5) A partir de la década de los 80 se empezó a desestructurar las empresas asociativas creadas por la reforma agraria, dando mayor protagonismo a las comunidades. Por otro lado, el Estado se relacionó con el campo a través de operativos militares en la lucha antsubversiva. A partir de los 90 se acentúa la política de liberalización de las formas de propiedad y trabajo; incentivando las parcelaciones de tierras y socavando aún más la organización comunal.
- 6) La mayoría de gobernantes han asumido el cargo por medios distintos a las elecciones. Entre los pocos gobernantes elegidos tampoco ha existido un alto nivel de representatividad; antes porque eran elegidos por minorías ínfimas y más recientemente porque las poblaciones indígenas, en la práctica, sólo pueden ejercer el derecho a elegir y no a ser elegidos, por lo que sólo les queda votar coaccionados entre un universo de candidatos al que no pueden ascender.

NEOCOLONIALISMO ECONÓMICO.

3. Neocolonialismo económico.

La República, fundada por la propia aristocracia colonial, fue contruida desde la misma perspectiva occidental de dominación y explotación económica. La continuidad de la dominación se expresó principalmente a través de la vigencia del tributo indígena y la explotación de la mano de obra de los indígenas adscritos a las haciendas, por cuanto tal aristocracia, cuyo poder se sustentaba en la propiedad de la tierra, todavía no tenía la mentalidad liberal que le habría permitido entender que las principales fuentes de riqueza son la industria y el comercio. El Estado republicano se sustentó nominalmente en la ideología liberal, pero la mentalidad de la clase gobernante era feudal. Siendo ese el origen del nuevo Estado, resulta obvio que en éste permaneció vigente la situación de dependencia de las poblaciones andinas en relación a la nación oficial fundada por las élites criollas y también surgió otra, de dependencia general del país en función a fuentes financieras extranjerías.

En las paginas siguientes, explicamos esas situaciones de dependencia: a).- La explotación de los indígenas; b).- La deuda externa como expresión de dependencia económica de la República.

3.1. La explotación de los indígenas durante la república.

Debido a que en el capítulo anterior hemos realizado un resumen histórico sobre la relación entre el Estado, las clases gobernantes y las

poblaciones indígenas durante la república; en esta sección sólo mencionaremos algunos de los puntos esenciales acerca de la situación de sometimiento y pobreza de éstas últimas.

a) **Tributo Indígena.**

A diferencia de lo sucedido en la colonia, en la República comenzó un discurso homogenizador -manifestado en decretos y constituciones que no establecían una situación especial para los indígenas sino que los equiparaban al status de ciudadanos-. Pero existieron contradicciones en ese afán homogenizador, porque la República había sido construida con la misma matriz colonial de dominación y exclusión étnica, debiéndose a ello que en plena época republicana durante el siglo XIX, con pequeños intervalos el Estado en una situación similar a la del coloniaje se sostuvo principalmente en el tributo indígena.

Durante dicho siglo el tributo indígena fue reiteradas veces modificado, abolido y restaurado. Ésta situación no es consecuencia de una simple indecisión política, sino más bien de intereses políticos en que lo último que se tomaba en cuenta era la voluntad de las poblaciones indígenas. Durante este siglo, el tributo indígena fue una de las principales fuentes de financiamiento del Estado. Según el Dr. Jorge Basadre, hasta mediados del siglo XIX se calculaba que el 26% del presupuesto nacional era aportado por el tributo indígena.¹ Sin embargo lo recaudado no seguía un patrón homogéneo en todo el país, es así que Heraclio Bonilla señala que a partir de 1836 *"7a tesorería del departamento de Ayacucho era sostenida en un 89.6% por aportes de la población campesina en ese lugar"*?

Las ocasiones en que se modificaba la legislación tributaria sobre indígenas, la motivación no fue mejorar su situación,

BASADRE, Jorge, *Historia de la República del Perú*, Tomo IV, Lima, Editorial

BONILLA, Heraclio. *Estado y Tributo Campesino. La experiencia en Ayacucho*, Universitaria, 1968. pp. 98. ² BONILLA, Heraclio. *Est* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N° 30, 1989, pp. 13.

sino emplear tales mejoras como capital político, además tales situaciones se condicionaban a la buena situación del erario nacional, pues sólo sucedían cuando éste se encontraba en buenas condiciones, pero cuando tal situación variaba negativamente se procedía a afectarlos nuevamente.³

Durante el siglo XIX, las comunidades no se beneficiaron en nada de la riqueza producida para el Estado gracias al guano y al salitre, Diversas comunidades tuvieron que aportar en bienes y personas durante la guerra con Chile.

El tributo indígena fue abolido definitivamente recién por Decreto de 24 de diciembre de 1895, expedido por Nicolás de Piérola.

Otros impuestos que afectaron a los indígenas fueron el Impuesto a la Sal, y la Ley de Conscripción Vial, ya mencionados en el capítulo anterior.

b) **Afectación a las propiedades indígenas.**

La influencia del liberalismo durante el siglo XIX ocasionó que se atacara el sistema de propiedad colectiva propio de las comunidades, a través de diversas normas, siendo la primera el Decreto de 8 de abril de 1824 expedido por Simón Bolívar, que dispuso la parcelación y titulación de los terrenos comunales a favor de cada indígena que se hallara en posesión; este dispositivo a su vez fue ratificado por la Ley de Tierras de Indios de 1893. En general, se desconoció a las comunidades como instituciones y se buscó constituir a sus miembros en pequeños propietarios individuales, lo cual generó mejores condiciones para que los latifundios pudiesen

Al respecto pueden observarse diversos decretos de la primera década de la república en VEGA, Juan José, *La Emancipación frente al indio peruano*, Lima, s/e, 1958, pp. 101-109. Igualmente, en el decreto de 1854 por el cual Ramón Castilla abolió la contribución indígena también condicionó tal abolición a la situación a la Economía estatal, además de buscar ventaja política con tal decreto, A su vez, a fines <fej siglo XIX Cáceres y Piérola abolieron el tributo para mejorar su aceptación social. Cfr. KAPSOL1, Wilfredo, *Los movimientos campesinos en el Perú 1897-1965*, Segunda edición. Lima, Ediciones Atusparia, 1982, pp. 17.

apropiarse de las tierras de indígenas y repercutió, obviamente en la capacidad productiva de los indígenas, lo que dificultó aún más pagar el tributo.

Recién a partir de la Constitución de 1920 se empezó a brindar protección legal a las comunidades a través de su reconocimiento constitucional (art. 58°); posteriormente la Constitución de 1933 estableció la propiedad de las comunidades como imprescriptible e inenajenable, salvo el caso de expropiación (art. 209°); la de 1979 aumentó el carácter de inembargable (art. 163°).

La tendencia a una mayor protección constitucional varió con la constitución de 1993, en la que solamente se estableció el carácter de imprescriptible (art. 89°) salvo en el caso de las tierras abandonadas (art. 88°), se les quitó el carácter de inembargable e inenajenable al señalar que las comunidades tienen la libre disposición de sus tierras. La disposición de la constitución de 1993 fue complementada por la Ley de Tierras de 1996, por la cual se norma la privatización de las tierras comunales con aprobación mayoritaria de los miembros de la comunidad. Estas normas se inspiran en ideologías neoliberales que consideran que la propiedad comunal no genera los mismos incentivos que la propiedad privada para la producción de la riqueza, por ello se busca generar condiciones para la privatización de las comunidades. Sin embargo, este retomo al viejo tema de la conversión de los indígenas en pequeños propietarios individuales no parece mostrarse como la panacea para los problemas económicos de los runa puesto que muchas de las tierras con las que cuentan resultan ser poco productivas y tendentes a su degradación,

⁴ Al respecto, Heraelio Bonilla al explicar las dificultades para cobrar el tributo indígena en Ayacucho durante el siglo XIX, señala que la pérdida de propiedades que sufrían los indígenas ocasionaba que la carga del tributo fuese más pesada, ante tal situación de injusticia muchos indígenas buscaban escapar para no ser censados y evitar el tributo, mientras que otros buscaron defenderse negándose a pagar por la fuerza. Cfr. BONILLA, Heraelio, Op. Cit., pp. 15-16.

como las llamadas *tierras frágiles*,⁵ por ello, dadas las condiciones de diversidad ecológica en los Andes *"resulta poco probable que vaya a surgir un vigoroso mercado de tierras para las de segunda o tercera calidad. y es por ello cuestionable suponer que un mercado privatizado de las mismas vaya a llevar a su mejoramiento"*.⁶ Considerando que las comunidades son el sistema en que las poblaciones indígenas han buscado tradicionalmente organizarse, y que les ha permitido trabajar sus tierras manteniendo un equilibrio ecológico adecuado, la imposición de un sistema de propiedad distinto al que ellos han generado implica obstáculos para su desenvolvimiento autónomo; en vez de fomentar un sistema extraño habría sido oportuno realizar las investigaciones necesarias para adaptar la normatividad a su contexto geográfico, social y antropológico descubriendo *"los factores que propician Ullcontrol comunal eficaz y una receta de cómo puede fomentarse en los países andinos"*.⁷

c) Aspectos laborales.

Mientras existieron los latifundios, los indígenas que trabajaban en ellos, lo hacían en condiciones deplorables sin que el fruto de su trabajo los beneficiase.⁸ Un ejemplo de

⁵ Sobre este tipo de tierras, el doctor Enrique Mayer señala que son marginales en todo el sentido de la palabra, *"Rinde menos en/ comparación con las tierras buenas. y como SOL/mel/OS productivas. provocan costos de producción/ más altos que tierras mejores. La inversión/ requerida para mejorar y mal/te/erlas el/ forma adecuada es más alta y rinde menos ganancias que una inversión equivalente/te el/ buenas tierras. por lo menos el/ el corto plazo. Por último. mejorarlas resulta problemático porque los beneficios de hacer esto tiel/el/ a tomar un largo tiempo para materializarse Y solamente/te beneficiará/ a generaciones futuras. El/ efecto. su mejora es un/ estrategia de largo plazo difícil de imponer a gente pobre cuya capacidad de ahorro es muy baja"*. MAYER, Enrique, *Casa. Cllacra y Dillero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, tr. Javier Flores Espinoza, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, pp.355.

⁶ *Ibidem*, pp. 351.

⁷ *Ibidem*, pp. 350.

⁸ Tómese en cuenta lo señalado por Burga y Flores Galindo, sobre sus cálculos de que si se pagaba un sueldo mínimo a los indígenas, las haciendas hubieran quebrado. Véase la nota 19 en el capítulo 2 del Título III.

explotación a los campesinos que se vinculaban a las haciendas era el yanaconaje durante el siglo XIX y el XX? así Matos Mar, al explicar cómo las haciendas se empezaban a capitalizar durante el siglo XX, señala que este sistema se prestaba a abusos puesto que el hacendado otorgaba al yanacona una parcela de tierra que normalmente era no apta para la agricultura, de modo que era labor del yanacona adaptarla pero muchas veces cuando el yanacona ya había "ganado" la tierra para el cultivo, el hacendado le cambiaba de parcela, de modo que el hacendado podía trabajarla directamente a través de sus peones, mientras que el yanacona debía otra vez esforzarse por volver productivo otro pedazo de tierra. Otra forma de abuso consistía en que el yanacona debía pagar al hacendado entregándole toda la producción de su parcela, la que era valorizada por éste por debajo del precio del mercado. También el hacendado podía desalojarlo en cualquier momento.¹⁰

Una modalidad del yanaconaje subsistente hasta la actualidad es el sistema de "sembrar al partir", consistente en que el propietario autoriza que en su terreno siembre el campesino y pone la semilla, mientras que el campesino pone su trabajo y se responsabiliza por "atender la chacra" hasta la cosecha, cuyo producto corresponde la mitad al dueño del terreno y la mitad al "partidario".

d) Articulación con el mercado.

Por diversos factores que serán analizados más adelante,¹¹ se han mantenido vigentes diversos elementos de la economía andina, que las familias campesinas practican y articulan con el mercado capitalista. Pero sus condiciones particulares las enfrentan a la economía de mercado en condiciones

¹⁰ El Yanaconaje era una suerte de asociación entre la hacienda, que aportaba capital (tierra, agua, dinero, insumos, maquinarias y servicios) y un campesino -el yanacona- que aportaba fuerza de trabajo y experiencia agrícola.

MATOS MAR, José, *Yanaconaje y Reforma agraria en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976, pp. 70-101.

Véase el capítulo 2 del título III, "Vigencia y revitalización económica".

desventajosas. Ya no son las injustas cargas tributarias personales las que afectan a las poblaciones indígenas, sino el funcionamiento del mercado de forma inadecuada el que las mantiene marginadas económicamente.

Como señala el doctor Enrique Mayer, poniendo el ejemplo del cultivo de papa, las familias campesinas (esencialmente indígenas) buscan interactuar con el mercado para obtener dinero con el cual adquirir bienes que no producen en sus respectivas zonas. Ocurre que para proveerse de dinero destinan parte de su producción al mercado,¹² pero eso las hace entrar a competir por precios en condiciones desventajosas (tienen terrenos en zonas altas que son poco productivos, problemas para llevar sus productos a los mercados por la lejanía y por los malos medios de transporte, poca participación en la formación de precios y escasa fuerza política para exigir al gobierno que atienda su situación) en comparación a otros grandes productores (que cuentan con terrenos más productivos en zonas bajas y planas, mejor tecnología, mayor cercanía los mercados, mayor participación en la fijación de precios) que con menores costos de producción pueden aceptar precios más bajos. Por esta situación, las familias campesinas asumen la disminución de los precios admitiendo la devaluación de los elementos de su propia economía, lo que las sume en una situación de empobrecimiento constante.¹³

A lo anterior, habría que agregar que el gobierno, en diversas ocasiones ha distribuido -gratuitamente y de manera no planificada- semillas de papa, incentivando el aumento de producción de un producto homogéneo, y por tal razón muchas veces los precios descienden más y más.

Para generar la producción emplean tanto recursos domésticos (como semillas, herramientas, mano de obra, etc.) cuanto recursos adquiridos con dinero (otras semillas, fertilizantes, etc.).

MAYER, Enrique, *OpCit.*, pp. 257-261.

3.2.- La deuda externa: una expresión de la dependencia económica del Perú republicano.

3.2.1.-La deuda externa durante la República del siglo XIX.

En las páginas siguientes se hace un somero análisis del proceso evolutivo de la deuda externa para demostrar que, la política de endeudamiento, nos ha sumido en un estado de dependencia económica neocolonial, que agrava cada vez más y del cual no podremos liberarnos nunca si continuamos esa misma política.

Antes de la consolidación de la República, los precursores criollos obtuvieron el primer crédito internacional en 1822, por una concertación entre el Libertador San Martín y el Estado británico para financiar la guerra de la independencia. A partir de 1849 el Estado, con el aval de las ventas del guano, trazó toda una política de endeudamiento externo, ejecutada hasta 1872, la cual dentro de límites razonables, pudo permitir la movilización externa de capitales para Financiar el crecimiento y progreso económico del país pero, al contrario, debilitó la capacidad de acumulación interna y se convirtió en un obstáculo para el desarrollo socioeconómico.

Tal política de endeudamiento no sirvió para financiar la transformación estructural de la economía en base al impulso de una industria nacional, y al contrario acostumbró al Estado a vivir en estrecha dependencia del crédito externo y creó las condiciones para desatar una grave crisis económica y financiera próxima al colapso.

El cuadro de la siguiente página nos ilustra cómo fue creciendo la deuda externa en los primeros 50 años de la vida republicana.

En 1872, al asumir Manuel Pardo la presidencia de la República, encontró un Estado en quiebra. La política ferroviaria había contribuido a expandir la deuda externa hasta 35 millones de libras esterlinas. Por el excesivo crédito obtenido, se cerró la fuente de capitales proveniente de Londres, bloqueándose con este hecho la política de endeudamiento externo. Agravó aún más la situación cuando Dreyfus anunció en 1874 el cumplimiento de los servicios de la deuda (o de refinanciación) sólo hasta fines de 1875.

Los desesperados esfuerzos de Pardo por encontrar un sustituto a Dreyfus le indujeron a firmar acuerdos comerciales con la Societé

Genérale de París y con la Peruvian Guano, que resultarían un fracaso.

Otra alternativa de Pardo fue convertir el salitre de Tarapacá en un recurso para financiar el gasto público; mas, a diferencia del guano, el salitre era de propiedad privada, razón por la cual Pardo en 1875 expropió las salitreras para establecer un monopolio sobre este recurso. Ante tal situación, las empresas salitreras transfirieron sus operaciones a Chile, generándose el caldo de cultivo de la propaganda bélica que se desató desde 1878 entre Chile, Perú y Bolivia.

Con el colapso de los precios del guano en el mercado internacional y el cierre del crédito externo, *"el Perú estaba en bancarrota, con ía segunda deuda más alta del mundo"*,¹⁴ situación cuya gravedad obligó al gobierno a recurrir a un incremento sustantivo de la emisión monetaria. Los ganadores de este proceso fueron *"sólo unos pocos, asociados y servidores del gran capital internacional, además de algunos que controlaron el Estado, súbitamente enriquecidos "*;¹⁵ mientras que el Perú profundo se hallaba postergado, sujeto a relaciones de explotación servil de corte gamonalista y a economías comuneras colectivistas.

A partir de 1879, en cumplimiento del Tratado de Alianza y Defensa Recíproca celebrado con Bolivia en 1873, el Perú se ve envuelto en la guerra con Chile, completándose así la destrucción económica del país iniciada con la crisis de la década de 1870. Estos hechos pusieron, a la vez, en evidencia la debilidad e incapacidad del gobierno civilista y de los gobiernos anteriores, para cumplir con el ideario de la emancipación, en cuanto a hacer del país una sociedad genuinamente nacional.

¹⁴ BARNECHEA, Alfredo, *Para salir de! laberinto*, Lima, Ediciones Taurus, 2001, pp. 166. ¹⁵ Loe. Cit.

EVOLUCIÓN DE LA DEUDA EXTERNA PERUANA: 1821-1872

ÑO	MONTO	DESCRIPCIÓN
1822 Y 1824	£ 1 310 000	PRÉSTAMO CONCERTADO CON INGLATERRA.
1848	£2 564 532	SE ACUMULARON LOS INTERESES, POR NO PAGAR LA DEUDA DE 1822 Y 1824. AHORA EL TOTAL DE LA DEUDA £ 5 380 530
1849	£ 3 736 000	SE PAGA LA DEUDA E INTERESES CON LA EMISIÓN DE BONOS. GARANTIZADO CON LA VENTA DEL GUANO.
1853	£ 2 600 000	SE OBTIENE EN LONDRES DE LAS CASAS MURRIETA Y HAMBRO, SE EMITIERON BONOS POR ÉL TOTAL DE LA DEUDA. PARA FINANCIAR DEUDA DE 1849 CONTRAÍDA CONJUNTAMENTE CON CHILE Y PARA NECESIDADES INTERNAS,
1862	£ 5 500 000	SE OBTIENE DE LONDRES DE LA CASA HEYWOOD KENNARD SE EMITIERON BONOS PARA CANCELAR LA DEUDA DE 1849 Y CUBRIR EL DÉFICIT PRESUPUESTAL DE 1861-1862
1865	£ 10 000 000	OBTENIDO EN LONDRES DE LA CASA THOMPSON BONAR, PARA LA CÍA. CONSIGNATARIA NACIONAL. PARA CONVERTIR LA DEUDA DE 1862 Y CANCELAR DEUDAS PENDIENTES CON VENEZUELA Y NUEVA GRANADA.
1866	US\$ 10 000 000	OBTENIDO DE ESTADOS UNIDOS. PARA ORGANIZAR LA DEFENSA PERUANA EN LA GUERRA CONTRA ESPAÑA. EMPRÉSTITO CONJUNTO CON CHILE. PARA LA EMPRESA CONSIGNATARIA DEL GUANO PARA EE.UU.
1869	\$ 290 0110	SE OBTIENE DE LONDRES. EN BASE A LA POLÍTICA FERROVIARIA. PARA FINANCIAR LA CONST. DEL FERROCARRIL PISCO-ICA.
1870	£ 11 920 000	SE OBTIENE DE LONDRES. PARA FINANCIAR LA CONSTRUCCIÓN DEL FERROCARRIL AREQUIPA-CUZCO; CHIMBÓTE - HUARAZ; PACASMAYO-CAJAMARCA Y, LIMA-JAUJA. GARANTÍA ES LA HIPOTECA DEL GUANO. SU NICACIÓN SE ENCARGO A A. DREYFUS.
1871	£ 15 000 000	SI. NEGOCIACIÓN NUEVAMENTE SE ENCARGO A ANTONIO DREYFUS. PARA FERROCARRILES E IRRIGACIÓN
1872	£ 36 000 000	PARA CANCELAR LOS EMPRÉSTITOS DE 1865, 1866 Y 1870.

Fuente: AAVV, *Historia del Perú*. T. VI. Edit. J. M. Baca. Lima, 1985 455-460

La guerra terminó con el Tratado de Ancón, suscrito el 20 de octubre de 1883, mediante el cual el Perú cedió a Chile incondicionalmente y a perpetuidad la provincia litoral de Tarapacá, y por el término de 10 años, las provincias de Tacna y Arica pactándose, además, las siguientes condiciones:

a) Aceptar el Decreto de 09 de Febrero de 1882 expedido por el gobierno chileno, por el cual Chile ordenó la extracción y venta de un millón de toneladas de guano en territorio peruano; b) Que el producto líquido de la venta de esta sustancia, deducidos los gastos y demás desembolsos por actos administrativos realizados por Chile durante la ocupación del Perú, se distribuiría por partes iguales entre Chile y los acreedores del Perú cuyos títulos de crédito aparecieren sustentados con la garantía del referido producto, pactándose asimismo que terminada la venta del millón de toneladas, el gobierno de Chile continuaría entregando a los acreedores peruanos el 50% del producto líquido de la venta del guano hasta que se extinguiese la deuda o se agotasen las covaderas en explotación; c) Que las islas peruanas de Lobos continuarían siendo administradas por el gobierno de Chile hasta que se diese término en las covaderas existentes a la explotación de un millón de toneladas de guano, conforme a lo estipulado en los artículos 4to y 7mo del Tratado, y que sólo llegado este caso serían devueltas al Perú; d) Que, si se descubrieran en los demás territorios que quedan de dominio del Perú, covaderas o yacimientos de guano, a fin de evitar la competencia entre los gobiernos de Chile y Perú en la venta de esa sustancia, se determinaría previamente por ambos gobiernos, de común acuerdo, la proporción y condiciones a que cada uno de ellos debería sujetarse en la enajenación de dicho abono; e) Que, lo estipulado en el párrafo precedente regiría asimismo con las existencias de guano ya descubiertas que pudieran quedar en las islas de Lobos, mientras dichas islas estuvieran en posesión de Chile.

De modo que, con este Tratado, no solamente se perdió definitivamente Tarapacá y se cedió por diez años Tacna y Arica, sino que se autorizó a Chile para que en el futuro explotase el guano

""Cír. CAVO, Percy. "La Guerra con Chile", En: AAVV, *Historia del Perú*, T. VII Sexta edición, Editorial Mejía Baca, Lima, 1985, pp.256-259.

de las islas en todo el territorio peruano donde se encontrara dicho abono.

El Tratado de Ancón, sin tugar a dudas, resultó humillante en sumo grado para el Perú. Entre continuar la guerra temeraria de resistencia, arriesgando la vida pero dejando una lección de honor para los peruanos u optar por la paz inmediata sacrificando la integridad territorial, la economía nacional y el honor, se prefirió la segunda opción. El general Andrés Avelino Cáceres y los egregios combatientes de la Breña que le acompañaron, fueron la excepción.

Después de la guerra, el país quedó en la quiebra total y perdió la calidad de sujeto de crédito. Por tal razón, continuaron las penurias fiscales hasta fines del siglo XIX, sin poder hacer uso del crédito interno ni externo.

En 1887, durante el gobierno de Andrés A. Cáceres, los tenedores de bonos peruanos representados por Miguel Grace, propusieron al gobierno continuar con los trabajos de los ferrocarriles y la colonización de territorios para la explotación de los yacimientos mineros de plata y carbón, a cambio de entregar el 50% de los bonos de la deuda externa antigua y la cancelación de toda responsabilidad que el Estado peruano pudiera tener sobre el otro 50%.

Dicho acuerdo, firmado en 1890 entre el poder ejecutivo y un representante del Comité de tenedores de bonos de los empréstitos peruanos, dejó sin efecto las deudas de 1866, 1870 y 1872. A cambio, el Estado peruano acordó: a) Ceder la posesión de los ferrocarriles de la República, por un periodo de 66 años, con toda la infraestructura y terrenos; b) Exonerar de los derechos de aduana a la importación de materiales y activos fijos; c) Ceder la explotación del guano existente en el territorio nacional hasta la cantidad de 3 millones de toneladas; y, d) Pagar 33 anualidades de 80,000 libras esterlinas cada una.

A contrapartida, los tenedores de bonos se comprometieron:

- a) Constituir en Londres una sociedad (la futura Peruvian Corporation), a la cual debían transferirse tanto las concesiones como las propiedades y las obligaciones acordadas.

- b) Construir y terminar las líneas férreas Chicla-La Oroya, Santa Rosa-Maran gañí, Maranganí-Sicuani y 160 kilómetros de ferrocarril; y,
- c) Reparar y poner en buen estado las líneas que recibían.

En 1895, Nicolás de Piérola fue elegido presidente de la República, cargo que ejerció hasta 1900, dedicándose a estabilizar la economía y a proponer medidas tendientes a su crecimiento. Como resultado de dichas reformas los principales sectores económicos: agricultura, industria, minería y comercio iniciaron un fuerte proceso de crecimiento productivo y de exportación de materias primas hacia los centros industriales de los países capitalistas, primero Inglaterra y luego Estados Unidos.

3.2.2.- La deuda externa en el "Oncenio de Leguía".

El "Oncenio de Leguía"¹ no tuvo grandes éxitos en la reorganización presupuestaria de que se jactaba en 1929 porque, para hacer frente a las exigencias financieras de sus planes de desarrollo, basó su política económica en el endeudamiento externo, posibilidad a la que se sentía atraído por la abundancia de capitales que en ese entonces tenían Inglaterra y Estados Unidos, países hegemónicos del mundo capitalista.

La deuda externa contraída por el gobierno de Leguía se evidencia en el cuadro siguiente:

LA DEUDA EXTERNA PERUANA DURANTE EL GOBIERNO DE LEGUÍA 1911-1928

ANO	MONTO	DESCRIPCIÓN
1911	£ 600 001)	CRÉDITO OBTENIDO EN LONDRES POR LA \U NICIPALIDAD DE LIMA
1921	£ 72' 620	CRÉDITO OBTENIDO EN LONDRES GARANTÍA BONOS DE ORO DE LA REPÚBLICA-1020. PARA ATENDER PAGOS PENDIENTES POR LA CONST. DEL FERROCARRIL LIMA-HUACHO
1922	USS 2 500 000	CRÉDITO OBTENIDO EN ESTADOS UNIDOS GARANTÍA RENTAS DEL PKTRÓLEO. PARA LA CANCELACIÓN DEL PRÉSTAMO DE LOBITOS OILFIELDSCO.

1922	£ 1 250 000	OBTENIDO DE LONDRES GARANTÍA EMPRÉSTITO DEL GUANO. PARA CANCELAR EL DÉFICIT PRESUPUESTAL DE 1921, 1922 Y BONOS DE ORO DE 1920
1924	USÍ 7 000 000	OBTENIDO DE ESTADOS UNIDOS GARANTÍA EMPRÉSTITO DE SANEAMIENTO (Ira. PARTE) -RENTAS DE LAS PENSIONES DE AGUA, PARA OBRAS DE SANEAMIENTO DE 32 CIUDADES DEL PAÍS,
1925	USS 7 500 000	OBTENIDO DE ESTADOS UNIDOS GARANTÍA EMPRÉSTITO DEL PETRÓLEO. PARA CUBRIR DÉFICIT FISCALES DE 1922, 1923 Y 1924. OBRAS DE IRRIGACIÓN DE OLMOS. SERVICIOS DE AVIACIÓN E HIDROAVIÓN. PARA LIBERAR RENTAS DEL PETRÓLEO DE 1922.
1926	USÍ 2 000 000	GARANTÍA EMPRÉSTITO DE SANEAMIENTO (2da. SERIE)
1926	USÍ 30 000 000	GARANTÍA EMISIÓN DE BONOS DE ORO DE LA REPÚBLICA-1926. PARA CANCELAR OBLIGACIONES DEL ESTADO, OBRAS PÚBLICAS Y FINANCIAR EL CAPITAL DEL BANCO AGRARIO NACIONAL
1926	USS 460 000 USÍ 3 861 641	COMPRA DE 4 SUBMARINOS AL CONTADO (ELECTRIC BOAT COMPANY). GARANTIZADA POR .154 PAGARES C/U DE USS 10 400,
1927	USS 15 000 000	CRÉDITO DE UN SINDICATO DE BANCOS DE ESTADOS UNIDOS. PARA CANCELAR Lp. 400 000 DE BONOS DEL TABACO. COMPRA DE NUEVA MAQUINARIA PARA ELABORAR CIGARRILLOS, CONCLUSIÓN DE LÍNEAS FÉRREAS Y OBRAS DE IRRIGACIÓN Y SANEAMIENTO. GARANTÍA RENTA DEL ESTANCO DEL TABACO.
1927	USÍ 50 000 000	EMPRÉSTITO NACIONAL PERUANO (Ira. PARTE). PARA LIBERAR LAS EMISIONES ANTERIORES Y LIBERAR LAS RENTAS.
1927	USÍ 2 500 000	EMISIÓN DE LA MUNICIPALIDAD DEL CALLAO
1927	USÍ 3 000 000	EMISIÓN DE LA CIUDAD DE LIMA
1928	USÍ 25 000 000 £ 2 000 000	EMPRÉSTITO NAC. PERUANO (Zda. PARTE). PARA LO CUAL LA CAJA DE DEPÓSITOS Y CONSIGNACIONES DEBÍA REMITIR SEMES-TRALMENTE USS 1 750 000 A LOS BANCOS.

Fuente: BARDELLA, Gianiranco, *Un Siglo de Vida Económica del Perú 1889-1989*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1989, pp. 241-245.

En el siguiente cuadro vemos cómo la política de endeudamiento seguida por el régimen de Leguía, hizo que los saldos de la deuda pública externa evolucionaran astronómicamente.

**EVOLUCIÓN DE LA DEUDA PÚBLICA EXTERNA: 1918-1929
(EN LIBRAS PERUANAS)**

AÑOS	MONTO EN l.p
1918	2 940 000
1919	2 517 000
1920	2 595 000
1921	3 047 000
1922	3 425 000
1923	4 334 000
1924	5 528 000
1925	6 161 000
1926	10 342 000
1927	21 255 000
1928	23 650 000
1929	22 095 000

Fuente: BARDELLA, Gianfranco, Op. Cit., pp. 245

Las cifras reales pueden discrepar ligeramente, pero ello no desvirtúa el hecho de que en el período 1918-1929 el saldo de la deuda externa creció en más del 650%, lo que indica una vez más que el proceso de modernización iniciado en el país por Leguía, fue subvencionado con recursos financieros provenientes del extranjero.

3.2.3.- La deuda externa entre 1931 y 1966.

Desde 1931 los sucesivos gobiernos han buscado las mejores fórmulas para obtener préstamos de los diversos países y organismos internacionales, pero la insolvencia y el no pago de la deuda contraída hasta la década de los 20, les ha creado serios problemas para financiar sus programas.

La primera guerra mundial tuvo ciertos efectos positivos para la economía peruana, que mejoró su posición con la producción de alimentos para la exportación hacia los países beligerantes, y particularmente a los Estados Unidos.

PERÚ: DEUDA PUBLICA EXTERNA: 1931-1966
(MILLONES DE DÓLARES)

AÑOS	SECTOR PUBLICO			
	GOBIERNO CENTRAL	SUBSECT	GOB LOCALES	TOTAL
	TOTAL			
1931	95 409			V5 409
1940	83 299			83 299
1941	83 299			83 299
1942	83 299			83 299
1943	83 299			83 299
1944	86 899			86 899
1945	86 899			86 899
1946	91 936	377		91 313
1947	87 883	4505		92 388
1948	84 783	4218		89 001
1949	81 378	3939		85 317
1950	79 789	3661		83 450
1951	76 902	4225		81 127
1952	75 067	7043		82 110
1953	84 527	11250		95 777
1954	83 528	1198		94 721
1955	127 748	17467		145215
1956	128 534	25262		153 796
1957	128 929	31048		159 977
1958	133 746	29938		163 684
1959	130 398	44019		174417
1960	118 861	27085		145 946
1961	MI 111	29 279		140 390
1962	108 836	49 44K		158 284
1963	107 251	91 626		198 970
1964	117 251	141 568		258 819
1965	135 400	221 552	3000	359 952
1966	235 018	267 789	9700	512 507

Fuente: SUAREZ, G. y TOVAR, M., *Penda Pública Externa 1920-1966*. Lima, BCR, 1967.

La situación en el período 1929-1936, fue crítica por la gran depresión en los Estados Unidos y la crisis del sistema capitalista que repercutió en la economía peruana al cerrarse las fuentes de recursos financieros externos.

A partir de los años 40, nuevamente se reiniciaron las actividades de captación de empréstitos de fuentes financieras internacionales

(BIRF, B1D), las agencias de gobierno (EXIMBANK, AID, Fondo Fiduciario y otros) y el sector privado extranjero (proveedores, instituciones financieras). Los bonos de la deuda externa antigua siguieron vigentes.

En 1942, a inicios de la segunda guerra mundial, Estados Unidos firmó convenios con el Perú para el suministro de materias primas (caucho, lino, algodón y alimentos), que permitieron ampliar las áreas productivas y los ingresos en divisas. Los principales sectores favorecidos por el endeudamiento externo fueron: agricultura, orientado básicamente a financiar a los grandes hacendados), energía y transportes (con la construcción de la red de caminos e irrigaciones); los programas sociales e industria.

El continuo recurso a la ayuda financiera externa, con saldos casi estables entre 1956-62, se acentuó con el aumento sustancial de los préstamos en el período 1963-1966, durante el primer gobierno de Belaúnde.

3.2.4.- La deuda externa de 1967 a 1980.

Analizando el nivel de crecimiento de la deuda externa en el período 1962 y 1967, se observa un crecimiento del 321%; luego de haberse mantenido durante 1965 y 1966 relativamente estable, entra en crisis a partir de 1967, durante el primer gobierno de Belaúnde, por los desequilibrios registrados en la hacienda pública. Estos desequilibrios ocasionaron: una fuerte devaluación de la moneda, aumento de impuestos, reducción de las inversiones públicas, aumento de la inflación y recesión. Pero el mayor detonante fue el problema de la Brea y Pariñas, que fue considerado como un hecho "entreguista" y antinacional.

A continuación, con la finalidad de ofrecer una idea panorámica del proceso de evolución de la deuda externa entre 1967 y 1980, presentamos algunos datos y cifras referidos a dicho período.

EVOLUCIÓN DE LA DEUDA EXTERNA: 1967-1980 (EN MILLONES DE DÓLARES)

ANOS	DESEMBOLSOS	SERVICIO	ADEUDADO
1967	178	9S	623
1968	186	129	737
1969	221	135	875
1970	191	167	945
1971	1S4	213	997
1972	28ñ	219	1 121
197.1	672	433	1 491
19 w	1 035	456	2 182
1975	1 077	474	3Ü66
1976	796	485	3 554
1977	1 067	622	4 311
1978	1 075	929	5 135
1979	1 623	1 364	5 764
198U	1 58(1	1 M^	6 (143

Fuente: Banco Central de Reserva, *Compendio Estadístico del Sector Externo 1970-1992*. 1993, pp. 60 - 90.

Esta crisis económica y gubernamental, generó el auge de las protestas populares obreras y de los movimientos campesinos que demandaban la reforma agraria, a lo que se sumó la insurgencia de las guerrillas del MIR, agudizándose así la situación política y social, que desembocó en el golpe militar de 1968 y la entrada al gobierno del Gral. Juan Velasco Alvarado, periodo en el cual se dieron significativas medidas que cambiaron radicalmente la estructura de la economía con una fuerte intervención del Estado.

La intervención del Estado durante el gobierno velasquista en la economía y la política social demandaron recursos financieros, motivo por el cual el gobierno recurrió a las fuentes externas, para financiar sus reformas, planes, programas y proyectos de inversión, importación de alimentos, petróleo, y la refinanciación de la deuda. En esa perspectiva reformista, respaldado por el FMI, en el período 1970-1975 el gobierno contrae una deuda para financiar 88 proyectos. Estos fueron la organización, reestructuración y generación de las empresas públicas (ENTELPBRÚ, SIDERPERÚ, ELECTROPERÚ, MINEROPERÚ, CENTROMIN-PERÚ, PESCAPERÚ, BANCA ASOCIADA, BANCA DE FOMENTO, HIERROPERÚ, etc.), la

reforma agraria (organización de las CAP Y SAIS) y los grandes proyectos de irrigación (Majes, La Joya, Chira -Piura, Olmos).

A partir de 1975, con el agotamiento de la política reformista del eobierno militar, se inicia una crisis económica de larga duración, más profunda que todas las anteriores y con graves repercusiones sociales razón por la cual, al no cubrir los recursos internos los egresos del presupuesto, el gobierno recurre con mayor insistencia a la ayuda financiera internacional.

Esta crisis dio inicio a un espiral inflacionario y de devaluación con la consecuente depresión de las actividades agrícolas, mineras, industriales, comerciales y de servicios. Estos sectores experimentaron un significativo decrecimiento por la paralización y quiebra de muchas empresas. Los momentos más críticos ocurrieron en los años 1977 y 1978 con la caída consecutiva del Producto Bruto Interno La inflación y la recesión ocasionaron efectos considerables en el alza del costo de vida, el incremento del subempleo, el desempleo, la desigualdad social y la pobreza.

3.2.5.-La deuda durante el segundo belaudismo y el gobierno aprista 1981 - 1990.

La crisis energética de 1979, que se profundizó en 1980, agudizó la crisis económica del país durante el segundo gobierno constitucional de Belaúnde; quien, a fin de refinanciar la deuda y obtener recursos frescos, continuó con la política de endeudamiento externo, incrementándose cada vez más los montos de la deuda ante los acreedores internacionales. Las fuentes financieras fueron el Fondo Monetario Internacional, el Club de París, la Banca Internacional, diversos organismos extranjeros, y países de Europa del Este.

El fácil recurso a los préstamos financieros hicieron que la deuda externa siguiera aumentando, de tal forma que en una década se llegó a triplicar de 6, 825,000 millones de dólares en 1981 a 17, 272,000 en 1990 A pesar de los esfuerzos del Estado por pagarla, por los sucesivos préstamos e intereses acumulados, ésta siguió creciendo cada vez más. La política fue dejar que los gobiernos siguientes

continúen endeudándose. La inflación entre 1981 y 1985 se elevó del 70% al 160% anual.¹⁷

En estas condiciones asumió el gobierno en 1985 Alan García Pérez, y aplicó una política de estabilización heterodoxa en los dos primeros años, congelando el tipo de cambio, reduciendo la tasa de incremento de los precios públicos, e instaurando un limitado control de precios, con lo cual la inflación cayó de un 10% mensual promedio en 1985 hasta aproximadamente al 4% en 1986.¹⁸ Durante los mencionados dos años, estas medidas lograron reactivar relativamente la economía nacional incrementándose la producción, los salarios reales del sector moderno y el consumo.

Esta primavera económica culminó a inicios de 1987 con el rebrote inflacionario que condujo a la hiperinflación, con los consiguientes shocks inflacionarios o "paquetazos", que ocasionaron la acelerada reducción de los salarios reales y el incremento desmedido de los precios de los productos de primera necesidad, la recesión, y la brutal aceleración del espiral inflacionario, al extremo que la población tenía que hacer inmensas colas para obtener con muchas dificultades un producto para su consumo.

Frente a la deuda externa, Alan García con el fin de contar con recursos financieros para implementar su inicial exitosa política económica, que luego fracasó con la hiperinflación que llegó a fines de su gobierno a cerca del 10,000%, decidió pagar sólo el 10% del total de las exportaciones, lo que condujo al Perú a ser declarado por el Fondo Monetario Internacional y otros acreedores externos, país insolvente e inlegible para acceder a nuevos préstamos externos.

DANCOURT, Osear, "Estabilización y deuda externa, experiencia y perspectivas". En: PORTOCARRERO, Gonzalo y VALCÁRCEL, Maree! (Editores), *El Perú frente al siglo XXI*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú 1995, pp. 80.

¹⁸ *Ibídcm*, pp. Si.

LA DEUDA EXTERNA PERUANA: 1981 - 1990 (EN MILLONES DE DOLARES)

AÑOS	DESEMBOLSOS	SLR VICIO	ADEUDADO
1981	1 711	1 919	6 127
1982	2 043	1 605	6 825
1983	2 554	1 791	7 800
1984	1 525	2 287	9 079
1985	8 314	2 112	10 552
1986	495	2 154	12 457
1987	585	2 266	14 999
1988	350	2 234	14 457
1989	400	1 978	13 515
1990	3 311	2 769	17 272

Fuente: Banco Central de Reserva, *Compendio Estadístico del Sector Externo 1970-1992*, Lima, 1993, pp. 60 - 90.

3.2.6.-La deuda externa durante el gobierno fujimorista 1990-1999, y toledista hasta el 2003.

El programa económico del nuevo gobierno de Alberto Fujimori tuvo dos objetivos principales inmediatos: liquidar la hiperinflación y reanudar los servicios de la deuda pública externa con los organismos internacionales y los gobiernos acreedores.

El programa antiinflacionario de estabilización económica se inició en agosto de 1990 con un "paquetazo" o *shock* sin precedentes en la historia nacional. Fujimori no sólo incumplió sus promesas electorales, sino que quintuplicó en un solo mes a un nivel general los precios de todos los productos del mercado. Con el *shock* se logró bajar la inflación al 6% mensual en noviembre del mismo año y al 20% en todo 1990, hasta ir posteriormente descendiendo a tasas mínimas; sin embargo, los costos sociales fueron muy altos. El recorte de los salarios reales incrementó vertiginosamente el costo de vida con el consecuente crecimiento de la pobreza que afectó al 54% de la población, del subempleo y del desempleo. Asimismo, se redujeron los gastos sociales y la empleocracia estatal; se dio inicio a la privatización de las empresas públicas; se abrió el mercado nacional a capitales golondrinos y a las masivas importaciones extranjeras en perjuicio de la producción e industria nacional. Es decir, se impuso una política económica neoliberal a ultranza cuya finalidad fue estabilizar la economía y hacer caja fiscal para reanudar el pago de la deuda externa y lograr su renegociación con los

acreedores internacionales (FMI, Banco Mundial, BID, El Club de París, entre otros.). De esta manera, los servicios de pago de la deuda pública externa, se incrementaron del 6% de las exportaciones en 1990 al 21,6% en 1991, que representó una tercera parte de los ingresos tributarios obtenidos en el mismo año.^{1<}

A partir de 1991 el Estado peruano restablece la política del buen pagador ante el sistema financiero internacional, cumpliendo puntualmente con sus compromisos y negociando nuevos préstamos que siguieron incrementando la deuda pública externa. En el siguiente cuadro se observa la evolución de la deuda externa durante la década del 90.

DEUDA PÚBLICA EXTERNA 1990-1999 (EN MILLONES DE DÓLARES)

ANOS	DESEMBOLSOS	SERVICIO	ADEUDADO
1991	909	2 247	19 378
1992	396	2 155	19 850
1993	1 454	2 337	20 508
1994	625	2 515	22 318
1995	718	2 517	23 990
1990	464	2 203	23 534
1997	1 774	1 874	17 125
19*8	790	1 891	17 900
1999	1 237	2 015	17,838

fuentes: Banco Central de Reserva, *Compendio Estadístico del Sector Externo 1970-1992*, Lima. 1993, pp. 60 - 90; *Memorias de! BCR 1999*, Lima, pp. 91-99; *Compendio Estadístico del Sector 1999*.

Como se podrá notar, a pesar del pago puntual y oneroso que efectuó el gobierno de Fujimori durante todo ese período, la deuda externa pública no se redujo, muy por el contrario creció de 17,272 millones de dólares que encontró al asumir el gobierno en 1990 a 17,838 millones en 1999 (pasando por un pico de 23.990 en 1995); en el mes de diciembre del 2001 se incrementó a 18,967 millones, en diciembre del 2002 ascendió a 20,715 millones; y, en el mes de marzo del 2003 asciende a 21,426 millones de dólares (BCR - Nota Semanal. Agosto 2003), que dividiéndola entre la población nacional

¹Ibidem, pp.93.

constituida por 27 millones de peruanos en este año, significa que cada peruano, desde que nace, tiene una deuda de 794 dólares, equivalente a S/. 2,779 en moneda nacional, que seguirá creciendo indeteniblemente y nos va convirtiendo en un país ergástula,

Pero algo más grave todavía ocurrió entre 1991 y 1999, pues, en este período el Estado recibió más de 9,000,000 millones de dólares americanos por la venta de las empresas públicas privatizadas, pero se ignora en que fue gastado tanto dinero, existiendo evidencias de haber sido malversado y robado por políticos corruptos. ¿Quiénes se beneficiaron de él? Sea como fuere lo cierto es que en este periodo el Perú perdió casi todo el patrimonio que tenía en las empresas públicas.

En el siguiente cuadro se aprecia la relación de las empresas públicas vendidas y el monto que recibió el Estado por cada una.

PRINCIPALES PRIVATIZACIONES SEGÚN MONTO DE VENTA (Millones de US\$)

FECHA	EMPRESA	SECTOR	ROMISO	
			DE VENTA	DE INVERSIÓN
28-02-94	ENTELPERU	Telecomunicaciones	1,391	1200
17-10-95	EDEGEL	Electricidad	524	■"
06-10-94	Ti otaya	Minería	277	SÍ
18-04-94	Bco. Continental	Finanzas	255	
25-06-96	EGENOR	Electricidad	228	42
12-07-94	EDELSUR	Electricidad	212	120
24-02-93	PETROMAR	Hidrocarburos	200	65 50
04-11-94	Ref. de CajamaKjuilla	Minería	193	30 50
14-02-96	SIDER PERÚ	Industria	186	2500
11-06-96	Rcf. La Pampilla	Petróleo crudo	181	127
07-12-96	ANTAMINA	Minería	20	8 70
07-10-97	Metalo roya (Centromiri)	Minería	122	
28-05-99	Emp. Minera Pargaslta	Minería	62	
Total 1991-99			9.000	

Fuente: COPRI (1998)

En conclusión, los diferentes gobiernos a lo largo de la historia, basaron su política económica principalmente en los empréstitos internacionales, que actualmente han llegado a montos inmanejables. Como dijera Jorge Basadre: *"El Perú es el país de oportunidades perdidas"*; donde, las élites y clases políticas que se sucedieron en el gobierno nunca tuvieron al Perú como proyecto; se adoleció y aun se

sigue adoleciendo de un plan estratégico de desarrollo nacional. Efectivamente, en reiterados momentos de nuestra historia se dejó pasar oportunidades en las que se contó con los recursos financieros suficientes para sentar las bases económicas y sociales del desarrollo nacional; la primera fue la época del guano y el salitre, la segunda el Oncenio de Leguía, y la tercera, la década del fujimonsmo período en que el Estado recibió más de 9,000 millones de dólares americanos por la venta de las empresas públicas, que fueron dilapidados.

Como señala Dietenich, es necesario complementar el estudio de la democracia criolla:

(...) con un análisis sobre la corrupción endémica, la impunidad con que actúan los sectores represivos del Estado la concentración oligopólica del poder de la comunicación en unas cuantas empresas transnacionales, la destrucción ecológica (...) etcétera- es el resultado de 170 años de integración dependiente de las élites criollas (...) a un sistema mundial, cuyos mecanismos de expropiación y transferencia de la riqueza global hacia el primer mundo siguen operando desde el siglo XVI, abriendo la brecha entre los ricos y pobres cada vez más. Una estimación sobre el problema, citada por el Banco Mundial, llega a la conclusión, que en 1870 el ingreso medio per cápita en los países más ricos era 11 veces superior al de los más pobres; esa relación aumentó a 38 en 1960 y a 52 en 1985.

Asimismo, Dieterich apunta que:

Nada en este sistema -capitalista- que tolera cada año la muerte de trece millones de niños por enfermedades sociales fácilmente controlables con los escasos recursos económicos' indica que sus tendencias económicas inherentes a los intereses políticos que lo dominan, cambiaran el rumbo que ha mostrado desde 1492. Para lograr su transformación es necesario un proceso de democratización profunda que ponga las estructuras de poder antidemocráticas y oligárquicas del sistema mundial bajo el control efectivo de las mayorías

porque en cualquier sistema democrático son éstas las únicas fuentes posibles de legitimación del poder político (...)

A la globalización del capital y la universalización del *homo oeconomicus*, hay que contraponerle el proyecto histórico de la democracia universal y la sociedad hermanada. Porque sería ignominioso que al atardecer de la evolución humana, las fuerzas oscurantistas lograran su triunfo definitivo sobre el *homo sapiens*?

El análisis realizado explica que la economía del Perú republicano es una economía de dependencia neocolonial, en la cual, por la insuficiencia de la recaudación fiscal debido a la pequeñez de la base tributaria y a la no promoción estatal masiva de las actividades privadas generadoras de tributos, el Estado se ve obligado a depender permanentemente del endeudamiento externo. Por ello, jamás logrará una auténtica independencia en tanto sea un país deudor donde los gobernantes, por carecer de un proyecto nacional de desarrollo, tienen como única alternativa endeudarse cada vez más para tapar forados presupuestales. En tanto que el Estado se dedique más a cubrir necesidades coyunturales y gastar en políticas paternalistas sin promover masivamente en la población civil la actividad industrial y comercial, tampoco saldrá de tal situación.

Mientras la burguesía nacional se limite a explotar los recursos naturales y exportarlos como materia prima barata para la industria extranjera por carecer de capacidad para industrializarlos en el mismo país; mientras no se active el mercado nacional interno y las mayorías nacionales no logren tener capacidad adquisitiva para consumir lo que el país produce; y, mientras la población económicamente activa y las comunidades indígenas excluidas no adopten la decisión política de romper ese estado de dependencia, no será posible liberarse de tal neocolonialidad económica, ni interrelacionarse con el mundo globalizado en condiciones dignas, ni participar en tratados de libre comercio en condiciones equitativas.

La situación de dependencia neocolonial también se presenta en otro nivel: el de la sociedad civil ante el Estado, pues como se explicó

²¹ Ibidem, pp. 153-157.

en el Prolegómeno del Título I (páginas 74 y 75), del 100% de lo que recauda el Estado en tributos, redistribuye en la población solamente el 12% en obras de desarrollo productivo, quedando el 88% para atender los gastos corrientes y sostenimiento de la burocracia poco productiva.

CONCLUSIONES

- 1) Diversos factores tributarios, laborales, de afectación de propiedades indígenas y de articulación desventajosa con el mercado han mantenido en situación de neocolonialismo a las poblaciones oriundas durante la república.
- 2) La economía del Perú republicano es una economía de dependencia. Los diferentes gobiernos a lo largo de la historia republicana han dependido de fuentes monetarias extranjeras, sin poder aprovechar óptimamente las riquezas naturales del país, ni industrializarlas.
- 3) Las élites y clases políticas que se sucedieron en el gobierno nunca tuvieron al Perú como proyecto. Nunca hubo, como tampoco hay ahora, un plan estratégico de desarrollo nacional.
- 4) Mientras se dé prioridad al uso de capitales extranjeros en las inversiones productivas nacionales, el país no será plenamente soberano; porque la política de gobierno siempre estará condicionada a los intereses de los acreedores internacionales y se seguirá inevitablemente el camino hacia la quiebra total y al colapso.

4.-NEOCOLONIALISMO SOCIAL.

4.1.- Exclusión social colonial y republicana de las poblaciones oriundas.

Los ayllus de la sierra, durante el coloniaje, mantuvieron relativa independencia debido a que el Estado colonial se estableció plenamente sólo en la costa y algunos valles interandinos, más aún, si por decisión de la propia corona española, se permitió la vigencia de las comunidades oriundas para servirse de ellas.

El Estado colonial, fue excluyente, minoritario y no representativo de las mayorías nacionales; pero los ayllus de la sierra, por su capacidad de autosostenimiento, necesitaron poco o nada de él y, por el contrario, lo sostuvieron con el pago del tributo indígena impuesto por la colonia.

La República, construida con la misma matriz colonial, no se preocupó por integrar los grupos étnicos pese a que constituían la mayoría de la población al punto que éstos continuaron, como en la colonia, en la situación de excluidos por el Estado.

Como señala Montoya:

Desde 1821 hasta 1920, el Estado peruano ignoró al pueblo quechua (...) A la (...) formación del nuevo país, de nombre

Perú, no fueron invitados los llamados indios. Tampoco ellos exigieron su derecho de estar presentes porque toda la dirección de la rebelión de Túpac Amara fue liquidada en 1781. La República fue construida sólo para descendientes de españoles. El gobierno de Leguía reconoció las Comunidades de Indígenas en 1920, y en 1974 los pueblos amazónicos fueron tomados en cuenta por una Ley de Comunidades Nativas, dada por el gobierno del general Velasco Alvarado. En consecuencia, el capítulo de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas como conjuntos de seres humanos con derechos es brevísimo e incipiente.

Durante las primeras décadas de la República, debido al auge del guano del litoral, la nobleza colonial que asumió la conducción del nuevo Estado, se dedicó a la fácil explotación de este recurso y no se preocupó por los territorios del interior del país. Paradójicamente en este período, la sierra estuvo más aislada de la costa que en la colonia. Cuestionando tal estado de marginación, González Prada en 1888 ya denunciaba que *"no forman el verdadero Perú solamente las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan ja franja de tierra entre el Pacífico y los andes; ja nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera"*,² Cuando se agotaron los recursos del litoral después de la guerra con Chile, la aristocracia recién volvió los ojos hacía la sierra y se incrementó el despojo de tierras comunales para integrarlas a las haciendas o formar nuevos latifundios.

Si bien los pobladores de las comunidades resistieron la arremetida de los gamonales y de las empresas mineras, muchos de ellos perdieron sus tierras y se vieron forzados a migrar a las ciudades, especialmente a Lima, pero la migración no solucionó el problema. El andino, en la ciudad, sigue siendo un marginado, un excluido social. En Lima la incapacidad de la clase gobernante dio lugar a que grandes sectores de la población migrante se convirtiese en desempleada y que, en su lucha por la supervivencia, invada

MONTO Y A, Rodrigo, "Pueblos indígenas y Estado: exclusión y novedades". En: *Diario La República*, Lima, 03/02/02, pp. 26.¹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Páginas Libres*. Lima, Editorial Mercurio, 1992, pp.112

terrenos en las zonas marginales donde construyó inicialmente viviendas precarias con esteras, sin servicios básicos de agua, desagüe ni alumbrado eléctrico, pero gracias a su creatividad innata superó las más graves situaciones y creó su propia fuente de trabajo, alimentó y educó a sus hijos, construyendo simultáneamente, ladrillo por ladrillo, su vivienda de material noble.

La ilusión de tener una vivienda en la ciudad es difícil de ser realizada. El migrante puede ocupar un lote de terreno mediante la invasión, pero construir una casa, con las comodidades anheladas, y disfrutarla resulta imposible por los altos costos de edificación. Los invasores mueren antes de concluir la construcción, y es por eso que hoy en el año 2005, en los asentamientos y distritos marginales, pese a haberse iniciado hace más de 30 años, la mayoría de casas están construidas sólo hasta el primer piso, carecen de acabados, y constituyen la triste herencia que reciben los hijos como testimonio del sufrimiento y frustración que vivieron sus padres. Las barriadas, hoy asentamientos humanos, expresan la forma cómo la colonia y la República, su heredera, construyeron el Estado, marginando y excluyendo a las mayorías nacionales.

Como señala Meneses:

La pobreza en el Perú es un fenómeno que afecta a más de la mitad de la población nacional, y aproximadamente una cuarta parte de ésta se encuentra en situación de pobreza extrema. El censo nacional de 1993 registró a nivel de Lima Metropolitana un total de 1,147 Asentamientos Humanos o Pueblos Jóvenes que, debido a la magnitud de la pobreza existente en la Capital del Perú se había incrementado en forma alarmante en los primeros años del gobierno de Fujimori, llegando a concentrar al 34% (2M88.442) del total de la población de Lima metropolitana <6'434,323) y casi al 50% de la población de los Pueblos Jóvenes del Perú.' La República no ha logrado solucionar las necesidades básicas de alimentación, vivienda y trabajo y. tratando de justificar tal incapacidad, los gobernantes se respaldaban en la Teoría de la

⁻¹ MENESES RIVAS, Max, *La utopía urbana*. Lima, Brandon Enterprise Editores, 1998, pp. 182.

Marginalidad que considera marginales a los pobladores de los "cordones de miseria" constituidos por los asentamientos humanos, sosteniendo que éstos son marginales porque no participan en el proceso de desarrollo. Los teóricos del Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), desconocen la estructura de clases de Latinoamérica, y la reemplazan por los integrados y marginales. En esta perspectiva, los marginales *"serán aquellos pobladores suburbanos recientemente llegados del campo que no participan de los valores de la sociedad urbana y que no están integrados a la vida urbana. Es un segmento separado de la sociedad (...) las tesis de DESAL definen la marginalidad como una falta de participación pasiva y activa y una falta de integración interna que se refleja en la falta de solidaridades organizadas"*. Por su lado, la concepción marxista sostiene que una parte de los sectores populares urbanos constituye un "Ejército Industrial de Reserva" que en algún momento será incorporado al proceso productivo, lo que refutamos por cuanto tal incorporación no ocurrirá nunca porque no somos un país industrializado ni en proceso de industrialización. La población de estas zonas periféricas, denominada "masa marginal", seguirá excluida indefinidamente, mientras no se ponga en práctica una política de integración nacional basada en una ideología que emane de las propias experiencias y necesidades de las poblaciones indígenas y mestizas.

Ambas teorías confirman la tesis de que el actual Estado es excluyente y se encuentra al servicio de las minorías; confirman también que el desorden del Mundo Andino comienza con la quiebra de las armonías locales y regionales, originada por la conquista española y la superposición de una sociedad extraña sobre la oriunda, sin haberla integrado ni destruido.⁵

⁴ (ídem, pp. 9.

⁵ El tema referente a las armonías locales y regionales es analizado en el título III. sobre la inconveniencia de la descentralización burocrática y la necesidad de restablecer dichas armonías, así como en el título IV, al tratar las razones por las cuales las etnias andinas se federaban no obstante tener capacidad de auto sostenimiento

Por otro lado, los estudios realizados por encargo de la Oficina Internacional de Trabajo (OIT) para la cumbre social de 1995 en Copenhague, han establecido nuevos marcos teóricos para definir la nobleza y la desigualdad social en relación con otros fenómenos sociales desde una perspectiva económica, antropológica y sociológica. Según estos estudios, el concepto de pobreza tiende a ser aplazado por el de "exclusión social". Así, Figueroa, Altamirano y Sulmont explican que *"un grupo social es excluido cuando no se le permite participar en algunas relaciones sociales del proceso social que son valiosas para el grupo"*.⁶

Lo paradójico es que la magnitud de los movimientos migratorios hacia la capital, hoy excede los cálculos que en la década del 60 hicieron los autores de la teoría de la marginalidad, cuando los pobladores de las barriadas eran una pequeña minoría de gente pobre que circundaba la ciudad. Irónicamente, si tenemos en cuenta la teoría de la marginalidad, llegaremos a la conclusión de que hoy es marginal más del 60% de habitantes de la capital de la República, por cuanto la población de los asentamientos humanos supera ese porcentaje; y, de acuerdo al marco teórico establecido por la Cumbre Social de Copenhague 1995, llegaremos también a la paradójica conclusión de que más del 54% de la población nacional está en esa condición de excluida de la sociedad y del Estado.

4.2.- Racismo, discriminación y complejo de inferioridad.

El racismo, según explica el doctor Alberto Flores Galindo, no es solamente la actitud de desprecio y marginación contra quien es distinto racialmente, sino también el discurso ideológico estructurado para justificar la supuesta jerarquizaron de razas y la dominación social de unas sobre otras:

El discurso racista en el Perú se estructuró alrededor de la relación blanco-indio y después se propaló a otros grupos sociales. La fuente de este paradigma debemos buscarla en el establecimiento de la dominación colonial. Antes, en el territorio andino existían runas (hombres), que pertenecían a diversos grupos étnicos como los quechuas, aymaras.

⁶ Citado por MENESFIS, Max, Op. Cit., pp. 1

ehocorvos, chachapoyas, chancas. Recién con la conquista surge la categoría de indio, con el propósito de homogenizar forzosamente a la población vencida y reducir sus diversas expresiones culturales a lo que Henry Favre llamaría "una subcultura de la dependencia".⁷

La ideología española fundada en la tradición católica y medieval, planteó que la forma saludable de organizar la sociedad era constituir claras jerarquías étnico-sociales; esta jerarquización, en el caso americano, se justificaba por el origen de los distintos estratos sociales. Mientras los conquistadores eran "cristianos viejos" o se destacaban por su "limpieza de sangre", la población sojuzgada tenía un origen gentil; por lo tanto, los primeros debían encargarse de cristianizarla a cambio del cumplimiento de tareas de servicio. Ello acarrió la constitución de diferentes "Repúblicas estamentarias" con particulares deberes y derechos, que suponía una delimitación definida e inamovible de los roles y funciones de dominantes y subordinados a cumplir en cada República. En este esquema funcional de estratificación social, los individuos se ubicaron en razón de nacimiento y pertenencia étnica, que a su vez determinaba su ocupación y posición social.

En la "República de españoles" se agruparon los peninsulares y sus descendientes en América entre los que, a su vez, se estableció distinciones en razón de nacimiento, grado de nobleza y riqueza. En la "República de indios" los indígenas también tenían su propia jerarquización interna.

Cada uno de estos estamentos sociales se encontraba asociado a fueros privativos especiales y a obligaciones que delimitaban con estricta precisión los lugares donde podían residir, las ocupaciones que podían desempeñar, las imposiciones que debían pagar, los tribunales a los que podían recurrir y el peso legal que debía tener el testimonio de españoles e indios, el tipo de vestimenta y accesorios que podían llevar, las festividades a celebrar y los medios de transporte que podían utilizar.

⁷ FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca*, Lima, Editorial Horizonte, 1994, pp. 216.

Entonces en la época colonial y aún después se podía hablar de una sociedad estamentaria o de cuasicastas, en las que las distintas categorías étnico-sociales correspondían a distintos modos de inserción en la sociedad. Conjuntamente con esta forma de organización social se fue desarrollando un mundo de ideas e ideologías racistas y de discriminación, que funcionaba como soporte y justificación sociocultural. Durante los siglos XIX y XX, pese a la desaparición gradual de la rígida estructura social, el fenómeno étnico o de raza siguió siendo importante en la organización productiva.

A partir de la revolución de Túpac Amaru, el temor a que se vuelva a desencadenar una "guerra de castas" como la de 1780 generó una verdadera tensión étnica:

Pero en la sociedad colonial las fronteras étnicas (...) también funcionan en el interior mismo de las 'clases bajas', enfrentando, por ejemplo, a indios y negros. Al margen de si esas rivalidades fueron espontáneas o fomentadas por la administración colonial, constituyen una de las bases del equilibrio social. El Virrey O'Higgins desecha cualquier temor de una posible rebelión general, argumentando que negros e indios eran irreconciliables (...) En la ciudad de Lima esta rivalidad llegaba hasta la distribución del espacio urbano: los indios en el barrio del cercado, en las afueras, mientras los negros en el centro o en San Lázaro. En las castas de la ciudad predominan las que son resultado del mestizaje blanco-negro, mientras los 'chinos', resultado de la alianza negro-india son una minoría. Terrala y Landa observó ese 'total aborrecimiento' que se profesan entre indios y negros. De esta manera (...) los distinguos étnicos fueron interiorizados por los propios sectores populares (...) el racismo fue un componente de la vida cotidiana colonial.⁸

A partir del gobierno de Piérola en 1895, y durante las dos primeras décadas del siglo XX, ya no sólo se afectó las tierras de las comunidades indígenas y se aplastó cruelmente todo acto de protesta y sublevación, sino que se fue desarrollando actitudes para justificar ía inferioridad del componente indígena de la población y buscar su desaparición a través del mestizaje. La oligarquía, emplazada por la catastrófica derrota sufrida en la guerra con Chile que le obligaba a

⁸ *Ibíd.*, pp. 220.

reflexionar sobre la fragilidad de la unidad nacional y por tanto la precariedad de su dominio, así como por la necesidad de responder a las acusaciones que procedían de otros sectores sociales que cuestionaban su dominación, se vio obligada a replantearse el problema nacional y a encarar seriamente el problema indígena.⁹

Para el bloque oligárquico, la idea de nación se reducía al elemento criollo y aristocrático, al Perú español y cristiano no conquistado sino creado por la conquista. Su concepción ideológica por tanto era aristocrática, hispanista, racista y católica feudal. Su actitud frente a los indígenas continuó siendo una actitud colonial que la independencia no logró modificar."

Durante el siglo XX, estas mismas consideraciones continuaron entre los intelectuales de la oligarquía, incluso entre los más ilustrados, como los de "la Generación del 900", conformada por un conjunto de brillantes intelectuales para quienes la población indígena constituía un serio obstáculo en la marcha hacia el progreso, proponiendo como solución para superar el atraso y primitivismo de esta gran masa la migración de población blanca, étnicamente superior, que elevase las cualidades morales y espirituales de la población indígena." José de la Riva Agüero asumió una ideología aristocratizante y se convirtió en el más ardiente defensor del hispanismo; en sus estudios justificó sistemáticamente la conquista y ensalzó el aporte hispánico a la cultura peruana, despreciando la realidad indígena y justificando la explotación y el exterminio del indio. Riva Agüero consideraba "al indio, un ser degenerado, dotado de una psicología de ser inferior, acostumbrado al yugo" de la dominación y planteaba como una posible solución futura la migración blanca y el mestizaje. "Compartió con García Calderón, la

LORD, Luis Enrique, *F.1 Indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, Lima, Editorial Unidas S.A., 1978, pp. 45-62.

DEGREGORL Carlos Iván, "Indigenismo, clases sociales y problema nacional"¹¹, En: DEGREGORL, Carlos Iván y Otros, *indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS, s/f, pp. 21.

" AL FÁJEME, Augusta y VALDERRAMA. Mariano. "Viejas y nuevas fracciones dominantes frente al problema indígena: 1900-1930", En: DEGREGORL Carlos Iván y Otros. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS, s/f, pp. 82-89.

búsqueda de una clase dirigente que civilizase el país y solucionase sus problemas. En ambos se encuentra un planteamiento aristocrático que justifica el régimen de explotación servil sobre la base de la inferioridad racial y el carácter primitivo de las masas indígenas")

Aún entre aquéllos que llegan a reconocer la grandeza de la civilización prehispanica, los intelectuales de la oligarquía no salen de sus marcos hispanistas y racistas. Así, Víctor Andrés Belaúnde, al referirse al encuentro inicial entre indios y españoles, afirmaba que "La raza indígena acababa de ser sometida y necesita ser instruida y defendida: dejada a si misma, derribado el imperio, habría tornado al salvajismo más completo".

Para Belaúnde el problema indígena apareció como un problema moral y pedagógico, cuya solución estribaba en la limitación de la producción de alcohol, la creación de un cuerpo legislativo tutelar indígena, y de un nuevo orden católico para la regeneración de la raza indígena; y, finalmente, en el mestizaje bajo el nexo espiritual de la religión; coincidía con Riva Agüero en asignarle una función positiva a la acción tutelar y educativa del catolicismo que durante la colonia había desempeñado una eficaz misión "civilizadora".¹²

Sin embargo, los más feroces propagandistas de la tesis de la inferioridad racial del indígena y de sus supuestos vicios: el alcoholismo, el cocaísmo y la ignorancia, fueron los representantes de los gamonales serranos. Ellos planteaban que "el malestar que afecta al aborigen se debe principalmente a la estagnación que ha padecido en su proceso y no a los atropellos esporádicos de los gamonales".¹⁵

Los gamonales de la sierra, por la ambición de tener autonomía en su región y hegemonizar el control de las tierras y la mano de obra de los indígenas, sostenían que el centralismo es la causa principal de la estagnación del aborigen. Sin embargo, ante la imposibilidad de que

¹²Ibidem, pp. 84.

¹¹BELAÜNDE, Víctor Andrés. *La Realidad Nacional*, Cuarta Edición. Lima, Banco Internacional del Perú - INTERBANC, 1980, pp. 94.

¹⁴ALFAJEME, Augusta y VALDERRAMA. Mariano, Op. Cit., pp. 86-89.

REATEGUI, Wtson, *Producción agropecuaria y movilizaciones campesinas en Lawamarca*, Tomo El, Lima, Ediciones UNMSM-SHRA, 1977. pp. 166.

sus aspiraciones autonomistas prosperaran y cuando ya no les era posible eludir el problema del indio, su propuesta de solución varió del genocidio puro y simple propuesto por los terratenientes más tradicionales y recalitrantes como José María Lizares Quiñónez, diputado por Puno que presentó un proyecto de Ley para "el exterminio de la población aborigen",¹⁶ hasta lo que se puede denominar el "etnocidio blanco", es decir la eliminación pacífica de las características indígenas bajo el manto ideológico del mestizaje entendido como occidentalización, educación, "superación" o civilización del indio, pasando por la importación de migrantes europeos para "mejorar la raza".

Las opciones genocidas más duras permanecieron indistintamente entre oligarcas, gamonales, políticos y altas autoridades, más a nivel de actitudes que a nivel de discurso ideológico, a manera de un fondo de temor y desprecio que afloraba bajo diversas formas soterradas de racismo, discriminación, etnocidio, marginación y exclusión de los indígenas. Tales opciones no fueron, ni son en la actualidad, pregonadas públicamente por los políticos ni se expresaron en ninguna ley, pero fueron practicadas y hasta hoy son puestas en práctica de vez en cuando y de manera sutil en diversas circunstancias.¹⁷

Una de las mayores injusticias que sufrió la población indígena en la República fue el hecho de que se le siguiera asignando características negativas. La palabra *indio* tenía y aún tiene una connotación peyorativa, porque evoca un pasado de servidumbre, de discriminación racial y cultural; la exigencia oficial exclusiva del castellano en la *sociedad* seguía y también sigue reflejando el desprecio hacia el hombre andino. La población indígena llegó así hasta la actualidad con una pesada herencia de racismo y discriminación social,

De esto se comprende que, en la medida en que se daba una valoración positiva a las razas más claras y una negativa a las más

¹⁶ RHNGIFO. Antonio, "Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivero", En: *Revista Campesino*, N° 1, Lima, 1969, pp. 16-36. ¹⁷ DEGREGORI, Garios Iván, Op. Cit., pp. 27.

oscuras, para protegerse de la agresión y discriminación, muchas personas se autoidentificaron como blancos, aunque según su procedencia, sus rasgos físicos y culturales, la sociedad en general los denominara indios o mestizos. Según los autores del censo de 1908, *"casi la mitad de la población - el 42% había declarado ser blanca (...) Muchos indios sobre todo los que gozaban de alguna holgura pecuniaria y alguna elevación social se habían inscrito como blancos () así como los indios muchos mestizos en iguales circunstancias se filiaron como blancos en el empadronamiento* .

A pesar de que Lima de fines del Siglo XX es un mosaico étnico, de por lo menos cuatro colores: blancos, indígenas, negros y amarillos y gran número de mestizos producto del cruce de los distintos grupos raciales, en el Perú contemporáneo la discriminación racial es uno de los rasgos que le sigue caracterizando, poniendo en el tapete la existencia en nuestro medio de múltiples grupos y evaluaciones valorativas entre sí. *"El peruano se piensa a sí mismo y piensa sus relaciones con el prójimo en términos de proposiciones bi y tripolares, tales como 'gente decente/gente de medio pelo/indios' o provincianos/limeños, o serranos/costeños, o militar/civil, etc. Todas estas oposiciones se articulan a partir de un eje central fijado por la autopercepción del sujeto como integrante de un grupo humano reducido, que puede ser el grupo de amigos-compadres o el grupo familiar"*.

Así, la cuestión racial en el Perú cubre un conglomerado de variables en función de las cuales las personas se discriminan entre sí.

La discriminación se expresa en el tratamiento desigual de individuos o grupos basados en características como sexo, raza, etnia, antecedentes culturales y condiciones socioeconómicas. Actualmente hay diversos tipos de discriminación:

¹⁸ LAZO GARCIA, Carlos y TORD NICOLINI, Javier, *Del negro señorial al negro bandolero*, Colección Colonia Vol. VI, Lima, Edición Biblioteca Peruana de Historia Economía y Sociedad, 1977, pp. 14.

¹⁹ ABUGATTÁS, Juan, *Ideología y ciudadanía en el Perú actual*. En: *Revista Quehacer*. N° 42, Lima, 1986, pp.54-55.

(.. ¿Podríamos decir que el que está en el extremo superior es varón, blanco, tiene un estilo de vida de clase alta, un ingreso económico alto, un nivel de instrucción superior, una competencia lingüística en español valorada socialmente como 'culto', vive en la ciudad y dentro de la ciudad en un barrio de clase alta y su consumo estético es, digamos, 'europeo'. Y en el extremo inferior tenemos a una mujer campesina, india, analfabeta, pobre, quechua hablante o, si es bilingüe, con serias dificultades para ser competente en el habla del español, y que tiene un consumo estético, digamos 'tradicional' y 'popular' (A los ojos de los demás, 'Folklórico'). Y en el medio hay de todo un poco, según cómo se combinan estas siete variables.²⁰

En el país, el trato discriminatorio va acompañado de expresiones verbales como los insultos raciales: cholo, serrano, negro, etc., que reflejan que la discriminación es un fenómeno multidimensional.

Una forma específica de práctica discriminatoria es el choleo y se refiere a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente inferior debido a antecedentes indígenas, pero que es evaluado en función de aspectos socioeconómicos, educativos, lingüísticos y de la condición de inmigrante andino. No es sólo que el dinero o un título universitario blanqueen, sino que la pobreza, las dificultades lingüísticas, y también el lugar de origen, constituyen motivos de choleo.

La tipificación discriminatoria de "cholo" no es sólo consideración de inferioridad racial sino de serrano-migrante-pobre y quechua hablante o de bajo nivel educativo. Todo ello se sintetiza en el insulto lapidario de "cholo de mierda" que genera sufrimientos psíquicos en el discriminado y deja como secuela un complejo de inferioridad frente a referentes o modelos occidentales.

La actitud de los discriminados puede expresarse en un complejo de inferioridad y baja autoestima cultural, que se pone de manifiesto en la toma de actitudes y comportamientos alienantes propios de los grupos étnicos integrados en la sociedad, modelados de acuerdo a

VENTURO SCHULTZ, Sandro, "Pitucos para unos, cholos para otros", En: *Quehacer*, N° 128. Ediciones DESCO, Lima, 2001, pp. 111.

referentes físico-culturales occidentales europeos, para alejarse o disimular su pertenencia al grupo discriminado.

En otros casos los discriminados asumen una actitud defensiva de "no dejarse pisar". Tal actitud llega a traducirse en algunos casos en conductas agresivas, falta de respeto y en el ejercicio de la viveza criolla ante quienes no forman parte del propio grupo, sean éstos de arriba o de abajo; esa es la conducta social defensiva denominada "achoramiento". La respuesta de este sector está ya elaborada de antemano. Ante una situación concreta de maltrato, su reacción es, no dejarse humillar; pero al costo de una permanente alerta, muchas veces violenta, frente al medio social.

La respuesta colectiva de las poblaciones indígenas y mestizas contra el racismo y la discriminación, así como las actitudes de superación del complejo de inferioridad, es analizada más adelante en el tercer capítulo del título III, bajo el título de "La desinhibición social".

4.3.- El etnocidio neocolonial y la posición oligárquica republicana frente al "problema" indígena.

Como consecuencia de la conquista española, la raza vencida fue diezmada en forma sin precedentes en la historia mundial. El brutal etnocidio iniciado en la plaza de Cajamarca el 16 de noviembre de 1532, se prolongó por casi 3 siglos sobre una raza inerme. La magnitud de este etnocidio se hace evidente cuando se observa las estimaciones que existen sobre el movimiento demográfico. La población indígena antes de la conquista, que según todos los estimados era de 12, 000,000 en 1,532 se redujo drásticamente en aproximadamente 3 siglos a sólo 608,894 habitantes en 1796. Esta rápida despoblación expresa la magnitud del despojo y explotación humana que a escala exorbitante realizaron los colonizadores. La despoblación indígena no pudo ser compensada con la llegada al país de colonos españoles, de esclavos negros de origen africano, ni con los mestizos resultantes de! cruce de razas. Las causas de la despoblación indígena fueron múltiples *"abusos, guerras, epidemias:*

se trata de causas externas, y una causa interna principal constituida por el proceso de desestructuración de la sociedad andina ²¹

La formación de haciendas convirtió al hombre andino en siervo de los hacendados, y el desarrollo de otras actividades como la minería y la textilera obrajera, desarraigó a los runa de sus ayllus para convertirlos en mitayos por temporada o en yanqapurí,²² La dura explotación en los latifundios, en los socavones mineros y los obrajes asociada al impacto de las enfermedades virulentas y las guerras' afectó sensiblemente a la población indígena.

El virrey José Armendáriz (1724-1736) en su memorial, refiriéndose a la despoblación del virreinato peruano, señaló como causas principales: los trabajos en las minas, los obrajes, las pestes agregando que *"sin embargo, la universal que aun sin estas causas ha ido a extinguir esta nación, es lo inevitable de su preciso estado, que es la de ser regida por otra dominante, como ha sucedido en todos los imperios que hoy solo son cenizas de regiones.*"¹¹

En la estructura étnica de la población colonial, no obstante la clara tendencia declinante entre los siglos XVI y XVIII, la población indígena constituía aún la mayoría en relación a los blancos, negros y mestizos que mostraban una tendencia a incrementarse. Al finalizar el régimen colonial, según las cifras consignadas en el documento memoria presentado por el virrey Gil de Taboada y Lemos, consta que, aun en su máximo nivel de declive, la población indígena ascendía a 608,894 habitantes que representaban el 56,68% de la población total, la de españoles o blancos era 135 755 (12 76%) la de mestizos 244,436 (22,81%), la de castas 41,256 (3 91%) y la de esclavos 40,336 (3,84%) de un total de 1,076,122 habitantes existentes en el país.

¹¹ WACUTHL Nathan *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Tr. Antonio Escotado, Madrid, Alianza Editorial, 1976. pp.

²² LemTeado, ¹ IrutamUndo, viaJero sin rlimbo, ¿«arraigado de su pueblo, "ARMENDÁRIZ José, *Memorias de los virreyes*. Tomo III, Lima, Librería Central de Felipe Bailly, 1859, pp. 132.

Durante el siglo XIX republicano, la población indígena pese a que fue constantemente sometida y agredida por el listado, por las autoridades y terratenientes, se recuperó significativamente manteniéndose en el conjunto como el componente mayoritario de la población. Según el censo de 1876 de una población total de 2,855,933 habitantes, la población indígena ascendía a 1,645,017 que representaba el 57,6%, seguido por los blancos y mestizos que juntos ascendían a 1,040,652 (38,55%), otras etnias como los negros ascendían a 52,588 (1,95%) y los chinos recién llegados al país constituían 51,186 habitantes (1,9%). Las cifras muestran, que en conjunto hubo una recuperación demográfica en relación a los últimos decenios coloniales. Este aumento representó más del doble respecto a las cifras del censo colonial de 1796. Igualmente la población indígena aumentó en aproximadamente 3 veces respecto de las cifras del siglo XVIII colonia!, concentrándose principalmente en las comunidades, haciendas y fundos.

El mestizaje fue un proceso importante bajo el impacto de la conquista blanca, pasando a convertirse el territorio americano en el escenario de un complicado y acelerado cruce de razas. Las necesidades biológicas enfrentaron al conquistador blanco a un comercio sexual que exigió el derrumbe de todos sus prejuicios raciales, sociales y religiosos. Hernán Cortés y Malinche, Francisco Pizarro e Inés Huaylas, simbolizan esa fusión entre blancos e indígenas que dio origen a una masa étnica diferenciada. La presencia de los negros en la época colonial y de los chinos desde mediados del siglo XIX complicó el panorama étnico.

Sin embargo, el mestizaje "a la manera colonial" fue promovido durante la República por la aristocracia criolla, "para mejorar la raza", fundado en el reconocimiento de los rasgos físicos y espirituales supuestamente primitivos de la raza autóctona.

Toda la política de promoción de la migración de origen europeo por parte del Estado respondió a la mentalidad racista. El intenso proceso de mestizaje y el incremento de la población blanca en el siglo XIX contribuyeron a la disminución relativa de la población indígena durante el siglo XX. Así, de acuerdo al censo de 1940, la población indígena, si bien mostró un crecimiento de más del doble

en relación a 1876, ascendió a sólo 2,847,196 habitantes representando solamente el 45,86% del total, siendo superada por la población blanca y mestiza que fue de 3,283,360 habitantes representando el 52,89%; completándose el cuadro de la estructura étnica con los habitantes de raza amarilla: 41,945 (0,68%), negra: 29,054(047%) y otros que ascendían a 6,402 habitantes (0,10%).

Sin embargo, después de 300 años de dominación colonial y 184 de vida republicana, la población indígena disminuida por el incremento de los blancos y el proceso de mestizaje, sigue gravitando en el ordenamiento económico y social del país, porque es el componente étnico depositario de las tradiciones milenarias oriundas; concentrada fundamentalmente en las comunidades de la sierra, aporta la mayor parte de la producción alimenticia y es el referente de origen de cerca del 50% de la población nacional. Los "cholos", principal componente de la población nacional, están más próximos al indígena que a los otros grupos.

4,4.- Los movimientos migratorios y la presencia andina en la ciudad capital.

Pese a la importante función que desempeñaron las ciudades costeñas fundadas por los españoles, durante el virreinato no recibieron migraciones indígenas. Las comunidades de la sierra se mantuvieron vigentes autososteniéndose, como en el Tawantinsuyu.

Concluida la guerra con Chile, agotados el guano y el salitre costeños a fines del siglo XIX, los grupos de poder limeño vuelven los ojos hacia la sierra para consolidar el "Estado oligárquico", fortaleciendo el gamonalismo mediante el despojo de tierras de las comunidades campesinas. Pero aún así, durante este período la migración hacia las ciudades costeñas fue mínima, porque la sierra permanecía autososteniéndose en base a la agricultura y ganadería así como porque surgió demanda de mano de obra en los nuevos asentamientos mineros, y también porque hubo una férrea dominación de los gamonales sobre los siervos. Los pocos migrantes serranos de fines del siglo XIX, fueron los peones que iban con sus familias a trabajar a los ingenios azucareros y algodóneros de la costa para cumplir los "enganches" que hacían los hacendados costeños

cuando los coolíes chinos resultaron insuficientes para satisfacer la necesidad de mano de obra.

La migración masiva de la población andina hacia la capital de la República comienza a inicios del siglo XX, debido a los siguientes factores: 1) El centralismo político y económico; 2) La litoralización originada por el auge del guano y el salitre; 3) Las oportunidades de trabajo en la costa y en las ciudades; 4) El anhelo de ascenso social; 5) El despojo de tierras comunales por parte de los gamonales y empresas mineras; 6) La violencia política y social; 7) La desadaptación del escenario natural.

- 1) El centralismo.- Ha sumido en la marginación y miseria a los pueblos del interior del país, obligando a sus habitantes a migrar en busca de mejores medios de vida, de trabajo, educación y ascenso social.
- 2) La litoralización.- Como señala Meneses, *"la despoblación relativa del área andina en favor de la costa a lo largo del siglo XX, especialmente en las cuatro últimas décadas, se debe a los cambios o modificaciones ocurridos en la estructura productiva del país como consecuencia de la penetración y desarrollo del modo de producción capitalista en las áreas rurales. Este fenómeno que estimuló el predominio económico de la costa por el desplazamiento de importantes inversiones extranjeras (...) en las actividades industriales, agrícolas, mineras y comerciales (...) explica el fenómeno de la litoralización de la población andina"*.

Por su parte, el doctor Héctor Martínez menciona como otro factor de la litoralización el *"fortalecimiento de los soportes psicosociales que genera el mismo proceso de la migración, pues el migrante ya no es un desamparado, cuenta por lo general en la ciudad (Lima), como en otras a las que se dirige, con parientes, coterráneos, etc., y con ello, por lo menos, la sensación de no estar solo, en contraste con lo que ocurría en la fase de la*

¹⁴ MENESES RIVAS, Max, Op. Cit, pp. 32.

migración pionera".²¹ Esto indica que los movimientos migratorios una vez iniciados, generan su propia dinámica.

Los estudios realizados por el referido sociólogo revelan que la costa a partir de 1876, cuando albergaba a sólo el 19% de la población nacional calculada en 2700,000 habitantes, tendió a crecer rápidamente en las últimas décadas como consecuencia de la llegada de miles de migrantes de origen andino, pasando del 28% en 1940 al 39% en 1961 y del 46% en 1972 al 50% en 1981 respectivamente, hasta concentrar al 52% de la población nacional de 22'639,000 habitantes en 1993. En cambio, de albergar al 75% de habitantes del país en 1876, la población en la región andina tendió a disminuir al 65% en 1940 y al 52% en 1961, para continuar disminuyendo al 44% y 39% en 1972 y 1981 respectivamente, hasta retener al 36% en 1993.²¹

La acentuación de la litoralización del Perú a partir del siglo XX, se explica también por la importancia geopolítica del litoral en la llamada "Era del Pacífico" que se vislumbra como una época de florecimiento de los países de esa cuenca.

3) Las oportunidades de trabajo.- En las ciudades y especialmente en Lima, existen mayores posibilidades de conseguir trabajo.

Durante el siglo XIX las pocas migraciones hacia la costa se debieron a la demanda de mano de obra en los ingenios algodoneros y azucareros. En el siglo XX aún siendo incipiente la industria se concentró en Lima y dio oportunidades de trabajo. Asimismo, la actividad comercial concentrada mayormente en la capital, absorbe hasta hoy la mayor cantidad de manos de obra provenientes de todos los confines del país. En las ciudades, donde existe gran demanda de toda clase de bienes y servicios, el migrante tiene la posibilidad de generar su propio puesto de trabajo, para sí y para su familia, formando su propia empresa, aunque sin adecuarse a las formalidades legales. Hoy, se calcula

Ibidem, pp. 34.
Loe. Cit.

que solamente en Lima, existe cerca a un millón de vendedores ambulantes.

El anhelo de ascenso social.- Se explica porque a consecuencia de la superposición de la sociedad occidental sobre la andina y la formación de los estratos sociales durante la colonia y la República, la población de las comunidades campesinas está ubicada en el más bajo nivel de la escala social, inclusive debajo del obrero no calificado y del subempleado, por cuya razón la aspiración de ascender es una ilusión muy fuerte; debiendo emigrar a las ciudades y en especial a la capital, a fin de tener alguna oportunidad de elevarse socialmente, aunque quienes logran este propósito constituyen una minoría.

El despojo de tierras por parte de los hacendados y empresas mineras, y la consecuente pobreza de las comunidades andinas fueron las principales causas de la migración hacia las ciudades en busca de nuevos medios de subsistencia. Durante el siglo XX, específicamente a partir de los años 50, llegaron a Lima masivas migraciones y, en la mayoría de los casos, vía invasiones, se posesionaron de terrenos periféricos de la ciudad, dando origen a las barriadas o pueblos jóvenes. Estos asentamientos humanos que inicialmente constituían un cordón marginal que circundaba la gran capital, hoy constituyen la mayoría de la población.

La migración rural urbana durante la segunda mitad del siglo XX fue el principal hecho demográfico que ha transformado drásticamente el carácter de la sociedad peruana.

Hoy, la migración es cada vez más intensa, al extremo que en un futuro próximo si los políticos neoliberales logran realizar su proyecto de parcelar y privatizar las tierras de las comunidades campesinas, sus pobladores se verán forzados a migrar en oleadas gigantes: ¿pero a dónde irán si se les despoja de sus tierras? Lo previsible es que parte de esa población se replegará cerros arriba, hacia las zonas más altas, e intentará asentarse en las punas inhóspitas en éxodos similares al de los comuneros de Rumi cuando fueron desalojados de su comunidad por el hacendado

Alvaro Amenabar relatado por **Ciro Alegría**.²⁷ Pero lo más seguro es que, como sus antepasados, migren a Lima y a algunas ciudades de la costa, pero será tan grande la migración que la capital ya no podrá absorberla al punto que la explosión demográfica, la falta de agua y vivienda, la contaminación, el pandillaje y la delincuencia masiva, la harán colapsar.

6) **La violencia social.**- Durante la década del 80, la lucha y presión campesina por la tierra se desplazó del espacio rural hacia las áreas urbanas. Su paralización en el campo obedeció a fenómenos políticos como la subversión y la política antisubversiva del Estado y la reorientación del propio movimiento campesino indígena. Las demandas por la tierra y la presión de las oleadas migratorias encuentran en los espacios urbanos y la costa nuevos escenarios de lucha. La búsqueda de un sitio dónde habitar y de un lugar dónde trabajar, intensificó la toma de tierras en las áreas periféricas del casco urbano de las grandes ciudades como Lima, Arequipa, Chimbóte, Trujillo, Chiclayo, Piura y Huancayo, coincidiendo la ocupación de tierras con las fiestas patrias, con los cambios de gobierno o con las promesas electorales; muchas veces tomando el nombre de personajes de la esfera oficial o estatal y enarbolando los símbolos de la patria como la bandera para ganar legitimidad.²⁸

7) **La (In)adaptación del escenario natural.**- La pérdida de la habilidad para usar los recursos de vida existentes en la tierra natal que ocurre en la persona, trae como consecuencia que ésta se sienta imposibilitada de lograr el bienestar en su lugar de origen. Tal pérdida ocurre generalmente porque la persona abandona el terruño en búsqueda de trabajo y ascenso social a ser despojado de sus tierras, o huyendo de convulsiones sociales como la ocasionada por la subversión marxista durante la década de los 80 del siglo XX. Sea cual fuere la causa, lo cierto es que quien abandona su pueblo natal generalmente no vuelve a residir en él, por haberse adaptado a un nuevo habitat y a modos de vida

ALEGRÍA BAZAN, **Ciro**, *El mundo es ancho y ajeno*. Lima, Editorial Horizonte, 1980. ²⁸ MENESES RIVAS, Max, Op. Cit., pp. 150-160.

distintos en la ciudad, así como por el prejuicio de que volver al lugar de origen es "perder categoría", descender socialmente.

Son, indudablemente, muchas las razones de la desadaptación del escenario de origen y ésta, a fin de cuentas, es, a la vez, la causa y el efecto de los movimientos migratorios, es la que, genera mayor dinámica a la migración e incapacita al migrante para volver a establecerse en su lugar de origen.

4.5.- Lima centralista: urbe caótica y sin futuro.

Las grandes ciudades del mundo que han llegado a ser las capitales de sus países, no ostentan ese status por la decisión política de sus gobernantes, sino por el resultado de largos procesos de desarrollo natural, durante los cuales fueron ganando el derecho de ser capital. La capital se va formando en los siglos y milenios que dura el proceso de consolidación de las naciones; su ubicación no depende de la decisión de alguna persona o autoridad, sino de factores geográficos, económicos y geopolíticos que, con el transcurso del tiempo, influyen para que una ciudad tenga predominio sobre los demás espacios de su entorno y surja, determinada por las propias circunstancias, como la ciudad más importante. Si Roma, Londres o Berlín son capitales, es porque durante el proceso de consolidación de esas naciones su ubicación geográfica estratégica y los medios de comunicación que confluían en ellas, facilitando el comercio y la industria, lo han determinado así. En el transcurso de milenios han ganado el mérito de ser capitales para contribuir en el desarrollo armónico de sus países y no para absorberlos.

Respecto a la formación de las capitales modernas, José Carlos Mariátegui señala que:

(...) la formación de toda gran capital moderna ha tenido un proceso complejo y natural con hondas raíces en la tradición. La génesis de Lima, en cambio, ha sido un poco arbitraria. Fundada por un conquistador, por un extranjero. Lima aparece en su origen como la tienda de un capitán venido de lejanas tierras. Lima no gana su título de capital, en lucha y en concurrencia con otras ciudades. Criatura de un siglo aristocrático, Lima nace con un título de nobleza. Se llama,

desde su bautizo. Ciudad de los Reyes. Es hija de la conquista. No la crea el aborigen, el regnícola; la crea el colonizador, o mejor el conquistador. Luego, el Virreinato la consagra como sede del poder español en Sudamérica. Y, finalmente, la revolución de la Independencia, movimiento de la población criolla y española -no de la población indígena-, la proclama capital de la República.^{2V}

Lima no surgió como consecuencia del proceso de desarrollo del país ni ganó sus fueros de capital como las capitales europeas, surgió más bien repentinamente por la necesidad del conquistador Francisco Pizarro de contar con un centro de operaciones para dominar el país conquistado. Su cercanía al mar facilitaría el desembarco y también la fuga ante un eventual asedio indígena, facilitaría, asimismo, el embarque de las riquezas explotadas para llevarlas al extranjero. Lima, fue elegida por Pizarro *"para mantener más fácilmente relaciones con la madre patria, y es una ciudad orientada hacia el exterior, más internacional que peruana, por su ubicación y más capital de la colonia que capital de un Estado independiente"*,TM

Con la fundación de Lima y algunas ciudades costeñas, comenzó el centralismo y la quiebra del desarrollo armónico que existía en todos los confines del país. El Océano Pacífico que en épocas precolombinas tenía poca importancia,¹¹ se convirtió a partir de la conquista en el nuevo centro de gravitación del Mundo Andino, porque a través de él comienzan a venir las novedades de Europa, y a través de las ciudades costeñas, especialmente de Lima y Callao, se embarcan las riquezas explotadas del interior del territorio. Rotas las armonías locales y regionales empezó a perderse la capacidad de autosostenimiento de los pueblos; la agricultura, principal fuente de trabajo, decayó, y desapareció la interrelación entre los pueblos de la sierra.

MARIATEGUI, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima séptima edición. Biblioteca Amauta, Volumen 2, Lima, Empresa F-dilora Amauta, 1992, pp. 221.

BAUDIN, Louis, *El Imperio Socialista de los Incas*, Quinta Edición, Tr. José Antonio Arze, Santiago, Edit. Zig-2ag. S.A., 1962, pp. 70.

En épocas precolombinas el Océano Pacífico tenía importancia sólo por ser fuente de pesca y guano del litoral. Era poca su importancia como medio de comunicación.

Como puerto de avanzada y metrópoli intermediaria entre España y sus colonias, la ubicación geográfica de Lima fue inmejorable, pero concluida la época colonial debió también concluir su función colonial. Consolidada la independencia ya no se justificaba que continuara siendo la capital. Si el desarrollo armónico de todos los lugares del territorio fue truncado por el centralismo originado por la conquista, la independencia debió iniciar el restablecimiento de ese desarrollo descentralizado, extirpando así la raíz profunda de los males que la conquista nos trajo, pero como la propia aristocracia colonial asumió el gobierno, ésta prefirió seguir gobernando desde la capital del coloniaje y desde el propio palacio del conquistador.

4.5.1.-La crisis urbana de la capital como consecuencia de su ubicación geográfica.

Las ciudades que han llegado a ser capital como consecuencia del desarrollo natural, están ubicadas generalmente en el interior del país, en zonas que posibilitan la construcción de vías y el acceso desde todos los extremos, por ejemplo: Madrid, París, Berlín, Moscú, etc. Y si en algunos casos están ubicadas en la costa, es por origen histórico natural y porque a través del mar tienen contacto directo con el resto del territorio. En estos países, por la estratégica ubicación de la ciudad capital en la confluencia de antiguas rutas comerciales y por su configuración geográfica poco accidentada, ha sido posible la construcción de grandes redes de comunicación ferroviaria y carreteras que la enlazan fácilmente con otras ciudades y zonas del país. Las capitales así ubicadas responden a los intereses de la patria, mientras que en el caso de la capital peruana, como ya lo indicamos, su ubicación ha sido determinada por los intereses del conquistador. En un país tan diverso y accidentado, que desde sus milenarios orígenes fue totalmente descentralizado por determinación de la propia geografía, el establecimiento de un gobierno centralista en Lima produjo la quiebra del proceso natural de desarrollo.

La propia configuración accidentada y diversa determinó la autonomía de las regiones que formaron parte del Tawantinsuyu. Aquí un gobierno centralista es incompatible con la geografía y con la

diversidad cultural. La geografía es una de las razones que dificultan la construcción de grandes redes ferroviarias y carreteras.

Lima, por su ubicación, no ha sido ni será en el futuro el centro de confluencia de grandes vías de transporte; ni se justifica, por ejemplo, construir un ferrocarril de Iquitos a Lima, si ese ferrocarril puede salir directamente a la costa norte uniendo ciudades principales como Chachapoyas, Cajamarca y los puertos de Pacasmayo, Pimentel, Paita o Talara.

Lima es solamente lugar de confluencia de la carretera Panamericana, del ferrocarril y la carretera central; y si no fuera por la vía marítima y el único aeropuerto internacional del Callao, su ubicación sería menos estratégica todavía. No es necesario que todas las vías y ferrocarriles de penetración lleguen a Lima, puesto que la mayoría de ellas desembocan en otras ciudades costeñas, y de éstas pueden embarcarse los productos directamente al extranjero así como recibirlos y remitirlos a la sierra y selva por las mismas carreteras de penetración. Si hoy la mayoría de los artículos importados entra por el Callao y Lima, no tiene otra justificación que no sea la burocracia y la anacrónica y centralista organización administrativa. El Perú es un país longitudinal con litoral en toda su dimensión, con numerosas ciudades costeñas y puertos que muy bien pueden embarcar y desembarcar tanto la importación como la exportación de toda clase de productos transportados por sus respectivas carreteras de penetración sin necesidad de pasar por el "cuello de botella" de la aduana del Callao. Urge actualizar la legislación de aduanas, construir más carreteras y mejorar las que ya existen; construir ferrocarriles de penetración que partiendo de cada puerto y ciudad costeños unan sierra y selva y se interconecten con las vías que vienen de Colombia, Brasil y Bolivia. Realizando un proyecto nacional de redes viales, Lima dejará de ser el símbolo del colonialismo centralista, porque las vías no se interconectarán en ella.

El proyectado corredor vial del norte, con carretera y ferrocarril de Paita a Sameriza y de ahí a Iquitos, incluida la vía fluvial río Marañón - Amazonas, y un corredor vial por el sur con ferrocarril y carretera que nos una con Bolivia y Brasil y nos dé salida al Atlántico, disminuirán todavía más el protagonismo centralista de Lima. Es que

las víctimas del centralismo limeño no son solamente los pueblos de la sierra y selva sino los propios departamentos de la costa, porque Lima es aún el enclave colonial que les impide comunicarse directamente con el mundo a través del océano y desarrollarse con plena libertad. Lima se salvará de caer demasiado sólo si se construye un corredor vial por la región central del país, teniendo en cuenta que en la cuadrícula formada por los departamentos de Ucayali, Huánuco, Pasco, Junín, Huancavelica, Ayacucho y Cuzco están las mayores reservas de petróleo, gas natural (Camisea) y minerales, con volúmenes demostrados que servirían no sólo para industrializar todo el país sino también para la exportación. En 1959, por iniciativa del ingeniero italiano Alfonso Rizo Patrón, que entendió el problema del centralismo, la empresa norteamericana Arthur Little Inc. elaboró el primer Proyecto de Desarrollo Planificado para esta área, denominado "Plan Perú Vía" del que formó parte la construcción de la Central Hidroeléctrica del Mantaro, con el que se habría logrado un desarrollo integral histórico en dicha región y detenido, por lo menos en parte, la caótica migración hacia Lima, pero los políticos criollos carentes de visión futurista, lo desecharon y optaron únicamente por construir la hidroeléctrica."⁵²

Por otro lado, en el proceso de descentralización e integración auténtica, también debemos tener en cuenta que la columna vertebral o eje histórico del desarrollo fue la cordillera de los Andes, desde donde se irradiaba el desarrollo y la cultura; y en este sentido, es necesario fortalecer la integración longitudinal con caminos a lo largo de la cadena de montañas para restablecer la interrelación horizontal entre los pueblos de la sierra y selva.

El centralismo y los movimientos migratorios provocados por el colonialismo virreinal y por el neocolonialismo republicano, han traído como consecuencia la superpoblación de la capital; Lima, actualmente, ni siquiera dispone de áreas de expansión, de modo que para regular el crecimiento del área urbana se ha sacrificado los terrenos de cultivo de los valles del Rímac, Lurín, Chillón y

¡ARDELLA, Giainfranco, *Un siglo en la vida económica del Perú 1889-1989*, Lima, Edición Banco de Crédito del Perú, s/f, pp. 409.

Pachacámac. Los pocos terrenos de cultivo adyacentes ya han sido sembrados de cemento, los recursos hídricos y energéticos son insuficientes. La vida de Lima depende de la agricultura de las provincias, especialmente de la sierra central; inclusive para abastecerla de agua habría que desviar el andino río Mantaro, pero éste está contaminado, además que desviarlo causaría grave desequilibrio ecológico en su cuenca y ocasionaría serios problemas en la Central Hidroeléctrica que funciona con agua de dicho río y produce la mayor parte de la energía que consume el país. Gran parte de Lima depende del ande central a través del ferrocarril y la carretera, pero estas vías son vulnerables frente a los fenómenos naturales; la geografía tan accidentada no permite mantenerlas permanentemente óptimas y ya en reiteradas ocasiones fueron arrasadas por los huaycos; los desbordes del río Rímac han arrasado también más de una vez extensas zonas de la ciudad y barrios ribereños. Asimismo, existe el riesgo de corte de la carretera Panamericana norte y sur por la creciente de los ríos Chillón, Lurín, Cañete y otros que bajan de la sierra, como ya ocurrió por efectos del Fenómeno del Niño. En cualquier momento pueden ocurrir huaycos, desbordes e inundaciones de gran magnitud causando desgracias masivas. En la temporada de lluvias de 1998 ocurrieron desbordes catastróficos del río Rímac en los distritos de Chosica, Chaclacayo, Santa Clara y en pleno centro de la ciudad: en el distrito del Rímac, de modo que ni el Palacio de Gobierno está seguro. El río Surco, cuyo cauce en estos últimos años ha sido desviado para ganar espacio, ha sufrido desbordes considerables que indican que con lluvias más fuertes puede volver a su cauce normal y arrasar barrios aristocráticos, con consecuencias dantescas. Huaycos gigantescos se han precipitado también en plena zona urbana del distrito de San Juan de Lurigancho.

En 1998, la mayoría de ciudades costeñas fueron arrasadas por los desbordes de los ríos adyacentes. Tumbes, Piura, Trujillo, Ica, Arequipa, etc. y sufrieron daños irreparables que explican la razón por la cual nuestros antepasados oriundos no construyeron ciudades en esos lugares.

Gran parte de las viviendas está ubicada donde no debe: en las orillas del río Rímac y en el lecho de ríos desviados artificialmente. A los incas y a los wari no se les habría ocurrido construir sus viviendas en esos lugares, tampoco habrían constando ciudades en las faldas de los cerros de San Juan de Lurigancho y Chosica Riendo que podían ser víctimas de aludes. En el Callao, los barrios cercanos al mar también están expuestos a marejadas. Desde el siglo XV no se han registrado sismos de la intensidad del ocurrido en 1746 en el que desapareció casi toda la población de Lima y Callao. Si ocurre nuevamente un sismo de esa intensidad morirá gran parte de los limeños. La población capitalina que tiene recursos ya ha migrado hacia las urbanizaciones y zonas residenciales mejor ubicadas, mientras que el clásico criollo sin percibir la grave situación disfruta todavía de los rescoldos de antaño y sufre -deportivamente- la falta de agua potable y alumbrado público, las cañerías malogradas, la congestión de tránsito así como la falta de acceso a adecuados medios de vida, porque su personalidad alegre y despreocupada todavía no le permite darse cuenta de la gravedad del problema.

Construida hace casi 500 años, con calles angostas, sin áreas verdes ni baños públicos ni zonas de seguridad, Lima muestra un altísimo índice delictivo y sus edificaciones en el centro tradicional de la ciudad se encuentran en permanente riesgo de incendio. Precisamente en diciembre del 2001, en el arca conocida como Mesa Redonda, se produjo un dantesco incendio donde murieron más de 380 personas. La antigüedad de las construcciones, el sistema eléctrico mal instalado, la presencia de masas humanas compactas de vendedores informales y transeúntes ocasionaron siniestro- las compañías de bomberos tardaron mucho en sofocarlo por falta de logística y equipos adecuados. Luego de analizar los riesgos de dicha zona, por deducción, este incendio fue predicho por el autor en 1996," y hoy también es posible predecir que en el futuro ocurrirán otros desastres similares, si no se toman las previsiones.

La ciudad de Lima atraviesa hoy una gran crisis: bocinas y gritos ensordecedores, ambiente contaminado y polucionado, marchas de

» Véase GÁLVEZ HERRERA, *Ciro, Ensayos de Renacimiento Andino*, Huancayo, s/e, 1996, pp. 129.

protesta, groseras letrinas y urinarios en las calles, nubes de moscas enjambres de cucarachas y ratas, anticucheras humeantes, escapes de motores, fumadores y ramones, borrachos, locos y mendigos carretilleros un millón de ambulantes saturando las calles y peleando con la policía para no ser desalojados, balaceras, bombas lacnmogenas, rohabuses, delincuentes al acecho de sus víctimas los palacios de los poderes públicos prácticamente sitiados, y si no fuera por la persuasión de las numerosas tropas que los resguardan ya habrían sido mvad.dos, pero cuando la ansiedad agrave, ocurrirá el caos. Lima es una bomba de tiempo.

Otros indicadores de ¿a crisis de Lima son: los "pirañitas" los perros vagos, la basura, los callejones sin salida, gatos entumidos chaveteros gitanos, adivinos y timadores, curanderos, brujas con boas y lechuzas, alergias, rasca-rasca, tuberculosis, SIDA asma stress, microbuses rabiosos y sus *churres*³* apilando pasajeros' mies de meretrices ambulantes en las calles, homosex ale ' se^Prranof^oV mms " "" dro8adlCtoS * locos P" doquier,' serranos desorientados, mochileros, cevicheros ambulantes cassetteros vendiendo cintas bamba, señoras gritando al escapero ue le arranco su cartera, policías persiguiendo "choros", otros recibiendo «urna, mendigos durmiendo en las calles, otros cocinando en la calle Hasta los gallinazos están muriendo, ¡el cielo también está contaminado! Las playas ya tampoco son de cristalinas aguas sino de un mar contaminado, en él desembocan inmensas cloacal de desagüe Y camionadas de basura de la gran urbe. Lima, la Ciudad de lo Reyes: ¡está muriendo!

Las soluciones que proponen los alcaldes son sólo parches a tamaños problemas; impedir el tránsito poniendo tranqueras v cerrando calles no es la solución. Se necesita soluciones EJE? El problema de Lima, ya lo hemos dicho, no sólo es problema de Urna sino de a nación entera que, ilusionada, migra hac'a ella en busc de

Chure: ayudante de chofer de microbús de servicio públi



Calle céntrica de Lima en Mesa Redonda, fotografiada en 1997, cuando el autor predijo su destrucción como consecuencia de la tugurización. La predicción se cumplió el año 2001.

4.5.2.- Lima: ciudad sin futuro económico.

El factor económico, en parte, es consecuencia del factor geográfico. Su ubicación y sobrepoblamiento, así como la saturación de sus espacios físicos tampoco le favorece económicamente. Lima no tiene futuro industrial, las materias primas están lejos, desparramadas en el interior del país; pretender seguir haciendo de Lima el mayor centro industrial del país carece de sentido, y aunque se construyan más vías de acceso a ella, el transporte seguirá encareciendo el producto. Por esta razón dudamos que esta ciudad en el futuro siga siendo un gran centro para la industrialización de las materias primas de todo el territorio nacional. La función que cumple como intermediaria en la explotación de los recursos naturales para exportarlos al extranjero, es una función de origen colonial que gradualmente irá desapareciendo. Con los avances del proceso de regionalización y de descentralización, en el futuro. Lima será un polo de desarrollo importante pero limitado a su ámbito regional. Estos temas son tratados más adelante en el título 111, donde se plantea dos alternativas: o la simple descentralización burocrática o el restablecimiento de las armonías locales y regionales desde la perspectiva andina en el mundo globalizado.

4.5.3.- La explosión demográfica de la capital.

La población que habita en Lima hoy es excesiva. Cuando se fundó faltaban habitantes, sobraba espacio, los terrenos eran extensos campos cultivables que producían gran diversidad de productos agropecuarios que posibilitaba el autoabastecimiento. La Ciudad de los Reyes" era un punto pequeño en medio de una hermosa campiña. Pizarro el conquistador, no pudo encontrar otro lugar más apropiado que el ubérrimo valle de Taulichusco, a orillas del Rimaq Mayu, lleno de encantos naturales y excelente clima; ambiente paradisiaco, con playas cercanas para disfrutar del mar. Favorecida por esos factores. Lima floreció mientras floreció el virreinato y la República criolla. Hasta fines del siglo XIX, tenía una población más o menos razonable, pero a partir del siglo XX los movimientos migratorios cada vez más acelerados ocasionaron una vertiginosa explosión demográfica que la ha convertido en una ciudad superpoblada donde

el espacio vital ya no se abastece. El paulatino incremento demográfico se observa en los siguientes datos censales: ¡876: 120,000 habitantes; 1908: 150,000 y de 228,740 en 1920, la población se incrementó a 645,172 habitantes en 1940; en 1961 ya alcanzaba a 1*652,000; para 1972 esta cifra casi se había triplicado llegando a 3'302,523 habitantes; en 1981 Lima ya contaba con 4'492,260 personas; en 1984 los habitantes de la capital eran aproximadamente 6,000,000; en el año 1999 superaban los 7,500,000; y hoy se calcula que su población se acerca a 9'000,000, sin otro recurso circundante que arenales desérticos e improductivos. La noble Ciudad de los Reyes, otrora residencia de aristócratas criollos, hoy está a punto de ser asfixiada por millones de migrantes andinos, asentados precariamente en viviendas de esteras. La Lima cuadrada de antaño no es sino un punto insignificante en relación a la gran urbe caótica, agobiada por la contaminación y la pobreza. Si bien muchos de los migrantes lograron el éxito, la mayoría encontró sólo el desengaño y vive con la nostalgia y el remordimiento de haberse alejado de su tierra natal.

Lima, la culpable de la desolación y pobreza del Perú profundo, está culminando su existencia. No da para más, ya cumplió su rol histórico de dominación y señorío. Hoy, no garantiza el bienestar ni la seguridad de sus pobladores; está superpoblada, tugurizada y contaminada.

Su población excede enormemente a los recursos necesarios para su subsistencia. Ha crecido en forma desorganizada. No tiene la planificación de otras ciudades modernas. Agobiados por estos factores, la mayoría de los limeños vive un stress permanente y sufre ansiedades diversas. Es una población proclive a la psicosis colectiva, que fácilmente puede desencadenar tragedias. Hace 30 años, ya se notó su proclividad al desbande popular cuando el 05 de Febrero de 1975, durante una huelga policial, ocurrieron saqueos y violencia masiva que no habría sido posible controlarla si no entraba en acción el ejército. Ese día sangriento murió mucha gente, nunca se supo la cantidad exacta. Hoy, tres décadas después, la tensión popular es peor debido a la pobreza, la falta de trabajo, la inseguridad ciudadana y a la insuficiencia policial. Las gigantescas pandillas juveniles son un

peligro latente en los asentamientos humanos y barrios marginales; ni los vehículos que viajan por las avenidas y carreteras principales están libres de asaltos masivos por parte de las turbas de "pirañas". No pretendamos negar esta grave realidad. Tampoco podemos ignorar el vandalismo de las "barras bravas". En Lima, en cualquier momento puede ocurrir una explosión social de lamentables consecuencias.

La capital, demográfica y urbanísticamente, ha crecido tanto y en forma anárquica que ya ni el agua es suficiente, la mayor parte del tiempo los caños están secos y los baños malolientes en grandes zonas de la ciudad. Un millón de viviendas carecen de suministro de agua potable según informes del Servicio de Agua Potable y Alcantarillado, SEDAPAL. Casi todo está contaminado: el aire, el agua y la mayoría de alimentos por el uso de agroquímicos. Como cruel paradoja ya ni los cementerios se abastecen; un funeral digno tiene un costo muy alto, que mucha gente de los asentamientos humanos se ve obligada a enterrar sus muertos en los cerros.

Debido a la superpoblación y tugurización, grandes sectores de su población viven agobiados en todo aspecto y ni siquiera son posibles las distracciones sanas por la carencia de adecuados centros de esparcimiento e infraestructura deportiva. La vida diaria es rutinaria y monótona, durante los días hábiles se trabaja a cambio de míseros salarios y los fines de semana se bebe alcohol en los bares, en las "parrilladas" y "polladas" o fiestas sociales. No hay suficientes áreas verdes ni facilidades para paseos campestres; la distracción común es acudir a estas parrilladas y "paseos" en medio del cemento, el ruido y la arena. Lima, superpoblada, ya no es la tierra del vals y la marinera, sino de estridentes músicas extranjeras, de música tropical, huaynos, música chicha y tecnocumbias; de protesta y de frustración de migrantes provincianos que luchan por abrirse campo en una ciudad caótica y hostil.

Lima, otrora ciudad señorial, tiene un futuro oscuro, es una bomba de tiempo. Ahí convergen todas las contradicciones del país. La contaminación ambiental, la carencia de servicios básicos de agua y desagüe, el deficiente servicio de limpieza y sanidad pública, el crecimiento de la violencia y la anomia, anuncian un negro porvenir.

En algún momento, el desborde de la violencia social, y diversas catástrofes como sismos, tiuaycos provenientes de la sierra y epidemias, la harán colapsar.

4.5.4.- Lima andinizada.

Por la función política que desempeñaba, Lima, la ciudad símbolo del colonialismo español, tenía que estar en ese alto nivel; la nobleza se afincaba allí y tuvo que darle semblanza de grandeza y ostentación. Se construyeron vistosas alamedas y mansiones aristocráticas con ventanas de cristales, celosías y amplios jardines, balcones artísticamente tallados, iglesias, conventos, cuarteles, bares, teatros y otros centros de diversión. Lima estuvo diseñada para servir de morada a nobles estirpes virreinales, de cortes sensuales y opulentas de numerosos sacerdotes y monjas de conventos, y de militares que la resguardarían.

La grandeza de Lima fue la inspiración de poetas y artistas que trajeron el arte hispano, los esclavos recrearon su música africana y ambos elementos, por inspiración en estas tierras, dieron nacimiento al arte criollo. Así, Lima fue también la meca del arte, de la bohemia y la poesía, del vals, la marinera y la música morena. Símbolo del colonialismo europeo, vivió de la manufactura importada de Europa vía el Estrecho de Magallanes, luego vía Canal de Panamá y durante el siglo XX, de los Estados Unidos. Fue el paso obligado a todos los confines del interior del país para los colonos y aventureros que venían intrigados en busca de El Dorado, El Paitití y fantasiosos tesoros, también era y es todavía el sueño de los provincianos- es todavía sede del gigantesco comercio importado de maquinarias, artefactos electrónicos, vehículos, fantasías y contrabando- pese a estar viviendo su ocaso, aún seduce y atrae, porque todavía están embotelladas ahí las oportunidades de éxito, pero ya no es señorial ni molla. Es así que Matos Mar señala que Lima, en 1984 ya era *ciudad de forastero*. *Las multitudes de origen provinciano, desbordadas en el espacio urbano, determinan profunda,*

alteraciones en el estilo de vida de la capital y dan un nuevo rostro a la ciudad".

Efectivamente, hoy está demostrado que Lima es una ciudad de migrantes, mayoritariamente andinos que viven en la ciudad pero sin desarraigarse de sus comunidades de origen, se insertan en la urbe, mas no pierden el sentimiento de pertenencia a su tierra natal, lo cual influye para que en la gran capital se mantengan unidos y organizados en clubes y asociaciones de residentes. Tal sentimiento constituye una de las explicaciones del porqué dichas instituciones tienen tanta vitalidad y cada vez surgen más. Los clubes y asociaciones son, pues, el nexo relacionador entre migrantes, y entre éstos y los runa que residen en las comunidades de origen, por cuyas razones también constituyen el medio a través del cual se sistematiza la vigencia de la memoria colectiva y la herencia cultural. Muchos miembros de estas asociaciones y clubes, hoy son prósperos profesionales, empresarios e intelectuales prestigiosos; miles de los cuales forman la pequeña burguesía o clase media ilustrada, conocedora del problema nacional que viene asumiendo el liderazgo de los movimientos sociales, logrando tener acceso a los beneficios de la educación universitaria y la profesionalización, así como a una participación importante en la política local, regional y nacional. La asociación, a la vez, es la instancia necesaria en los trámites ante las dependencias públicas capitalinas, en las quejas contra malas autoridades del terruño, en los pedidos de presupuestos, de obras, y de todo tipo de gestiones.

El paisaje urbano se ha modificado al surgir las barriadas y asentamientos precarios, donde se reproducen los patrones culturales del Mundo Andino en el contexto de las "comunidades urbanas". Allí se reproducen las antiguas prácticas y los valores comunales expresados en el trabajo familiar, en la réplica de las fiestas patronales de sus localidades de origen y en la formación de "rondas vecinales" para la lucha contra la delincuencia; fortaleciéndose así los

MATOS MAR, José, *Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Séptima Edición, Lima. José Matos Mar Editor -CONCYTEC. 1988, pp. 73.

lazos de solidaridad y fraternidad entre los pobladores procedentes de distintas regiones del ámbito andino y rural costeño.³⁶

Señala Matos Mar que;

La gran Lima absorbe una de las más altas proporciones de los emigrantes del país, de los que abandonan su lugar de origen y hartos de la estrechez de la provincia buscan la oportunidad de un porvenir mejor. Según el censo nacional de 1981, el 41% de su población, era migrante; de los cuales el 54% provenía de la sierra. De la población inmigrante que afluyó de los 24 departamentos del país, correspondía la más alta proporción a Ancash (10.6%), Ayacucho (8.38%), Junfa (8.11%) y la más baja a Madre de Dios con 0.13%. Cabe destacar que más del 10% de estos migrantes provenían de las otras provincias del departamento de Lima, especialmente de distritos serranos."

Hoy en el año 2,005, la población de Lima se aproxima a los nueve millones de habitantes, de los cuales más del 60% está constituido por mitmaq (migrantes) andinos. Más adelante, al tratar el proceso de revitalización andina se trata con mayor amplitud acerca de las migraciones a la capital, y la cantidad de la población migrante en distintas épocas.

Por el proceso de desterritorialización de las manifestaciones culturales andinas, ocasionado por los movimientos migratorios Urna ha venido andinizándose desde hace 60 años aproximadamente' desde que "se desató una dinámica que desligaba la cultura andina de su contexto territorial, conduciendo más bien a su reelaboración constante en ambientes urbanos, o por lo menos distantes a sus territorios originales (...) y (...) se construyeron redes sociales culturales y económicas étnicas y supralocales como referentes de reelaboración cultural".

³⁶ ALTAMIRANO, Teófilo, *Presencia andina en Lima metropolitana*, Lima, Ediciones PUCP, 1984, pp. 123-160; GOLTE, Jürgen y ADAMS, Norma, *Los caballos de troya de los invasores*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 1987, 19-86.

³⁷ MATOS MAR, José, Op. Cit., pp.73.

³⁸ GOLTE, Jürgen, *Cultura, racionalidad y migración andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001, pp. 223.

En el nuevo contexto urbano limeño, el referente cultural andino viene gravitando cada vez más. Los migrantes, teniendo como base los patrones culturales de sus lugares de origen, gestaron profundas transformaciones económicas, sociales, culturales, políticas y organizativas de la ciudad, y son los verdaderos artífices del proceso de construcción de las nuevas estructuras. Al respecto, José María Arguedas, ya visualizaba en los años 60 que:

(...) estas urbes repentinas como Lima (...) se "modernizan" y deben "modernizarse" a toda marcha, por la misma razón de que en veinte años multiplica su población con aluviones humanos de origen campesino, que asentados en la ciudad padecen de desconcierto, y están semidesgarrados, aunque pujantes y agresivos (...) podemos afirmar que la masa -migrante- algo desconcertada al tiempo de ingresar a la urbe encuentra pronto su lugar en ella, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y modificarla. Encuentra tal punto de apoyo en sus propias tradiciones antiguas, organizándose conforme a ellas, dándole nuevas formas y funciones; matizándose una corriente viva, bilateral entre la urbe y las viejas comunidades rurales de las cuales emigraron. Las antiguas danzas, las fiestas, los antiguos símbolos se renuevan en la urbe (...) negándose a sí mismos primero y transformándose luego.¹¹

Por otro lado, "Si asumimos la cultura como los conocimientos y las habilidades necesarias que debe tener un individuo para reproducirse en una sociedad determinada, entonces podríamos afirmar que la cultura andina maneja un conjunto de conocimientos y

jo

ARGUEDAS, José María, "La Cultura: Patrimonio difícil <ie colonizar", En: *Formación de una Cultura Nacional pndoamericana*, México, Editorial Siglo XX), 1975, pp.IKS.

experiencias que están presentes en la memoria de campesinos migrantes, trasladados a contextos urbanos".

ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor, *Los Otros Empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1991, pp. 33.

CONCLUSIONES

- 1) El Estado republicano, es excluyente por haber sido construido con estructuras occidentales y sólo pensando en la población criolla y urbana, sin incluir en el proyecto a las poblaciones nativas, por cuya razón éstas se han visto y aún se ven forzadas a desculturizarse para integrarse a la "nación" (aquella iniciada por las élites criollas) pero pese a ello el referente cultural andino viene gravitando cada vez más en las ciudades.
- 2) La visión occidental excluyente de organización de la sociedad actual ha llevado a la paradójica situación de considerar marginales en Lima y principales ciudades a los migrantes del área rural altoandina y amazónica, pese a que éstos constituyen más del 60 % de la población.
- 3) Lima fue fundada bajo la perspectiva colonial en la costa central para ser punto de contacto con España y eje de dominación sobre las colonias. Al iniciarse la República, debido a la subsistencia de las estructuras socioeconómicas coloniales, se prefirió mantenerla como capital en lugar de buscar otra mejor ubicada que sirviese como punto de conexión que propicie el desarrollo integrado de todas las regiones del nuevo Estado. Por diversos factores el país se ha litoralizado, fomentando el crecimiento desmesurado de Lima, lo cual ha roto el equilibrio de la distribución de la población nacional, dando origen a una fuerte tensión social.
- 4) De la exclusión en contra de las mayorías y la carencia de un proyecto para su integración, surge el anhelo de reivindicaciones étnicas, con grave riesgo de convertirse en estallidos sociales violentos, lo cual exige analizar el problema, no sólo desde el punto de vista socioeconómico sino también étnico, y reorganizar la sociedad peruana por el camino de la paz y de la democracia.
- 5) Por las consideraciones precedentes, se concluye que Lima ya cumplió su rol histórico como eje de la estructura nacional.

NEOCOLONIALISMO CULTURAL.

La conquista no sólo se propuso destruir las estructuras políticas, económicas y sociales del Tawantinsuyu, sino también exterminar el bagaje cultural oriundo, bajo la premisa equivocada de la superioridad de la cultura occidental. Eso significó que los conquistadores no admitieran haber encontrado aquí una de las civilizaciones más avanzadas del mundo y la cataloguen como una población primitiva de conocimientos incipientes. Significó desconocer que tal civilización tenía su ideología, su idioma, su arte, su ciencia, su religión, y para destruirla se impuso un torpe oscurantismo contra los conocimientos oriundos que trajo como consecuencia una catástrofe cultural. *"Los españoles trataron de destruir toda la cultura andina, empezando por la religión de los runa. Mataron a la mayoría de los amantas, dejando al pueblo huérfano de sus sabios y de sus sacerdotes"*.

La incorporación del Mundo Andino a la lógica de la civilización occidental no sólo significó la desestructuración de sus instituciones y el exterminio de su población, sino también el desarraigo de sus

¹ DHI.RAN, Guido, *Historia rural del Perú*, Cuzco, Ediciones Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1981, pp. 70.

patrones culturales e imaginario.² Señala José Carlos Mariátegui que la conquista no sólo fue una empresa político militar, sino la última cruzada del Estado feudal católico español en territorio americano, uno de cuyos objetivos fue la imposición del cristianismo y el catolicismo a través de la catequización.³ Y cuando ésta no prosperó con facilidad durante el siglo XVI y, por el contrario, dio lugar a movimientos mesiañicos religiosos de resistencia como el *Taky linquy* (1,565) en defensa de la religiosidad andina, se recurrió a la violencia para imponer la religión occidental, a través de la llamada extirpación de idolatrías a principios del siglo XVIII, mediante mecanismos de presión y tortura, utilizados por el Tribunal de la Inquisición.

Estos actos de agresión cultural se profundizaron en las postrimerías del régimen colonial como respuesta a las sublevaciones indígenas de resistencia anticolonial como las de Juan Santos Atahualpa (1742) y Túpac Amara (1780). Después de la derrota de este último, el gobierno colonial, se esforzó por aplastar culturalmente a los indígenas, con el propósito de constituir una única nacionalidad hispánica, en sustitución de las comunidades indígenas originarias. A eso respondió la abolición de los curacazgos y el exterminio de los linajes de la nobleza indígena; atribuyendo el estallido de la rebelión no sólo a factores económicos (los repartos) sino también a factores culturales. De este modo, la administración colonial arremetió contra todo lo que podía ser considerado como cultura andina, prohibiendo el teatro y la pintura indígena, la lectura de los *Comentarios Reales de los Incas*, el uso del quechua, la vestimenta tradicional. El indio se volvió más menospreciado y temido que antes por quienes no lo son. La cultura andina dejó los espacios públicos y tornó clandestina.⁴

Para entender la tendencia a la desestructuración de la sociedad andina, pero a la vez la vigencia de sus instituciones, léase el Capítulo 3 del Título III, [MARIÁTEGUI], José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, quincuagésima séptima edición. Biblioteca Amauta. Volumen 2, Lima Empresa fcdi tora Amauta, 1992, pp. 169.

FLORES GALIMDO, Alberto. *Buscando un laca*, Cuarta Edición, Lima Editorial Horizonte, 1994, pp. 219-220.

Tales disposiciones del Estado colonial tuvieron progresos lentos pese a la opresión ejercida. En cuanto a los linajes indígenas y los atuendos, el régimen colonial llegó a exterminar a muchas familias de la nobleza indígena con derechos a curacazgos y cacicazgos, así como a erradicar los tradicionales vestidos inkas; el proceso de eastellanización, por el contrario, no prosperó ni logró quebrar culturalmente las comunidades indígenas existentes.

Irónicamente, durante los siglos XIX y XX, es decir en la República, hubo mayor discriminación contra las poblaciones autóctonas, porque el proyecto liberal de consolidar una República occidental moderna era opuesto a toda manifestación cultural oriunda, por cuya razón tampoco fue abolido el modelo educativo español y al contrario:

(...) la República heredó del virreinato, esto es, de un régimen feudal y aristocrático, sus instituciones y métodos de instrucción pública, buscó en Francia los modelos de la reforma de la enseñanza (...). Y de este modo, a los vicios originales de la herencia española se añadieron los defectos de la influencia francesa que, en vez de venir a atenuar y corregir el concepto literario y retórico de la enseñanza transmitido a la República por el virreinato, vino más bien a acentuarlo y complicarlo.

Por eso, una de las expresiones del neocolonialismo cultural, que se manifestó durante toda la república ha sido y aún es el sistema educativo basado en modelos extraños y diseñado en idioma español, no obstante que la población indígena constituía la mayoría nacional y que aún ahora, pese al etnocidio sufrido todavía constituye el 42.50%. Con ello se desconoció y aún se desconoce el derecho universal a educarse en el propio idioma.

Respecto a la educación superior, cabe remarcar que ésta durante la República hasta inicios del siglo XX ha sido privilegio de la aristocracia superstite. En la República aristocrática, la oligarquía pese a haber monopolizado la cultura, no se interesó en fomentarla o renovarla. Por ello, Burga y Flores Galindo señalan que en este período *"la universidad -el ejemplo más evidente- permaneció anquilosada, con cursos de profesores que año a año se repelían, sin*

■ MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. Cit., pp. 113.

que fuera posible ninguna variante. La docencia sanmarquina era el complemento normal de una exitosa vida social y la culminación de cualquier carrera política".

El espíritu colonial y la preferencia por modelos extranjeros estuvieron presentes en las reformas educativas del siglo XX, salvo en la de 1972, que tuvo un marcado sello nacionalista. Durante el vigésimo siglo que finalizó hubo, pues, tres reformas: la civilista de 1920; la nacionalista de 1972; y, la neoliberal de 1990.

La de 1920 comenzó con la Ley Orgánica de Enseñanza N° 400, representó la posición progresista de la oligarquía civilista contrapuesta al antiguo espíritu aristocrático. Estructurada bajo el modelo norteamericano y con asesoría directa de profesionales de ese país, logró desplazar la antigua educación aristocrática colonial letrista e impuso una educación técnica; democratizó la educación en los niveles sociales altos y visualizó la necesidad educativa en el demos urbano, pero no benefició a los sectores populares rurales. Con la reforma de 1920, a buena cuenta, sólo habíamos cambiado del patrón educativo francés por el estadounidense, entrando a un mayor grado de dependencia y control en la educación ante Norteamérica, simultáneamente con la mayor dependencia económica ante dicho país.

Durante las primeras décadas del siglo XX, por la presión de la corriente indigenista, el gobierno central se vio obligado a ampliar el servicio educativo a los distritos y pueblos lejanos, pero la subsistencia del gamonalismo, que tenía bajo su servicio a gran parte de la población indígena resultó una traba contra la educación popular.

En 1941, se promulgó una nueva ley orgánica de educación que expresó un espíritu modernizante denominado "Escuela Nueva", influenciada por las corrientes pragmatista y positivista. Esta ley significó un nuevo avance contra el pensamiento aristocratizante que aún se hallaba vigente por la vigencia del gamonalismo, pero fue aplicada solamente en pocos centros educativos, y quedó como un mero experimento.

¹ 13URGA, Manuel y FLORES üALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay, 1981, pp.169.

La reforma educativa iniciada durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado a partir de la Ley General de Educación N° 19326, del 21 de marzo de 1972, simultáneamente con los profundos cambios socioeconómicos ocasionados por la reforma agraria y la liquidación del gamonalismo, dio comienzo a una amplia democratización de la enseñanza orientada por una tendencia nacionalista hacia el reordenamiento social, hacia la afirmación de la identidad nacional, y el desarrollo integral del país. Pero esta efímera primavera de la educación fue truncada por una política de desmontaje iniciada durante el gobierno de Francisco Morales Bermúdez a partir de 1976 y consolidada en una nueva Ley de Educación N° 23384 durante el segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry, que volviendo al pasado retomó la reforma establecida por la ley de 1941.

La reforma educativa neoliberal iniciada con el gobierno fujimorista a partir de 1990, por su condicionamiento a la política económica de dependencia ante los organismos financieros internacionales, es incompatible con los intereses nacionales. Está diseñada teniendo en cuenta únicamente el pago de la deuda externa y la total apertura del mercado nacional a las inversiones internacionales, y la privatización de las empresas y servicios públicos, entre ellos la educación.

El profesor Emilio Morillo Miranda objeta cualitativamente la reforma educativa neoliberal en los siguientes aspectos; a) Enfoque pedagógico constructivista, b) Sentido mercantilista y de capital humano, c) Privatización y sentido empresarial de la educación, d) Gestión y administración, e) Financiamiento, f) Calidad y equidad educativa, y g) Situación de los docentes y trabajadores administrativos:

a) El enfoque constructivista centrado en el hacer, que descuida que la razón más trascendental de la actividad educativa es el ser; el privilegio en las estrategias metodológicas y el aprendizaje cognitivo, que hace perder de vista la intencionalidad, la orientación teleológica de todo proceso de enseñanza y aprendizaje, así como la formación integral del alumno, el que debe estar orientado por actitudes y valores superiores y a la dimensión cognitiva volitiva del ser humano.

b) La educación es concebida como una mercancía sujeta a la oferta y la demanda en el mercado, cuyo propósito final es la obtención de ganancia.

c) La privatización de la educación orientada a reducir la responsabilidad del Estado de brindar los servicios esenciales a la población como es la educación. La educación es entendida como empresa en la que los alumnos son considerados insumos orientados a la rentabilidad y no al desarrollo humano.

d) La gestión y administración está orientada a considerar al director del centro educativo no como tal sino como un gerente comercial que **actúa** de manera vertical, sin mayor participación de la comunidad educativa.

e) En cuanto al financiamiento de la educación ha disminuido notablemente desde 1966 cuando alcanzó a 455 dólares USA por alumno, en 1972 bajó a 340 dólares, en 1981 a 198 dólares, en 1988 a 180 dólares, reduciéndose finalmente en la década de 1990 a **160** dólares promedio por alumno de educación primaria. El Estado peruano actualmente es el que menos gasta en la educación primaria, invirtiendo la mísera suma de 153 dólares por alumno, mientras que el Estado chileno invierte 1,800 dólares; Brasil 870 dólares; Paraguay 343, en tanto que Estados Unidos 3,571 dólares. El gasto público en educación en 1998 fue: en Chile 5.6%; México 5.6%; Brasil 5.1%; Paraguay 3.1%; y, Perú 2.8%.

0 La calidad y equidad son los dos mayores problemas de la educación peruana actual. La calidad ha desmejorado notablemente y las desigualdades educativas se han profundizado de manera alarmante. Según la UNESCO, el Perú se encuentra en los últimos lugares de los países de América, en rendimiento de lenguaje y matemática, y existen grandes diferencias en el rendimiento de los alumnos de las grandes ciudades como Lima en comparación con el de las ciudades del interior del país, siendo más grandes **aún** las diferencias entre las ciudades y las poblaciones rurales.

g) La profesión docente es mal pagada y pauperizada.⁷

MORILLO MIRANDA. Emilio, *Reformas educativas en el Perú del siglo XX*, Lima, 2001, mimeo, pp. 5-6.

CONCLUSIONES

- i) Los vicios y deficiencias de la educación tienen su raíz profunda en querer implantar modelos extranjeros, ajenos a los intereses nacionales y con propuestas extrañas a los códigos culturales oriundos. Tales vicios y deficiencias, se deben a que el sistema educativo ha sido estructurado durante la colonia y la República bajo el predominio de la percepción occidental, moldeando los pareceres y puntos de vista del criollo y del mestizo frente a los hechos históricos.
- 2) Según el pedagogo y educador criollo, la educación en el Perú es óptima y cada vez va para mejor, pero no percibe la exclusión de los elementos culturales oriundos. La educación occidental no toma en cuenta los conocimientos andinos.
- 3) Con tantos intentos de reforma educativa fracasados durante la vida republicana, ha quedado demostrado que el gran cambio que el país necesita en materia educacional, se logrará únicamente cuando estructuremos un sistema educativo nacionalista orientado a la afirmación de la identidad nacional y la integración "de todas las sangres", al desarrollo integral descentralizado y armónico, así como a la industrialización, teniendo como objetivo final llegar a ser una sociedad justa, plenamente soberana, donde estén asegurados los derechos elementales al trabajo, a la alimentación, a la vivienda, vestido y educación, etc. es decir, el derecho a la vida con dignidad que a todo ser humano le corresponde.

TITULO III

**VIGENCIA Y REVITALI
DEL MUNDO AND**

1.-VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN POLÍTICA.

I.I.- Vigencia política.

La vigencia política del Mundo Andino está demostrada históricamente por los siguientes hechos:

1. El reconocimiento de la existencia legal de las comunidades campesinas en todas las Constituciones del Perú y Códigos Civiles del siglo XX (Constitución de 1920, Art. 58; Constitución de 1933, Arts. 207 al 212; Constitución de 1979, Arts. 161, 162 y 163; Constitución de 1993, Arts. 88 y 89; Código Civil de 1936, Arts. 70 al 74; Código Civil de 1984, Arts. 134 a 139).
2. La existencia de numerosa legislación que regula la vida de las comunidades campesinas. El Decreto Ley N° 17716 expedido en el año 1969 que establece el proceso de reforma agraria, que si bien no reivindicó totalmente la tierra a favor de las comunidades, marcó un hito en la historia al abolir el latifundio. El estatuto de comunidades campesinas aprobado por D.S. N° 37-70-AG; y la Ley N° 24571 que reconoce las rondas campesinas como organizaciones naturales de autodefensa comunal, etc.

3, Constituyen también realidades que demuestran la fortaleza y vigencia andina: a) El reconocimiento de las comunidades en 1581,' por parte del virrey Francisco de Toledo por la conveniencia de mantenerlas vigentes para servirse de ellas; b) El fracaso de la política republicana de parcelar y privatizar los terrenos comunales, iniciada por Simón Bolívar según decreto del 08 de abril de 1824 y continuada a partir del gobierno civilista de Piérola en 1895 en aplicación de la Ley de Tierras de Indios de 1893 que ratificó la vigencia del citado decreto bolivariano; c) El fracaso del proyecto de sustitución de las comunidades campesinas por las cooperativas agrarias y SAIS como adjudicatarias de la reforma agraria; d) La lucha constante de las comunidades campesinas por la reivindicación de sus tierras; e) El rechazo demostrado por el campesinado contra los políticos neoliberales que persisten en parcelar y privatizar los terrenos comunales sin entender que la disolución de las comunidades campesinas traería funestas consecuencias no sólo para los comuneros, sino para todos los peruanos, por las razones que analizamos en las páginas siguientes; f) La vigencia de las autoridades comunales: El Presidente, que equivale al antiguo curaca (kuraqkaq) o jefe de ayllu, como máxima autoridad. Del mismo modo, los miembros de la Junta Directiva Comunal, que en el inkano eran los *yanapaa* (ayudantes) del curaca, a quienes durante el virreinato y la República se les cambió de nombre por el de varayoq y/o alguacil. Asimismo, la existencia de otros cargos oriundos: qollana, altumisayoc, *layqa*, etc. Paralelamente a las autoridades comunales existen las autoridades impuestas por el Perú oficial: el juez de paz, el alcalde, el gobernador, etc.; pero estas "autoridades modernas" también provienen de la misma comunidad, representan la cultura nacional y la mayoría de ellos filson quechuahablantes; g) La reproducción de las relaciones de comunidad en los espacios urbanos, tanto en las ciudades peruanas como en las del extranjero en las que residen peruanos, expresada en el denominado proceso de desterritorialización de la cultura andina. Estos temas son tratados en las siguientes páginas

¹ Recopilación de leyes de Indias. Libro IV, Tit. XII, Ley 18,

al analizar los procesos de revitalización política y social (reconocimiento de nuevas comunidades campesinas y formación de comunidades urbanas).

1.2.- Revitalización política.

La propia política neocolonial centralista sustentada en ideologías * de origen europeo, caracterizada porque el gobierno está aun conducido por grupos de poder criollo tradicional ha generado en las mayorías populares la toma de conciencia de la necesidad de construir nuevas opciones basadas en los valores éticos y morales andinos. Generado por dichos valores viene ocurriendo en la colectividad un cambio de la situación estática en la que se hallaba hacia una situación dinámica, que en el campo político se presenta como alternativa nacionalista étnica, sustentada en la ideología de la reciprocidad, complementariedad y solidaridad analizada más adelante en el título IV.

En países con culturas milenarias y profundas raíces históricas como es el caso del Perú, lo ético y los valores morales en la práctica política es fundamental para resolver sus problemas, más aún en situaciones como la que vivimos, de profunda crisis moral y corrupción.

1.2.1.- Construyendo una nueva ciudadanía desde los Andes.

Por las razones antedichas, pese a medio milenio de marasmo durante el cual la mayoría de investigadores calificaron de abúlicos y perezosos mentales a los hombres andinos, viene ocurriendo un dinámico despertar político en las mayorías nacionales y la convicción de que son ellos "quienes tienen en sus manos el porvenir de los Estados del Pacífico"¹

Hasta hace unas décadas, las poblaciones campesinas del interior del país se sentían extrañas a lo que ocurría en la política oficial debido a que el Estado republicano fue construido "sin el indio y

² BAUDIN, Louis, *El imperio Socialista de los incas*, Quinta Edición, Tr. José Antonio Arze, Santiago, Edil. Zig-Zag. S.A., 1962, pp. 372.

contra el indio,"¹ como dijera José Carlos Mariátegui, Los procesos electorales les eran indiferentes; no les importaba que ganara uno u otro partido o candidato; puesto que el campesino, por ser analfabeto, ni siquiera tenía derecho a voto; mas aún si la legislación electoral, establecía el triunfo por mayoría relativa, para quien obtenía mayor votación dentro del minoritario sector que disfrutaba del derecho de sufragio. Las grandes mayorías rurales andino-amazónicas se hallaban excluidas, y recién a partir de la constitución de 1979 se restableció el voto obligatorio inclusive para los analfabetos,⁴ el triunfo electoral con más del 50% de votos válidos, y la segunda vuelta para el caso de no haber logrado tal porcentaje en la primera.

/ Como consecuencia de los movimientos migratorios, actualmente la población de las ciudades, especialmente la de Lima, está constituida mayoritariamente por migrantes andinos, y ahí, por la necesidad de establecerse en la urbe, de trabajar y educar a su familia, se vieron obligados a participar en las luchas políticas integrándose a los partidos tradicionales, dejándose absorber por la política centralista; sin embargo gradualmente, después de 180 años de servilismo político, van adoptando la decisión de construir opciones propias. A ello se debe que, por ahora, por no contar con las redes sociales ni recursos económicos y por carecer de un sustento ideológico debidamente sistematizado, organizan grupos políticos independientes locales, limitándose a competir en contiendas municipales, y a lo mucho regionales, pero en la medida que avance el proceso de revitalización política, es previsible que surjan partidos de masas basados en la ideología andina que en un futuro próximo triunfen a nivel nacional y asuman el gobierno del país. Tal proceso viene ocurriendo íntimamente relacionado con los procesos de desinhibición social y revitalización cultural analizados más adelante.

MARIATEGUI, José Carlos, *Peru a iicemox ai Perú*, Octava Edición, Biblioteca Amauta, Volumen 11, Lima, Empresa Editora Amauta, 1983, pp. 61.

Decimos que se restableció porque las constituciones de 1828, 1834 y 1867 reconocieron el derecho al voto de los analfabetos, pero en aquellas épocas, en la práctica las poblaciones indígenas no participaron en los comicios. Léase el capítulo "Carencia de representación y vida de los gobernantes criollos" del Título II.

La revitalización política del Mundo Andino en las décadas es dinámica por los migrantes de las comunidades campesinas que, del sml_XXI. reproducen en la ciudad los hábitos de la *tinkuy* en búsqueda de

La revitalización resulta más fuerte que la mayoría de los hijos y nietos de los migrantes se identifican con sus padres porque, aun habiendo nacido en la ciudad, no se desligan de la tierra de sus antepasados.

El proceso de revitalización política andina, pues, ya no es solamente en el área rural, sino también en las ciudades. Los movimientos migratorios y el mestizaje biológico y cultural posibilita la emergencia del grupo cholo con capacidad de manejarse en ambos espacios culturales (andino y occidental urbano), dando así lugar al surgimiento de un nuevo sujeto social desinhibido, con una visión global del país, haciendo perder fuerza al trauma histórico que pesaba sobre la población indígena y al complejo de inferioridad producido por la discriminación.

En el proceso de revitalización del Mundo Andino, se percibe una "convergencia andina socioeconómica, política y cultural a través del intercambio que vinculan ciudad y campo, y expanden las redes de reciprocidad; los migrantes van consolidando "cabeceras de playa" cada vez más sólidas y extensas en los centros urbanos sin perder sus raíces rurales andino-amazónicas. Por otra parte, a partir de la expansión de la economía mercantil, un sector de campesinos se diferencia cada vez más del resto. Junto a los dirigentes sociales y los jóvenes educados, estos campesinos vinculados cada vez más a las ciudades constituyen otro sector de élite que reformula conductas, relaciones sociales y pautas culturales. Como dice Arguedas, dejan de ser indios pero no son aculturados. Quijano se refirió a este fenómeno como expresión de un proceso de "cholificación". Se habla del surgimiento de una cultura "chicha", nombre que no deja de tener connotaciones despectivas, aunque algunos sociólogos opinan que para quitarle tal connotación "podríamos usar términos descriptivos y hablar de la cultura de las poblaciones de origen quechua o aymara que se desarrolla(n) principalmente en las ciudades".

⁵ Tinkuy: encuentro.

influye(n) cada vez más en los quechuas o aymarás que habitan en el campo".

En el área rural se nota un despertar de las comunidades, se percibe su predisposición por participar en la política. Ya vienen dándose aislados "tinkuy" políticos y eventos gremiales agrarios que tienen por primera vez una orientación política nacionalista expresada en las protestas de las organizaciones agrarias, en las luchas de reivindicación de tierras comunales y de defensa de las cuencas de riego, de fuentes de energía y demás recursos naturales.

I La dimensión étnica sigue presente en la estratificación social, en los movimientos sociales, en la vida política y en las representaciones culturales del país. Ello se nota en el hecho de que las poblaciones de las comunidades campesinas de sierra y selva, así como los migrantes asentados en las urbes cuyo idioma nativo es el quechua, el aymara u otra lengua autóctona, se autoperceben diferentes a las poblaciones criollas. Si bien la sociedad peruana es compleja, por ser el conjunto de diversas etnias, entre los peruanos de raíces oriundas existen rasgos comunes de identidad que hemos analizado al tratar la continuidad y unidad del Mundo Andino. Tales rasgos, debido a diversos factores, en países como Ecuador y Bolivia, comenzaron a partir de 1980 a servir como vínculo de integración ideológica de las poblaciones nativas, mientras que en el Perú se mantuvieron estáticas por la lucha entre el Estado y los grupos marxistas Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

En el estudio de la identidad "andina" quechua, aymara o de los grupos amazónicos, se ha enfatizado su carácter primordial, por ello la noción extendida en las ciencias sociales de identidades milenarias, telúricas, inmutables. Este enfoque primordial tiende a ser criticado porque extrae a los pueblos "originarios" de ahí donde el tiempo los había "congelado". No obstante ello, nosotros preferimos analizar la etnicidad en sus transformaciones "a través del tiempo y las identidades étnicas como identidades fluidas que se construyen, se

¹ DEGREGORI, Carlos Iván, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", En: ADRIANZÉN, Alberto y otros. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, Ediciones IFEA/IEP, 1993, 113-126.

reconstruyen, se reclaman o se ocultan de acuerdo a circunstancias históricas v/o correlacionales políticas, sociales y determinadas,

El *runa* andino percibe que en su comunidad es donde se practica una democracia directa y genuina. Mientras que en el Perú oficial la sociedad es antidemocrática. El *runa* está acostumbrado a la posibilidad de que cualquier miembro de su comunidad:

(...) pueda ser autoridad, periódica y rotativamente, porque el sistema democrático andino permite una vigilancia sobre los elegidos y un cuidado de no abusar sobre aquellos que también serán autoridades en los períodos siguientes. El sistema político comunal-local tiene la virtud de no permitir la condición permanente y asalariada de la autoridad. El monopolio del poder no puede surgir fácilmente. El salto de un sistema democrático de gobernar en una esfera demográficamente pequeña a un universo regional y nacional, es seguramente muy difícil, pero queda como un desafío a la imaginación para inventar una forma democrática de gobernar en el Perú.

En el ayllu, siempre existió la democracia, lo cual está demostrado por las asambleas comunales en las que participan, sin excepción, todos sus miembros, práctica que perdura hasta nuestros días y que los cronistas españoles citaron bajo el nombre de camachikuy o juñunakuy. La denominada democracia participativa que proponen algunos políticos progresistas desde su óptica occidental, y que aparentemente es nueva, ha existido siempre en las comunidades andinas.

Por otro lado, el fin del esquema bipolar de las luchas políticas en el mundo representado por el enfrentamiento entre el liberalismo capitalista y el comunismo marxista, el auge de las comunicaciones, la globalización del conocimiento y la desilusión causada por los partidos tradicionales de matriz occidental, han influido en el

⁷ MONTOYA, Rodrigo, MONTOYA, Rodrigo, "Libertad, democracia y problema étnico", En: ADRIANZÉN, Alberto y otros, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, Ediciones IEEA/IEP, 1993, pp. 106-107.

escenario de los países andinos para que las poblaciones oriundas comiencen a tomar conciencia de la necesidad de forjar proyectos políticos sustentados en la ideología nacional.

La concepción del hombre andino acerca de la democracia y su toma de conciencia política tienen gran importancia si tenemos en cuenta que la población de las etnias en el Perú constituye sectores mayoritarios. (En el Perú, lo que en los países occidentalizados se entiende por grupos étnicos) Los nativos aquellos cuya población es pequeña o minúscula en relación con la "sociedad" Prsr^TPpni Kuador y Bolivia, la población de i^T^mg^F^indc:' mayorías, de lo que se deduce que Tomo rj^jp^r^p la desilusión y el hartazgo ocasionados los partid^Tc^7ic^oI~é7tas optaran por cohesionarse en torno a la identidad ri_ft_mt^c «comuña»? Ello implica la formación de un nuevo concepto de ciudadanía, donde los fundamentos ideológicos no serán únicamente los de la democracia occidental, sino también los de la democracia andina de los ayllus, y donde el ciudadano no será únicamente un émulo del ci vis, sino también del *ruña*. ~~~~~

1.2.2.-¿Descentralización burocrática o restablecimiento de las armonías locales y regionales?

Tradicionalmente, los ayllus, hoy comunidades campesinas tenían capacidad de autosostenimiento por la tenencia de tierras en diversos pisos altitudinales que les aseguraba la producción de gran diversidad de productos para una dieta balanceada. Cada comunidad tenía chacras en el clima cálido de la quebrada o *yunca*, en el clima templado o quechua, en la puna o *sallqa* y en el *suní*, cerca de los nevados.

La diversidad de altitudes también permitió practicar la ganadería de diversos climas, especialmente la de auquénidos como la llama vicuña y alpaca, gallinas, cuyes (quwi), y también ovinos, vacunos y caprinos, desde que fueron traídos por los españoles.

Como señala Grillo:

Cada región multicuenca alberga en su seno una gran variabilidad de climas, suelos y fuentes de agua que

posibilitan la crianza de una diversidad de plantas y animales para la consecución de la autosuficiencia vital de la colectividad natural correspondiente. Como ya se ha visto, el tipo de agricultura y de pastoreo criado en los Andes conversa y recíproca bien con la diversidad ecológica natural y con la diversidad de armonías propias de las colectividades naturales- y es por eso que facilita el asentamiento de los etnias en regiones relativamente pequeñas,⁸

La producción de cada localidad estaba destinada para el sostenimiento de la misma localidad, a lo sumo había intercambio de productos a nivel regional. La producción no era absorbida por ninguna ciudad centralista, como Lima, en la actualidad.

No existía la necesidad de migrar porque el hombre se realizaba como ser humano en su propio lugar de origen, plenamente adaptado / en su escenario y en una relación armoniosa con la naturaleza. El centralismo comienza con la fundación de las ciudades costeñas durante el coloniaje y se agrava durante la República, especialmente durante el siglo XX, cuando las comunidades, despojadas de sus tierras, pierden su capacidad interna de producción y se ven obligadas a migrar.

La quiebra de las armonías locales y regionales y la consecuente pérdida de capacidad de autosostenimiento, comenzó a partir del siglo XVI cuando los españoles con el objetivo de aumentar el número de encomiendas otorgadas, liquidaron las macroeoinias en virreos repartimientos trastocando esa manera el sistema organizativo andino. Es así que, como señalan Lisson y Chávez, "míos curacas subalternos se encontraron en condiciones superiores, mientras que otros se vieron disminuidos y despojados de sus prerrogativas. Esta situación dio lugar durante el virreinato a innumerables juicios entre los naturales". Los curacazgos y ayllus fueron desmembrados "para aumentar el número de repartimientos;

⁸ GRILLO FERNÁNDEZ. Eduardo, "La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros. *¿Desarrollo o descolonización en los andes?*, Lima. Ediciones PKATEC. 1993, pD. 20.

es así, que se dividían en dos o en tres encomiendas los lagares que antes formaban una sola unidad".

Las demarcaciones realizadas por la administración española fueron ejecutadas de manera arbitraria, sin tomar en consideración la situación sociopolítica indígena, pero tal como se ha explicado, durante el colonizaje muchas comunidades campesinas se mantuvieron vigentes y conservaron su capacidad de autosostenimiento. Al iniciar la República, las comunidades costeñas y las más próximas a las ciudades del interior del país, sufrieron grandes desmembramientos como consecuencia del Decreto del 08 de abril de 1824 de privatización de tierras expedido por Simón Bolívar, pero durante las décadas siguientes se mantuvieron vigentes, especialmente en la sierra y selva, protegidas por la lejanía e inaccesibilidad del territorio. Recién, como consecuencia de la Ley de Tierras de 1893, se agrava el despojo de territorios comunales para ser anexados a las haciendas, despojos que seguirían ocurriendo hasta 1969, cuando comienza la Reforma Agraria. Pero la reforma no ha restituido la tenencia de tierras en altitudes diversas a las comunidades y consecuentemente no se ha restablecido las armonías locales y regionales.

Los proyectos de descentralización no están orientados a contrarrestar las raíces profundas del centralismo, constituidas por la litoralización del país, el despojo de tierras de las comunidades campesinas, la pérdida del control vertical del máximo de pisos altitudinales y su consecuente pérdida de capacidad interna de producción, ni la desmedida concentración de recursos financieros y productivos en la capital. El centralismo ha ocasionado que un 70% de las actividades industriales estén concentradas en Lima y sólo un 30% distribuidas en todo el resto del país; que la concentración de servidores del Estado en Lima se sitúa en un 51% y las colocaciones bancarias por encima del 80%; de igual manera, el fenómeno migratorio hacia la capital ha hecho que el 33% de la población nacional se concentre en Lima.

⁹ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Historia del Tawantinsuyu*, Cuarta edición. Serie: Historia Andina/13. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992, pp. 183-184.

Ningún programa de descentralización ni de repoblamiento de las áreas rurales será efectivo si previamente no prevé la forma de recuperar la capacidad de autosostenimiento de las comunidades basado en el control vertical del máximo de pisos que les permita practicar la agricultura diversificada y policíclica, e industrializar sus productos en la misma localidad orientando, prioritariamente, tal producción a la demanda local y regional. Irónicamente, quienes percibieron la importancia de respetar los terrenos comunales en diversas altitudes, fueron algunos de los propios conquistadores españoles. *"Hubo iniciativas para disminuir o eliminar el alcance de la verticalidad" aun antes del Virrey Toledo (Íñigo Ortiz), pero éstas no prosperaron. Sólo después de 1570 (...) con la desaparición de andinólogos como Polo de Ondegardo o de andinólogos como Domingo de Santo Tomás, con la llegada de los jesuitas y Toledo, pudo tener éxito la campaña de reducciones".*

Sólo si recuperan tal capacidad, los pueblos volverán a recrear las armonías locales y regionales, las que a su vez serán la base de un Estado verdaderamente descentralizado, donde quedará garantizado el desarrollo armónico y equilibrado de todo el país y donde el empleo que reclama la población desocupada será generado por pequeñas empresas constituidas por agricultores para administrar productivamente los recursos agropecuarios de sus chacras.

Es oportuno recordar que el Tawantinsuyu fue un pueblo de agricultores y no de guerreros "como erróneamente se le ha catalogado; su agricultura es el prototipo de la agricultura universal de todos los tiempos. Fue el único Estado que logró superar el hambre y las necesidades básicas de todos sus habitantes, gracias al alto desarrollo de la agricultura y ganadería. Cabe asimismo resaltar que la ganadería de auquénidos autóctonos como la llama, el guanaco, la vicuña, y la alpaca no necesita infraestructuras costosas; su crianza es abismalmente menos costosa en relación a la del ganado de origen europeo. Cuando se llenen de auquénidos las extensas zonas frías de la sierra como en el Incanato, quedará solucionado, en gran parte, el

¹⁰ MURRA, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 75.

problema del hambre y del vestido por la abundante carne y fina lana que producen dichos animales.

Los legisladores de principios del siglo XX, ante las primeras oleadas de migrantes que llegaron a Lima, comprendieron el grave problema que significaría despojar de sus tierras a las comunidades y por eso la Constitución de 1920 estableció la protección de la raza indígena y dispuso que se dictara leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Constitución de 1933, por su parte instituyó en sus Arts. 208 y 209, la garantía del Estado respecto a la integridad de la propiedad de las comunidades campesinas; estableció, asimismo, que la propiedad comunal es imprescriptible, inenajenable e inembargable. Similares disposiciones establecieron el Código Civil de 1936 y la Constitución de 1979.

Sin embargo, contrariando toda esa lógica, la Constitución de 1993 actualmente vigente, inspirada en la corriente neoliberal establece en su Art. 89 por primera vez, la libre disposición de las tierras comunales, implementándose desde entonces toda una política oficial orientada a la parcelación individual y a la desaparición de las comunidades campesinas.

Por otro lado el municipio por sí solo, no garantiza una adecuada descentralización. El municipio como instancia de gobierno local, debe estar articulado a las necesidades de desarrollo de su región y ésta a las del país. En estos niveles se tiene que armonizar la participación de todas las organizaciones de base regionales que incluye la presencia viva de las comunidades campesinas.

La descentralización planteada por los políticos desde la Ley de Creación de Concejos Departamentales de 1873 no ha dado resultado, porque sus proyectos se basaban en modelos extranjeros, por ejemplo, el modelo francés que fue el más centralista de Europa. El proyecto federalista, además de inspirarse en modelos de organización de tipo feudal, tuvo como autores a políticos que defendían los intereses de los terratenientes regionales conocidos como gamonales. Su objetivo no era buscar el desarrollo de los pueblos marginados, sino transferir algunas funciones del poder central a dichos terratenientes. Por la misma razón, fracasaron los sucesivos intentos de descentralización y

regionalización, como: la regionalización de norte, centro y sur establecida por la Constitución de 1920, y la regionalización establecida en la Constitución de 1979.

Informa Flores Galindo que el término *gamonal* es un peruanismo acuñado durante el siglo XIX, buscando "establecer un símil entre una planta parásita y los terratenientes. En otra versión, "gamonal es el gusano que corroe el árbol de la nación." Tenía, como es evidente, una connotación crítica y despectiva. Pero más allá de las pasiones, el término designaba a la existencia del poder local".

Las masas populares veían en el gamonal un personaje poderoso y pernicioso y le conocían con el apelativo de "misti" para diferenciarlo del "runa" de la comunidad.

Los gamonales, en teoría:

(...) eran blancos, o por lo menos se consideraban como tales; ¡o más frecuente es que en términos socioeconómicos se tratara de propietarios o terratenientes, dueños de un fundo, una hacienda o un complejo de propiedades. En otros casos, podían ser comerciantes o autoridades políticas. Desde luego, podían combinar todas estas situaciones (...) El Estado requería (...) de ellos para poder controlar a las masas indígenas excluidas del voto y de los rituales de la democracia liberal, que además tenían costumbres y utilizaban una lengua que las diferenciaban demasiado de los hábitos urbanos y (...) no existía una ideología o una cultura que posibilitara cualquier tipo de comunicación. La búsqueda de un consenso nacional era imposible. Esta circunstancia se veía agravada por la combinación entre la siempre difícil geografía peruana y la deficiente red vial (...) Sin los gamonales resultaba imposible controlar un país con esas características.

El poder del gamonal se sustentaba en su propiedad de grandes latifundios, en los que era dueño de la tierra y de las poblaciones en ella existentes, por cuya razón era un valioso aliado para el gobierno

FLORES GAUNDO, Alberto, *Buscando un inca*. Cuarta Edición, Urna, Editorial Horizonte, 1994. pp. 240.

¹² *Ibidem*, 240-241

central. Si bien su origen se remonta a las encomiendas y haciendas de la época del coloniaje, según explica el doctor Nelson Manrique:

(...) el gamonalismo emergió con el derrumbe del Estado colonial. En el siglo XVIII el poder, en las áreas rurales, era compartido entre el corregidor, encargado de administrar justicia y dirigir una jurisdicción equivalente a una provincia republicana, el curaca responsable directamente del sector indígena de la población y el sacerdote, que no sólo velaba por las almas sino que también respondía a intereses económicos muy precisos a través de los curatos. Las reformas borbónicas llevaron a sustituir corregidores por intendentes y subdelegados, pero las nuevas autoridades no alcanzaron a tener la misma eficacia que éstos y desaparecieron con la llegada de la República. Paralelamente, después de la revolución de Túpac A maní, fueron suprimidos los curacazgos y los títulos nobiliarios de la aristocracia indígena (...) En cuanto a los curacas, vieron mermado su poder como consecuencia del retroceso de la Iglesia en el campo: desaparición de los diezmos, disminución de rentas y propiedades de los órdenes o de los obispados (...) El clero se fue concentrando en los centros urbanos y en el campo se volvieron frecuentes las iglesias abandonadas quedando como rezago de otras épocas el artesanado, las pinturas y la platería de los templos. El poder que antes estaba repartido entre el corregidor, el curaca y el cura fue heredado por los gamonales en algunos lugares muy tempranamente; en otros, como Cailloma en fechas más bien tardías, sólo a inicios de éste siglo.¹³

Por el poder local que tenía en sus manos, todo gamonal tenía aspiraciones políticas: el gamonal era diputado, subprefecto, juez o alcalde y llegaba a ocupar dichos cargos gracias a la gran propiedad de tierras que detentaba; además *"el gamonal no era un propietario ausentista; conocía a los campesinos y hasta compartía hábitos y costumbres con ellos. No podía sorprender que, como los Quiñónez de Azangaro o los Luna de Acomayo, conociera el quechua"*.¹⁴

Paradójicamente, al desaparecer el gamonalismo desapareció la liebre descentralista; y, en la actualidad, los políticos la retoman superficialmente, en forma burocrática y sin tomar en cuenta los antecedentes y enseñanzas históricas del estado de descentralización

"Citado por FLORES GALINDO, Alberto, Op.Cit pp 241
Ibidem, pp. 241-242.

que existió durante el Tawantinsuyu. El Estado actual es cada vez más centralista, sin que surja de ningún lado una sólida propuesta de descentralización. La explicación del enfriamiento de la efervescencia descentralista, es que los interesados en esa descentralización ya no existen, pues, los gamonales perdieron sus tierras con la reforma agraria, emigraron a Lima y hoy forman parte de la clase política enquistada en el poder central.

La nueva Ley de Bases de Descentralización, no es más que una muestra más de las "buenas intenciones" de los políticos, dentro de las que hubo a lo largo de la historia republicana. Esta ley sigue siendo burocrática, a pesar de los supuestos "debates públicos" a que se sometió el proyecto, por demás insuficientes para expresar las verdaderas demandas descentralistas de las regiones del interior del país. En este "debate" donde participaron mayormente los alcaldes y funcionarios del Estado, estuvo ausente la mayoría de las organizaciones de base y los representantes de las comunidades. Además, es una ley que no se orienta hacia el restablecimiento de las armonías locales y regionales y que sólo busca transferir algunas decisiones políticas administrativas y exiguos recursos financieros del gobierno central a las regiones, las que seguirán manejadas centralistamente desde Lima.

Los actuales Consejos de Coordinación Regional están conformados mayormente por alcaldes provinciales siendo mínima la participación de las organizaciones de la sociedad civil, y casi no existe la representación de las comunidades campesinas y nativas.

Sin embargo, pese a las trabas burocráticas, el reordenamiento del Mundo Andino sustentado en el restablecimiento de las armonías locales y regionales ya se vislumbra. Ya viene la era de los grandes cambios; el Pachacuti es inevitable dado que en nuestro país la población mayoritaria es de raíces autóctonas y la política no puede ignorarlo. En los países andinos como Ecuador y Bolivia, por ejemplo, la participación activa de los ayllu (comunidades indígenas) en la política nacional es cada vez más fuerte y gravitante. En el Perú la incontenible presión de las comunidades. El Congreso de la República se ha visto obligado a establecer un mínimo del quince por ciento (15%) de representantes de comunidades nativas y pueblos

originarios en los gobiernos regionales (Ley 27683 Art. 12); y cada vez la participación comunal será mayor.

Cabe hacer las siguientes anotaciones: la región como unidad geográfica natural e histórica, existe de por sí desde hace miles de años, es muy anterior a las actuales demarcaciones territoriales y al propio Estado; su existencia no comienza por disposición de algún gobierno, sino por determinación de la propia geografía.

La integración centralista nunca se materializó, ni siquiera durante el Tawantinsuyu. Los Inkas desearon la integración del Mundo Andino en torno a ellos, pero nunca llegó a darse y siguió prevaleciendo el sentimiento local. *"Los pobladores del amplió territorio andino se identificaban con su pequeño núcleo y no tuvieron conciencia de ser parte de un todo"*.¹⁵

Estando las regiones determinadas por la propia geografía los accidentes geográficos, el clima, la ubicación y tradiciones socioculturales que tan claramente las dividen, también determinan que cada región debe ser se mi autónoma por tanto la regionalización ficticia, la integración y descentralización centralista, visualizadas desde la óptica occidental, están condenadas al fracaso, como ya fracasaron durante los siglos XIX y XX. Desde luego, la globalización y el auge de las comunicaciones deben tener mucha influencia en la demarcación de las nuevas regiones, pero no deben servir solamente para globalizar y comunicar los intereses económicos y políticos de los grupos de poder.

Finalmente hoy el clamor regional ya no tiene siquiera la connotación geográfica del regionalismo chauvinista; ya no significa tanto el antagonismo entre una zona geográfica y otra: la sierra contra la costa o las provincias contra la capital centralista; significa más bien la confrontación de ideologías y aspiraciones; la andina de raíces oriundas que hoy se regenera por necesidad histórica; y la occidental superpuesta hace 500 años. Por ello la discusión incluye y confronta no sólo a los pobladores de regiones diferentes, sino en general a los que representan una ideología contra la otra, sin importar donde habiten ni donde hayan nacido. Hay que tener en cuenta que andino

¹⁵ ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO. María, Op. Cit. pp. 97.

no es precisamente quién ha nacido en la sierra, sino el que representa esa cultura aunque su nacimiento haya ocurrido en otra parte, como tampoco son occidentales sólo quienes nacieron en Europa, sino aquellos que representan a la cultura occidental, aunque hayan nacido en Bolivia o Perú. La regionalización conceptuada con esa ideología integradora no separa sino une, va orientada a fortalecer la armonía nacional, basada en las armonías locales y regionales con miras a consolidar la identidad nacional y a capacitarnos para defender nuestros intereses frente a la vorágine globalizadora de los intereses y capitales imperialistas que amenaza arrasar a los países del tercer mundo que están en desventaja por haberse quebrado, a partir del siglo XVI, su proceso de desarrollo por propio impulso y por haber sido víctimas de explotación colonial durante los tres siglos siguientes. Es innegable que la globalización económica favorece a los países que se hallan en mejor situación económica y a las grandes empresas y consorcios financieros internacionales, que como está demostrado, tienen más poder que el propio Estado, ni hay fronteras que los limite. Si no nos fortalecemos económicamente, corremos, pues, el gravísimo riesgo de resultar inmersos en la globalización en peor situación de dependencia que en la actualidad y de convertirnos en masas humanas carentes de identidad y dignidad nacional, porque tal identidad y dignidad la mantendrán solamente los Estados y consorcios que manejan la economía mundial y las comunicaciones.

1.3.- ¿Descentralización o descolonización?

Si la República, heredera del coloniaje, no ha abolido las estructuras coloniales, la descentralización burocrática que se viene impulsando desde la perspectiva occidental, no es otra cosa que la descentralización de tales estructuras.

En el actual proceso de descentralización hay ambivalencia e indefinición en cuanto que no se sabe lo que se quiere. Pese a haberse aprobado la Ley de Bases de la Descentralización, la Ley de Descentralización Fiscal, la Ley Orgánica de Municipalidades, la Ley Orgánica de las Regiones, todas éstas son imprecisas en cuanto a definición de competencias, funciones y recursos, ni forman parte de un proyecto integral de desarrollo nacional, como no tienen tampoco

un marco ideológico preciso. La institución nacional encargada de la Coordinación de Descentralización, que tiene rango ministerial no es autónoma, como debiera ser, pues depende del Poder Ejecutivo, ni tiene presupuesto.

Los Consejos Regionales de Descentralización, tampoco tienen recursos ni facultades para asumir proyectos estratégicos. A nivel local, los municipios tienen facultades indiscriminadas para conducir de manera vertical y antidemocrática los Consejos de Coordinación Local de Descentralización, puesto que están presididos por el alcalde, quien tiene la facultad de decidir qué organismos de la sociedad civil deben formar parte del Consejo.

No estando la sociedad civil representada democráticamente en los Consejos regionales y locales, no hay participación real de ésta, ni de las organizaciones de base.

De lo tratado páginas antes se deduce que el país no necesita la descentralización de tales estructuras neocoloniales, sino la descolonización política, económica, social y cultural.

CONCLUSIONES

- 1) La vigencia del mundo andino se manifiesta por el reconocimiento normativo y la regulación de la existencia de las comunidades. Tal vigencia normativa no es sólo formal, sino que se verifica por la subsistencia de las comunidades a pesar de los embates liberales para privatizar la tierra, así como el intento de desplazarlas por las SAIS, CAP's, etc. Además las autoridades comunales mantienen plena vigencia. Finalmente se percibe la reproducción de las relaciones de comunidad en los espacios urbanos.
- 2) La revitalización política se manifiesta por la toma de conciencia de las mayorías populares sobre la necesidad de construir nuevas opciones basadas en los valores éticos y morales andinos. No sólo en el área rural, sino también la zona urbana como consecuencia de los movimientos migratorios. Se percibe así una "contraofensiva andina" socioeconómica, política y cultural a través de redes de parentesco que vinculan ciudad y campo.
- 3) La descentralización actual es meramente burocrática. Se debe buscar restablecer las armonías locales y regionales; por ello se debe tener en cuenta que ningún proceso de descentralización ni de repoblamiento será efectivo si no se prevé la forma de recuperar la capacidad de autosostenimiento de las comunidades.
- 4) La actual descentralización burocrática sólo apunta a la descentralización de las estructuras neocoloniales de la república, sin plantear una auténtica descolonización económica, social y cultural.

Ciro Gálvez Herrera

2.-VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN ECONÓMICA.

2.1. Vigencia económica.

Pese a que el capitalismo se globalizó y se impuso en la mayor parte del mundo, en algunos escenarios regionales como el andino, no logró anular el modo de producción nativo, aunque haya transformado la vida de los pueblos.¹

Efectivamente hoy, el sistema capitalista está globalizado. su epicentro es occidente (Europa, Estados Unidos y Japón, principalmente) y su periferie está constituida por los países del tercer mundo, pero en algunas regiones de esta periferie subsisten modos de producción no capitalista, que constituyen la expresión de la economía regional que se contrapone a lo global,

De acuerdo a lo explicado, el hecho de que la economía de mercado se haya impuesto en el escenario andino no significa que la economía nativa se haya extinguido, porque lo que define un sistema son sus relaciones de producción y no las formas de intercambio.¹

¹ WOLF, Eric F., *Europa y la gente sin Historia*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica S.A. de C. V. Universidad de México, 1987, pp. 376.

Según explica Erick Wolf, la riqueza no se convierte en capital mientras no controle los medios de producción y compre fuerza de trabajo para obtener excedentes. La expansión del mercado es básica para la acumulación de capital, pero el mercado por sí solo no define el sistema capitalista. No hay capitalismo mercantil: sólo hay riqueza mercantil.

Conforme lo expuesto en los párrafos precedentes, vamos a referirnos a cinco elementos básicos de la economía colectivista andina, que demuestran su vigencia:

1) La propiedad colectiva de la tierra; 2) El control del máximo de pisos altitudinales; 3) El trabajo no asalariado (ayni); y, 4) El llanki (trueque); 5) La agricultura diversificada y policíclica, como base del autosostenimiento.

1) La propiedad y tenencia colectiva de la tierra.-

Pese al proceso de privatizaciones, a la expansión urbana, al despojo de terrenos comunales y al fuerte requerimiento de mano de obra para la producción destinada al mercado, se halla vigente la propiedad comunal. Ahora, en el año 2005, la propiedad y la tenencia colectiva de la tierra en el escenario andino, es el elemento básico que determina las relaciones económicas no sólo entre comuneros, sino también entre éstos y la sociedad occidentalizada.

El año 2002 se constató la vigencia de 5,818 comunidades campesinas y 1345 comunidades nativas, haciendo un total de 7,163,² distribuidas por departamentos en la forma que consta del Gráfico A.

Del 100% de la superficie agropecuaria del Perú que es de 35,384,897.40 Has., el 67.5%, equivalente a 23,912,887.18 Has., es la superficie agropecuaria de las comunidades campesinas y nativas (Gráfico B). De la referida superficie comunal el 6.1% está en la costa, el 68.5% en la sierra, y el 25.3% en la selva.³

ie comunal

² Directorio de Comunidades Campesinas. PETT 2002, Ministerio de Agricultura. Es importante notar el aumento de comunidades, el año 1994 existían 5680 comunidades campesinas y 1192 comunidades nativas reconocidas, haciendo un total de 6,872.

³ Centro "Bartolomé de las Casas". Cuzco, tomando como fuente: Proyecto TPC/PER/FAO/INEL-Instituto Rural del Perú: Información vía Internet.

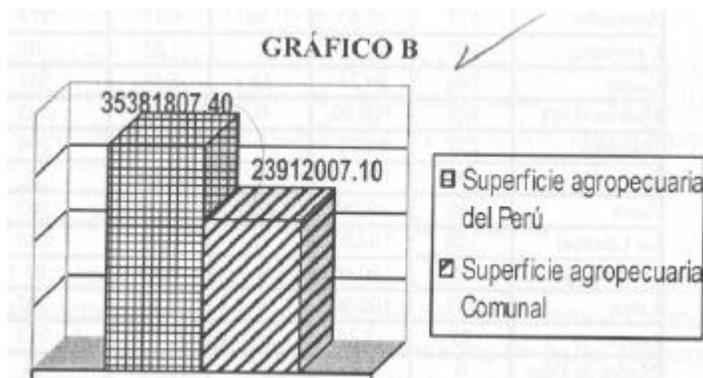
GRÁFICO A
NUMERO DE COMUNIDADES CAMPESINAS Y NATIVAS POR DEPARTAMENTOS

Departamento	Comunidades Campesinas		Comunidades Nativas		Total de Comunidades
	Número	%	Número	%	Número
Amazonas	52	23.52	169	(176.47 %)	C 221)
Ancash	345	100.00	0	0.00	"T45
Apurimsc	442	100.00	0	0.00	442
Arequipa	100	100.00	0	0.00	100
Ayacucho	577	9v.S3	1	0.17	578
C ajama rea	107	98.17	2	1.83	109
Cuzco	886	94.36	53	5.64	939
Huancaavelica	565	100.00	0	0.00	565
Huánuco	257	96.62	9	3.38	266
Ica	9	100.00	0	0.00	9
Junín	389	69.09	174	<130.9 %	(563)
La Libertad	120	100.00	0	0.00	120
Lambayeque	25	100.00	0	0.00	25
Lima	287	100.00	0	0.00	287
Loreto	75	12.25	537	87.75%	(612)
Madre de Dios	0	0.00	24	100.00	24
Moquegua	75	100.00	0	0.00	75
Pasco	73	38.83	115	61.17	188

www.inei.aob.pe. Es importante señalar que estas cifras deben ser tomadas sólo como referentes debido a que existen inexactitudes en las fuentes oficiales. Por su parte, Laureano del Castillo señala que el porcentaje correspondiente a las comunidades campesinas y nativas sería de 55.5%. Cfr. CASTILLO PINTO, Laureano del, "La titulación de tierras de propiedad de comunidades campesinas en el Perú", En: *FAO Document Repositor*', pagina web <www.fao.org>, [Consulta: 21/02/2005], Por otro lado debe también tomarse en cuenta que: a) Estas cifras se basan en los resultados del III Censo Nacional Agropecuario (CENAGRO), realizado en 1994, por lo tanto se deduce que en la actualidad el porcentaje sería mayor debido a! incremento de comunidades campesinas y nativas reconocidas; y b) El CENAGRO realizado en 1994 ha mostrado ser inexacto, mostrando cifras inferiores a las reales respecto de la superficie agropecuaria, esto ha quedado probado por la Encuesta Nacional de Producción y Ventas (ENAPROVE), según los datos disponibles durante la edición del presente libro, la superficie nacional agropecuaria se estimaría en 12K, 521,520 Has., en tal contexto, se entiende que los datos exactos sobre la superficie de las comunidades campesinas también serían mayores a los manejados hasta la actualidad. Se deberá esperar hasta la publicación de los resultados finales del ENAPROVE para formular nuevas conclusiones.

Piurii	136	100.00	0	0.00	136
Tuno	1251	100.00	0	0.00	1251
San Martín	1	.1.23	3M	%.77	31
Tacna	46	100.00	0	0.00	46
Tumbes	0	0	0	0	0
Ucayali	0	0.00	231	100.00	231
Total nacional	58 IS	SI.22	1345	18.78	7163

FUENTE: Directorio <k- Comunidades Campesinas. PETT 2002. Ministerio de Agricultura. Base de



datos de Comunidades Nativas. Marín. 2003 Det'cnsoría del Pueblo.

El promedio de hectáreas agropecuarias, incluidas las áreas de pastoreo, calculadas por comunidad es de 7,230, de las cuales, como se ha visto, sólo una proporción mínima es cultivable. Pero a pesar de la precariedad de sus tierras, gracias a la vigencia de la agricultura diversificada y policíclica con manejo adecuado de diversos pisos altitudinales y al uso de tecnologías nativas, logran el autoabastecimiento y producen excedentes para el mercado, aunque no siempre con un criterio típicamente capitalista. Según el CEDEP, las comunidades campesinas son las que más aportan al país en tubérculos, cereales y ganadería.⁴

La tendencia a la privatización de las tierras comunales (iniciada con el decreto boívariano, ratificada por la ley de tierras de indios de

OSSIO ACUÑA, Juan, *Las Paradojas del Perú Oficial*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1994, pp. 72.

1893 y reiniciada con la Constitución de 1993),⁵ ha dado resultados positivos hasta la actualidad sólo en los terrenos planos y con riego de las zonas bajas, es decir en aquellos aptos para la agricultura intensiva de tipo occidental del monocultivo, pero no en los de las zonas altas de accidentada geografía, secanos y poco productivos. La razón es que mientras en los terrenos primeramente indicados la propiedad privada es un incentivo por su alta productividad, en los terrenos de altura ocurre lo contrario. El afán de privatizar de manera general las tierras comunales basándose sólo en fundamentos políticos y sin tomar en cuenta la experiencia de los comuneros en el manejo de la tierra ni los fundamentos socioeconómicos y antropológicos, no ha demostrado viabilidad para vencer el adverso y poco productivo escenario geográfico, lo cual llama a la reflexión para volver a utilizar métodos de producción adecuados para cada zona ecológica y mantener los regímenes de tenencia usuales en las comunidades campesinas. Como explica el doctor Enrique Mayer, en algunas zonas de producción puede haber una gran regulación, mientras que en otras una gran libertad para las decisiones productivas individuales; estas situaciones corresponden a factores tales como las características

⁵ Asumiendo una perspectiva histórica, observamos que existen dos tendencias opuestas y algunos matices intermedios en las políticas estatales respecto a las tierras de las comunidades. Por un lado está la tendencia liberal, que convierte a todos los indígenas en propietarios de las parcelas que poseen, soslayando la institución comunal; esta tendencia se inició con el decreto boívariano de 1824 y continuó con otras normas que la ratificaron durante el siglo XIX y comienzos del XX, opera bajo el supuesto de que la conversión de los nativos en propietarios individuales es un requisito indispensable para que puedan ejercer plenamente la ciudadanía y "puedan progresar". Por otro lado está la tendencia proteccionista, iniciada con la Constitución de 1920 e intensificada por las de 1933 y 1979; esta tendencia establece medidas que protegen la integridad de las tierras comunales, tanto de amenazas externas cuanto de intentos internos por fraccionarlas (medidas como el otorgamiento del carácter de *imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad* de las tierras comunales). Una situación particular sucede en las últimas décadas pues a pesar del marco de la Constitución de 1979 se favorece la privatización de las tierras, esta tendencia se cristaliza con la Constitución de 1993, que adopta una posición intermedia entre las reseñadas, pero tendente a la liberalización; en efecto, esta Constitución no impone la propiedad individual a los comuneros, pero ya no establece medidas que protejan la integridad de las tierras comunales (sólo establece la imprescriptibilidad, salvo caso de abandono) y deja abierta la posibilidad de que los comuneros dispongan de las tierras mediante votación mayoritaria, esto se vio acentuado con la Ley de Tierras de 1996.

ecológicas de las zonas en que se produce (en ambientes ecológicos menos especializados hay menor control), intensidad de cultivos (a mayor intensidad, menor regulación), la necesidad de mayor coordinación cuando hay una alta subdivisión de parcelas en las zonas productivas o hay factores limitantes como el agua; y la dinámica social al interior de la comunidad.⁶ Estas diversas maneras de usar la tierra, cuya decisión compete a la comunidad, a la vez son indicadores de que los terrenos que eventualmente podrían privatizarse serían sólo aquellos donde, por sus características, los individuos tienen mayor libertad en la toma de decisiones.

La pugna entre comuneros dentro de la propia comunidad ocasionada por el dilema de privatizar o no los terrenos comunales comienza, pues, desde los inicios de la República y se ha acentuado durante las dos últimas décadas por la fuerte influencia neoliberal pero, en contrasentido, las parcelaciones efectuadas en algunas comunidades hace varias décadas está demostrando que pretender privatizar todos los terrenos comunales es una utopía. Al tratar este tema resulta ilustrativo lo examinado por el mencionado Doctor Mayer, cuando refiriéndose a los cambios voluntarios en las reglas de la tenencia de la tierra en la comunidad de Laraos (Yauyos), describe:

La comunidad de Laraos, en la cuenca del río Cañete, provincia de Yauyos, es una reducción de indios del siglo XVI que durante toda su existencia ha logrado mantener intacto el territorio comunal, asignado originalmente por la Corona española. Para ello, sus pobladores se han valido de largas y penosas apelaciones judiciales, presiones sociales y luchas campales de las cuales han salido victoriosos gracias al tino político de sus dirigentes, que han sabido siempre adecuar la legislación vigente en cada época a los intereses de la integridad comunal. Se ha luchado contra las comunidades colindantes huancas y yauyinas, contra haciendas de caciques y contra particulares. Incluso han luchado contra el Estado republicano. En tiempos coloniales, la posesión comunal de la tierra estaba protegida por la legislación virreynal de tierras de

indios. En la época republicana, al desaparecer tal amparo se trasladó al consejo municipal la facultad legal de actuar en nombre de todos con respecto a las tierras. En 1937 Laraos se inscribió como comunidad de indígenas para protegerse no tanto del asedio externo a su integridad sino, más bien, del interno: de ciertos grupos de la comunidad interesados en privatizar la tierra.⁷

Se observa entonces que a principios del siglo XX, en la comunidad de Laraos algunos comuneros influenciados por el liberalismo pugnaban por la privatización, mientras que otros eran contrarios a ella. Esta pugna concluyó al cabo de varios años en 1918 con la decisión interna de privatizar los terrenos comunales posiblemente porque, de manera circunstancial, el grupo liberalizado tenía fuerza, pero al fraccionarse tal grupo (y al convencerse de la imposibilidad de competir en el mercado por la poca productividad de los terrenos y otros factores adversos) decidieron volver al sistema colectivista en 1937.

Por otro lado, desde la perspectiva de la tenencia de tierra dentro de la comunidad, podría afirmarse junto al Doctor Mayer que esta institución es *"un organismo colectivo que crea y aplica reglamentos-de uso que intervienen en el proceso productivo, y que repercuten en el uso de la tierra y su tenencia. Las políticas inspiradas por filosofías económicas, e incluso las nuevas relaciones económicas introducidas por el capitalismo, tienen poca influencia en destruir los mecanismos comunales debido a que las comunidades forman parte de un complejo aparato productivo que funciona en las difíciles condiciones ecológicas de ambientes de montaña en los Andes, los Alpes y los Himalayas"*.⁸ En tales circunstancias, son precisas las observaciones del mismo autor, que señala que en las tierras comunales la propiedad privada se presentaría de manera paradójica, debido a que *"incluso si la tierra quedara completamente privada en Laraos, la producción agrícola seguirla llevándose a cabo con un fuerte control comunal sobre el uso de estas mismas tierras privadas"*.⁹ Ésta es una situación a la que se llega por las necesidades

MAYER, Enrique, Casa, *Chacra y Dinero. Economías domésticas y ecología en*
332 3*4 ^{tr} ^Λ FloreS HSPu,OM, Lima Institut0 de estudios Peruanos, 2004, pp.

⁷ *Ibíd.*, pp. 305-306.

⁸ *Ibíd.*, pp. 332.

⁹ *Ibíd.*, pp. 335.

de producción, y que resulta contraria a aquella visión occidental por la que se concibe al propietario individual con plenos poderes para decidir el uso de los bienes.

Por otro lado, de acuerdo a lo antedicho cabe agregar que, la venia de terrenos ubicados dentro de la comunidad a personas particulares, no significa que el adquirente ya se convierta incondicionalmente en dueño absoluto como en Occidente, sino que por el contrario éste queda relacionado en diversas formas con la comunidad, porque la función que desempeña la tierra como elemento vinculante entre los miembros de la comunidad no es una función aislada, sino parte integrante de un conjunto de otros elementos como: el sistema del trabajo no asalariado basado en el ayni, la obligación de organizar en su turno la fiesta patronal y, cuando no, colaborar con ella; la obligación de participar en las rondas campesinas de autodefensa y en las faenas (mita); el derecho y obligación al uso equitativo de los terrenos de pastoreo, agua y demás recursos. En suma la compja.no significa adquirir el puro y absoluto derecho de propiedad como ocurriría en el mundo de la propiedad privada, sino por el contrario quedar sujeto a una serie de obligaciones. Por ello podemos decir que, efestivamente, la propiedad privada es una paradoja en la comunidad.

En la confrontación secular del Mundo Andino contra occidente, las más afectadas son las comunidades campesinas que se hallan en las inmediaciones de los centros urbanos donde por la cercanía, la comercialización de los productos campesinos es más óptima y los terrenos comunales son cada vez más codiciados por empresas urbanizadoras y consorcios capitalistas. Un estas últimas décadas, debido al impulso de la política neoliberal, se ha intensificado el proceso de privatización de tierras comunales, proceso que se ve facilitado por la actitud de los propios comuneros poseedores de las tierras planas con riego y mejor ubicadas porque les conviene la adjudicación individual, mientras que resulta inconveniente para los de terrenos accidentados y secanos que por ser poco productivos, no son considerados sujetos de crédito ni son comercializables en el mercado inmobiliario.

Pero si bien la ofensiva privatizadora ocurre en unas ciudades, en otras surge fuerte resistencia por parte de antiguas comunidades que

han logrado subsistir hasta hoy con inmensos territorios que pese a estar ubicados en zonas urbanas ó de expansión mantienen su condición de propiedad comunal, lo cual obviamente agudiza en tales empresas urbanizadoras la pretensión de despojarlas pero dichas comunidades, resisten y defienden decididamente lo que históricamente fue suyo. Como ejemplos de lo antedicho podemos citar las comunidades de Chilca, Jicamarca, Cucuya^y Yanavilla en los distritos de Chilca, íjirmnrhn Pachncámac v Villa El Salvador de la ciudad de Lima, como también las comunidades de Ocopilla, GnjsJTJTJ™., A^tpnmp:!, Huanrán v Sapa I langa en plena ciudad de Huancayo. Una explicación de la subsistencia de las comunidades campesinas pese a la urbanización de su escenario, la encontramos en el hecho de que en ellas se revitaliza constantemente el espíritu colectivista por ser receptoras de comuneros migrantes de zonas rurales que se integran a la comunidad predispuestos para permanecer organizados comunalmente, desde luego con diversas variantes y de cuyo proceso viene surgiendo un nuevo entramado entre ambos sistemas de >/ propiedad,

Por lo antedicho, resulta necesario efectuar investigaciones más profundas acerca de tal "choque" y "coexistencia" de sistemas de propiedad en aras de articularlos adecuadamente para crear nuevas formas de tenencia de la tierra, considerando que los migrantes en su „| nuevo asentamiento no pierden su identidad por mucho tiempo.

2) El control del máximo de pisos altitudinales.- Algunas culturas, entre ellas la andina, en la actualidad aún dependen en gran parte, de los recursos que les brinda su universo natural, de modo que si se le reduce ^{r*} drásticamente, o se le priva de él, se le priva de sus recursos vitales. El universo andino es un conjunto de pisos altitudinales superpuestos unos sobre otm^yj-on__dimas diferentes que se Lüm]71c"mcntañ cñTr-'^i 'jiii»^^HFfí=^^ hnn inll=llr> p^ira aiiie "á"qul~la ocupación~principal y fuente de vida del hombre sea la agricultura diversificada y policichca^En el Mundo Andino, el uso de tierras en diversos climas y alturas~siempre ha sido una necesidad, que no ha variado mucho hasta hoy y que los inkas la entendieron y afrontaron adecuadamente. Las panacas "simultáneamente tenían sus tierras en dos o más ecologías, o -temples "(...) con el objeto deque sus yanaconas Íes proveyeran de gran variedad de productos. Asi era

cómo parte de sus tupas o chacras las poseían en las quebradas (...) y otras en las punas y en la ceja de selva. Las panacas de Sucso y AucayUe, por ejemplo, las tenían en Corao; los de la panaca de Chima y de Raurau en Huanacauri y en Pomacancha; los de Ayarmaca (...) en Ticapata y en Pumamarca; es decir, en alturas y climas muy diferentes" que les permitían proveerse los productos alimenticios y demás recursos suficientes para el autosostenimiento.¹ La generalidad era que cada ayllu tenga sus terrenos de diversos climas en un área continua, pero está demostrada la tenencia dispersa y discontinua en algunos casos, incluso interfiriendo las chacras de unos ayllus en tierras de otros y en un mismo microclima. Así, se puede citar como ejemplo al curacazgo de Acarí, donde según la visita de 1593 "las parcelas individuales de sus habitantes estaban diseminadas tanto en el valle de Acarí como en el vecino valle de Yauca".

Asimismo, se encontró resaltantes casos de discontinuidad territorial en Cajamarca y Huánuco, donde las *pachaca* y *guaranga* poseían chacras diseminadas en lugares pertenecientes a otros ayllus. En el caso de los Chupachu, en Huanuco "a tres días de camino hacia arriba, saliendo de núcleo serrano como fchu, Markahüasi o Paucar, pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos, tres o cuatro días de camino abajo de los mismos centros de poder tenían sus cocales bosques o algodinales (...) sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios".¹¹

En la época prehispánica, si pese a su tenencia de tierras en diferentes pisos altitudinales en áreas continuas o discontinuas, faltaba alguna especie de producto para completar la dieta el ayllu tenía acceso a él a través del curaca de la etnia. De este modo una

¹ SPINOZA SURIANO, Waldemar, "Los Productores Indirectos del Imperio Inca En: ESPINOZA SORIANO, Waldemar (Compilador). *Los modos de producción en el imperio de los Inkas*, Segunda edición, Segunda reimpresión Lima Ediciones Ama™, 1989, pp 364".^R STWOROWSKI DE DIR2 C ANSECO. María Uhtor a de;

^{Tawambisu} ^ u
1992 24g^{nr} ^ InStoría And,na/13; Li,m, Instim0 de Estlld,os Peruanos.

^b * "
MURRA John, *Formaciones económicas y políticas de! mundo andino*, Lima instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 62.

unidad étnica que tenía su centro en el nivel yunga tenía acceso directo a la coca en el nivel familiar, y acceso a la papa y al ganado auquénido solamente a nivel de los kuraca; una etnia intermedia como los Chupachu tenía acceso a tierras de maíz, algodón y papas a nivel de la familia nuclear, mientras tanto, la coca como el ganado se explotaba y distribuía a nivel de pueblo o de etnia.¹⁷

A partir de la conquista, la corona española para fortalecer la dominación colonial autorizó la privatización de los territorios conquistados. "Se privatizaron los recursos productivos: tierras, rebaños, minas y hombres (...) La hacienda surge y se desarrolla, como parte de un proceso global de apropiación de los excedentes de las poblaciones conquistadas" en un escenario donde "los bienes y servicios se movilizaban y circulaban, principalmente, por la política fiscal del estado inca y no por la presencia de mercados".¹⁴ Debido a que la producción no estaba destinada al intercambio comercial ni se usaba el dinero como instrumento de cambio, había que planificarla orientándola necesariamente al autosostenimiento. Los conquistadores pronto entendieron tal necesidad de asegurar el autosostenimiento de cada hacendado y tuvieron que apropiarse de territorios contiguos en diversos pisos altitudinales. Es así que las haciendas coloniales llegaron a tener tierras en las quebradas cáhdas (yunca), en el mediano nivel de clima templado (quechua) y en la puna, de modo que en ellas se pudo practicar "gran variedad de actividades agropecuarias: agricultura de riego (maíz) y de temporal (papas, cebada, trigo, habas) y al mismo tiempo una ganadería de media altura (ovejas) y de puna (auquénidos)".

Pese a su afán de apropiación y depredación algunos de los propios Conquistadores, como Polo de Ondegardo, percibieron la importancia del uso del máximo de pisos altitudinales por parte de los ayllus, para garantizar el desarrollo armónico del país, "de hecho hubo iniciativas para disminuir o eliminar el alcance de la

■ ÜOLTE, Jürgen. *La racionalidad de la organización andina*, Lima. Instituto de Estudios peruanos, 1980, pp. 57,

¹⁴ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Segunda edición, Lima, Ediciones Rikchay, 1981, pp. 20. "ibídem, pp. 22.

"verticalidad" aun antes de Toledo, pero éstas no prosperaron. Sólo después de 1570, (...) con la desaparición de andinólogos como Polo o de andinófilos como Domingo de Santo Tomas, con la llegada de los Jesuitas y Toledo, pudo tener éxito la campaña de reducciones".¹⁷ Los hechos expuestos explican las razones por las cuales durante la colonia, en la mayor parte del territorio, permaneció vigente el uso comunal vertical de pisos altitudinales.

Con el advenimiento de la República comienzan los despojos más grandes de tierras comunales en aplicación del D.S. del 08 de abril de 1824 expedido por Bolívar para la parcelación y privatización de terrenos comunales. Pero aun así, durante el siglo XIX, los ayllus de la sierra y selva permanecieron vigentes debido a que la nobleza criolla gobernante se sintió atraída por la ingente riqueza de fácil explotación constituida por el guano y el salitre del litoral, cuya comercialización la mantuvo más relacionada con Europa que con el interior del país. La Constitución de 1920, que por primera vez en la República reconoció la existencia jurídica de las comunidades y buscó brindarles cierta protección, constituye un hito trascendental en la historia de éstas que coadyuvó, de algún modo, su vigencia hasta la actualidad.

La reforma agraria realizada con visión occidental en la década del 70, por desconocimiento de la agricultura diversificada y policíclica, parceló y adjudicó las haciendas sin tener en cuenta la necesidad de mantener las unidades geográficas con diversidad de pisos altitudinales, ocasionando, consecuentemente, el caos del agro al punto que su objetivo de justicia social, en lugar de traer bienestar para el yanacona y el comunero, en muchos casos, empeoró su situación. Pero hoy, pese al sinuoso y duro camino recorrido, el hombre andino utiliza el criterio ancestral de obtener recursos:

(...) en el máximo de pisos ecológicos, protegiéndose así también del mercado que lo margina y de las condiciones agrarias de la altura, consideradas calamitosas por el europeo pero aprovechadas por los hombres andinos, haciendo posible, a fin de cuentas, un autoabastecimiento cuya crisis es deseable evitar, cada día con mayor urgencia. Conocer la estrategia de

MURRA. John. Op. Cit, pp. 75.

la utilización del máximo de pisos altitudinales y ciclos agrícolas nos permite entender una de las razones por las cuales se halla vigente la estructura andina y comprender la vida actual del hombre andino y su esperanza.

El uso de diversos pisos altitudinales con fines agrícolas, hasta hoy vigente en muchas comunidades, es descrito por el Dr. Eduardo Grillo Fernández en los siguientes términos:

Al pie de la nieve perpetua comienza el pastoreo de llamas y alpacas exclusivamente, más abajo empieza la agricultura de la papa amarga en asociación con el pastoreo de llamas y alpacas. Es necesario señalar que en los Andes el pastoreo de llamas y alpacas a grandes alturas se realiza durante todo el año en territorios relativamente pequeños, practicándose una rotación espacial y estacional de las áreas de pastoreo. Se trata de una modalidad específicamente andina, radicalmente diferente a la modalidad de pastoreo de migración nómada que hace uso de un espacio muy amplio. Siguiendo hacia abajo (...) tenemos el piso de la papa dulce y sus asociados (oca, olluco, mashua y quinua) que se cultivan en la modalidad de barbecho sectorial, esto es, con la puesta en cultivo de la tierra por sectores que van rotando año a año y que luego de un período de cultivo entran en descanso por un período más amplio del que han estado activos. Inmediatamente más abajo está el pequeño centro poblado o aldea, de modo que los sectores del barbecho están en su vecindad. Al pie del centro poblado, se encuentra por lo general las "chacras de sembrar de todo tiempo"¹⁸ (Fonseca, 1972). Así inmediatamente debajo de la aldea está el piso del maíz y sus asociados y, en los lugares cálidos, más abajo aún, se cultiva la yuca y sus asociados, así como los frutales.'

3) El trabajo no asalariado (ayni) se halla vigente en la práctica de la reciprocidad en el aporte de mano de obra en las labores agrícolas!

¹⁷ PEASE G. Y., Franklin. en prologo a MURRA, John V., Op. Cit., pp. 16-17.

¹⁸ GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, "La Costnovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna", Olí: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros. ¿Desarrollo o descolonización en los andes?. Lima, Ediciones PRATEC, 1993, pp. 19.

entre familias, grupos de familias y ayllus. Tal vigencia se debe a que el campesino por carecer de dinero, el trabajo que recibe, lo paga con trabajo. En la actualidad, por lo menos el 95% de la mano de obra para la agricultura y otras actividades de rutina en las comunidades es obtenida mediante el ayni, y no sólo entre comuneros sino también entre propietarios particulares que, igualmente por no tener dinero para pagar obreros, trabajan sin cobrar jornal alguno, porque el beneficiario se los devolverá trabajando para ellos de manera gratuita. En el título IV se trata con mayor amplitud este tema, al ocuparnos de la ideología ^Vigencia de la reciprocidad.

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, demostraron las razones por las cuales en 1946, resultaba imposible introducir el trabajo asalariado en las haciendas del sur andino y que el pago de salario mínimo al trabajador agrícola traería el colapso." Si esto ocurría en el seno de la gran propiedad privada, con mayor razón en las comunidades. En efecto, los estudios de Enrique Mayer y Manuel Clave sobre los productores de papa del valle del Tulumayo y Paucartambo a fines de los 80, mostraron que si al analizar las pérdidas y ganancias de los campesinos se contabilizaba la mano de obra y otros recursos domésticos, los balances negativos llegaban al 62% de las familias campesinas en Tulumayo y al 35% en Paucartambo.

I La vigencia del trabajo no asalariado se nota tanto en la realización de tareas particulares como en obras públicas.

En las tareas particulares, los ejemplos más notorios son el barbecho, el aporque de las chacras, la cosecha, construcción de viviendas, etc. para cuya realización quien necesita mano de obra convoca a los vecinos, hace *minka*, para que lo apoyen y efectivamente éstos, por tradición, están obligados a trabajar para el solicitante sin recibir salario alguno, por cuanto quien recibe tal

Los cálculos apuntaban a que si se pagaba un salario mínimo por todas las horas de trabajo que los *runa* dedicaban a trabajar las tierras de estas haciendas, la escasa producción no hubiese sido suficiente para cubrir tales costos pues la producción ^{TM*} «legalM a» «izarse en el 80 % del total de los salarios proyectados. Véase BURGA, Manuel y FLORES GALINDO. Alberto, Op. Cit., pp. 27. ' Mayer, Enrique, óp. Cit., pp. 237-239.

aporte de trabajo queda obligado a laborar para todos los que trabajaron para él. Fjrrnhij" r,r pnp TM 'rah^jn, no con dinero. La obligación de devolver el ayni no se extingue con el tiempo, inclusiva. f^-rT^TmitP₃ iTM hijns- siJeTohlmado tallece,~él ayni puede d^v^trcTte-4a-vtrdrtrTéáTzando jjtras^ctividade^pjgrjias del sexo femenino: tOfiø "lavado de ropáTcocina, etc., puede devolverlo j^mhiénJTTe^iante la realización de actividades pasarlas, propias del^ sexo masculino, valiéndose de ojias varones,

En la realización de las obras públicas se halla vigente la|mitaj y la tinkaí La mita es el deber cívico detrabajar en una obra pública^ Medirás que la minka es la convoca!oT|apar£_acudjrjiasivamentea. cumplir esedebet^.

El ejemplo más notorio de la vigencia de la mita y la minka es la construcción de carreteras. La mayoría de las carreteras de la sierra han sido construidas, hasta la actualidad, con la mano de obra gratuita que brindan los comuneros para el progreso y desarrollo de sus pueblos.

4) El Llanki (trueque).- Los bajos precios que en el mercado se ofrece por los productos agrícolas, no solamente influyen para que el" campesino se abstenga de vejidj^su^ productos, sino también para que~sé abstengase conWrliproductos importados. En otras palabras, seve forzáHoTcoWrmir lo que la micToTegtoTrproduce,, Por ejemplo, se abstiene de consumir panes, tfdeos, conservas enlatadas, telas sintéticas, etc., y en su lugar consume papa, maíz, oca, olluco, kiwicha, frijol, quinua, carne y usa ropa de lana de animales de la localidad (llama, alpaca, oveja). Los pobladores de las comunidades, obtienen los productos nativos que no los tienen, cambiando vía trueque con los delas_ comunidades aledañas, ejemplo: los de la puna trocan papa, oca, olluco, mashua, con maíz, fríjoles, y frutas de las zonas bajas. El campesino, sea de la altura o de la quebrada, aunque no tenga dinero, obtiene los productos que necesita mediante el llanki.

El llanki no es practicado de manera aislada e inconexa, por el contrario" es una institución que puede generar redes complejas que permjtfínjintercambios diversos. Las investigaciones del Dr. Enrique Mayer en la quebrada de Chaupiwaranqa, en los departamentos de

Pasco y Huánuco muestran al trueque como un sistema generalizado de intercambio que reviste diversas formalidades y mecanismos para establecer las equivalencias entre los productos intercambiados. Es interesante resaltar que las equivalencias pueden variar conforme a los ciclos de producción de los bienes intercambiados y al lugar del intercambio y que los campesinos saben aprovechar estas condiciones realizando viajes para buscar optimizar sus intercambios recibiendo productos que muchas veces valen más en dinero que los productos que entregan, esto de algún modo ocurre porque el viajero absorbe los costos de transportes (que en el mercado son tomados en cuenta) e intervienen en más de una transacción. Por otro lado, señala el mismo autor que la marginación social que recae en los campesinos aflora cuando éstos llevan sus productos para venderlos en el mercado, por lo cual en la negociación del precio con comerciantes mestizos, reciben precios muy bajos; por ello conviene a los campesinos mantener redes de intercambio separadas del mercado, que les permitan negociar cómodamente entre personas de estratos sociales similares, integrando así a la región y generando una organización alternativa del espacio y el movimiento de bienes y personas.²¹

5) La agricultura diversificada y policíclica como base del autosostenimiento.- Los conquistadores, carentes de los conocimientos necesarios para organizar la producción agrícola en un territorio incompatible para la agricultura europea, e imposibilitados de establecerse en todo el territorio conquistado, optaron por permitir la vigencia de la agricultura oriunda. Como señala Jürgen Golte, en muchas partes la organización agrícola-ganadera era tan compleja que simplemente no era posible organizar los pasos necesarios con modelos de conducción centralizada. De ahí que los campesinos tuvieron la oportunidad de proseguir con sus conocimientos y formas de producción.

La población oriunda a pesar de que tenía que brindar su fuerza de trabajo en los obrajes, en las minas y haciendas en turnos y tareas denominados *mita* establecidos por el régimen colonial, no descuidó

J Cft. MAYER, Enrique, Op. Cit., pp. 176-194.
 y S. P. V. y J. G. M. - *Racionalidad y migración andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001, pp. 111.

la agricultura porque era su fuente de subsistencia. A pesar de que había perdido el control de algunos pisos ecológicos por el despojo perpetrado por el conquistador, no desapareció la agricultura policíclica, ni el uso de diversos pisos altitudinales, ni la técnica de rotación de cultivos.

El accidentado escenario andino, irónicamente, gracias a su escabrosa configuración y diversidad de pisos altitudinales, siempre permitió practicar la agricultura diversificada y policíclica proporcionando gran diversidad de alimentos, en toda época como para asegurar una dieta balanceada, que dio capacidad de autosostenimiento a cada etnia, sin necesidad de depender de otros pueblos, ni esperanzarse de ninguna "ayuda externa" como hoy. Con el advenimiento del Tawantinsuyu, "*las comunidades locales se mantuvieron autárquicas aunque ciertamente con una pequeña reducción de su producción en beneficio del Inka.*" Cada ayllu era considerado autosuficiente, y de hecho tenía el acceso suficiente a los "bléTiéÉHdVcapital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real" los inkas no atentaron contra ella y la prestación de trabajo al Tawantinsuyu y al culto no debían interferiría."

La posesión de tierras en distintos climas y altitudes, permitió la producción de gran diversidad de productos agropecuarios y exigió que el hombre andino dedique la mayor parte de su tiempo a la agricultura, porque cada piso altitudinal tiene un ciclo de producción agrícola diferente. No se siembra simultáneamente en todos ellos, sino en épocas distintas y como consecuencia de ello se requiere mano de obra casi durante todo el año, mientras que en los países de geografía plana y altitud uniforme solamente es posible practicar la agricultura del monocultivo y en un sólo ciclo anual.

Hoy, pese a que la mayoría de comunidades han perdido la tenencia de tierras en diversos pisos altitudinales, en extensas zonas interandinas se halla vigente la agricultura policíclica por la necesidad,

³³ NACHTIGALL, Horst, "El Estado Estamental de los Incas Peruanos", En: ESPINOZA SORIANO, Waldemar (Compilador), *Los nodos de producción en el imperio de los Inkas*. Segunda edición, Segunda reimpresión, Lima, Ediciones Amara, 1989, pp. 198. ²⁴ MURRA, John V., Op. Cit., pp. 30 y ss.

de asegurarse cosechas en varias épocas del año y porque, inclusive en terrenos de un mismo piso es posible establecer ciclos diversos.

Haciendo un recuento, los ciclos agrícolas resultan distribuidos mas o menos de la siguiente manera: 1) *Michca*, se siembra en marzo y a lo mucho en abril, en terrenos con riego, son regados durante los meses de intensa sequía: mayo, junio, julio y se cosecha en agosto y setiembre, 2) El *tarpu*y, o siembra pequeña, se efectúa en setiembre en terrenos con riego; son regados en noviembre-diciembre y cosechados en febrero; sus productos son las llamadas "primicias agrícolas"; 3) *Hatum Tarpuy* o siembra grande, se realiza entre octubre y noviembre en todos los terrenos secanos, se refiere especialmente al maíz, crece y madura sólo con la lluvia y es cosechado en mayo en las chacras de la parte baja, y en junio en las zonas altas.

Partiendo de esta estrategia de producción en varios ciclos hay una serie de modalidades locales, que varían de provincia a provincia de comunidad a comunidad, e incluso de familia a familia "Estas modalidades parten de cultivos básicos y de sus ciclos respectivos de la extensión de las tierras de cultivo y, finalmente, de la capacidad de captación de mano de obra de las unidades económicas operantes"²⁵

La policiclicidad exige que el campesino andino se dedique a las labores agrícolas durante el 90% de su tiempo al año, mientras que el agricultor europeo se ocupa solamente el 40%. Tener el 60% de tiempo libre le permite al agricultor occidental dedicarse a otras actividades como el comercio, la industria, etc., en tanto que el campesino andino tiene escasamente el 10% de tiempo libre. Por eso, la vida de este último está planificada de acuerdo a la agricultura agrocentrada, y por eso afirmamos que el Perú andino es de agricultores.

La agricultura es, pues, la principal fuente de subsistencia de las mayorías andinas y el hecho de que, eventualmente algunos campesinos vendan sus excedentes de producción en el mercado no significa que renuncien a su comunidad:

GOLTE, Jürgen, Op. Cit, pp. 51.

¹ Ibídem, pp. 112.

Mientras subsista la imposibilidad de garantizar la permanencia de la unidad doméstica y de quienes cooperan en la producción con el dinero obtenido con la venta de los productos, los campesinos andinos no pueden entenderse como "pequeños productores mercantiles simples", ni como "propietarios agrícolas", ni como, "burguesía rural" solamente, sino como integrantes de conjuntos socioeconómicos que articulan la producción de bienes de uso para el consumo directo con la de mercancías (...). Al analizar la comunidad a partir de su inserción en el mercado, se encuentra la subordinación del segundo respecto a la primera. El trabajo asalariado en la comunidad no debe entenderse como venta de trabajo por parte de un proletario, despojado de sus medios de producción, sino como la venta de trabajo de alguien que para complementar su subsistencia con bienes que no produce recurre a la venta temporal de su fuerza de trabajo,²⁷

Inclusive, la mayoría de comerciantes y empleados públicos de las áreas rurales, dependen de la agricultura, y sí no fuera por lo que producen sus chacras, no podrían sostenerse ni educar a sus hijos en la ciudad únicamente con sus exiguos ingresos. Un ejemplo típico es el de los profesores que combinan la docencia con la agricultura.

La inconveniencia de producir para el mercado ha empeorado en las comunidades por la inexistencia de un régimen de protección del Estado a favor de la agricultura nacional y por la libre importación de productos agrícolas. A las comunidades no les conviene vender sus productos porque son cotizados a menores precios que los productos extranjeros. El campesino, vendiendo sus productos no recupera siquiera lo gastado en semillas, abono y mano de obra, ello le obliga a no vender sus productos y más bien a cambiarlos, vía *llanki*, con productos de otros climas de la misma localidad, o a lo mucho de la región.

Los *runa* recurren al mercado para obtener productos que no pueden producir o conseguir a través del *llanki* Cúñ otras comunidades. Para ello necesitan, obviamente, intercambiar sus

¹ *ibidem*, pp. 76-77,

productos por dinero para adquirir los bienes que necesitan. Pero sucede que en ese intento por sacar productos al mercado devalúan constantemente los elementos de su propia economía. La crisis -según refiere el Dr. Enrique Mayer- se manifiesta cuando los precios de los productos que sacan al mercado bajan, pero los bienes que adquieren aumentan, y para seguir operando hay que vender por debajo de los costos de producción y absorber la diferencia en casa. El descenso constante de los precios se debe a que los campesinos no tienen una participación activa en la fijación de los precios ni fuerza política suficiente para exigir que el Estado atienda su situación. Si se tratase de unidades productoras capitalistas, éstas quebrarían inevitablemente por los altos costos que implicaría producir en las alturas, costos de transportes de la producción y el constante descenso de los precios en el mercado. Sin embargo los comuneros tienen posibilidad de asimilar los precios bajos porque no contabilizan en [dinero los elementos de la producción, así, por ejemplo no recurren al trabajo asalariado, como hemos explicado anteriormente, ello permite asimilar los golpes que da el mercado.

Pero la diversidad de cultivos, sirve no sólo para la seguridad alimentaria, sino que también es una estrategia para interactuar en el mercado. Así lo demuestran estudios recientes como el de Ricardo Clavenas y Cristóbal Quispe, quienes prueban que la diversidad cultivada permite que los campesinos se articulen con mayor

MAYER, Enrique, "Campesinos y neoliberalismo", En: *Ciberayllu*, página web, [Fecha de publicación: 9/2/99], [Consulta: 25/02/2005],

^Up^/www.aiKli's.missouri.cdu/ande.s/Especialcs/em_campesinos.html>. Se puede tomar como ejemplo los casos de "superproducción de papa" ocurridos varias veces en los últimos años, en tales situaciones, el precio del kilo de papa descendió a niveles ínfimos, alrededor de S/.0.10 por kilo. En el año 2002, cuando los campesinos en la región central protestaban para que el gobierno atendiera su situación bloqueaban carreteras con toneladas de papa, lo cual se debía a que preferían que esa producción se perdiese a comercializarlas, pues si insertaban esa producción en el mercado los precios hubiesen descendido aún más y hubieran tenido pérdidas mayores pues con los precios que recibían no recuperaban siquiera los insumos que habían invertido. Si se hubiese tratado de empresas comerciales sin duda hubiesen quebrado y hubiesen mantenido grandes deudas; pero los campesinos pudieron finalmente asimilar aquella situación debido a que sus mecanismos de producción no se encontraban monetizados, aunque sin duda esta situación agravó su

eficiencia con el mercado. Señalan que en Cajamarca y Puno, hay un punto máximo de cultivos para cada zona que permite un mayor nivel de ingresos. Así, en el caso de las comunidades de Puno, el punto óptimo es de 30 variedades de papa cultivadas, si se sobrepasa ese punto los ingresos empiezan a disminuir. Estos mismos autores muestran que los campesinos que están consiguiendo mejor producción son aquellos que están rescatando conocimientos y tecnologías tradicionales, combinándolas con técnicas "modernas". Estas investigaciones verifican que los métodos agrícolas ancestrales no requieren ser desplazados, sino más bien potenciados y estudiados en su propia lógica.

Su racionalidad le permite al hombre andino a arsimu táneamente en la economía y mercado en la economía andina. Se aferra a la organización económica autóctona basada en la propiedad colectiva de la tierra y en el trabajo no asalariado del *ayni*, pero no rechaza a economía de mercado y más bien a usa como un complemento.

El riesgo de pérdidas de las siembras por irregulares cambios climáticos es superado, desde tiempos inmemoriales mediante un procedimiento de previsión basado en el cálculo de probabilidades. Se siembra en una misma chacra variedades distintas de una misma planta, unas resistentes a las heladas, otras a la racha, otras a la

El riesgo de pérdida de las siembras por irregulares cambios climáticos es superado, desde tiempos inmemoriales mediante un procedimiento de previsión basado en el cálculo de probabilidad. Se siembra en una misma chacra variedades distintas de una misma planta, unas resistentes a las heladas, otras a la racha, otras a la

Las razones de esto, según los autores en cuestión serían: a) La diversidad proporciona mayor seguridad productiva en uno u otro cultivo, y por lo tanto mayor oferta de alimentos para consumo propio y para el mercado; b) La diversidad da a los campesinos un mayor poder de negociación en el tiempo y en los mercados locales y regionales pues según los precios de los productos pueden decidir qué sacar al mercado, qué destinar al autoconsumo o qué productos procesar (como la papa en chuño) para comercializarlos cuando éstos tienen demanda; y c) La diversidad varía de acuerdo a la racionalidad de los estratos sociales o tipos de productos de acuerdo con la zona agroecológica. Cfr. CLAVERIAS, Ricardo y QUISPE, Cristóbal, "Biodiversidad Cultivada: Una estrategia campesina para superar la pobreza y relacionarse con el mercado", En: PULGAR-VIDAL, Manuel, ZEGARRA, Eduardo y URRUTIA, Jaime (Editores). *Perú: El Problema Agrario en Debate - Sepia IX*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2002. pp. 185-188. 3) *Ibidem*, pp. 189-192.

sequía o a determinadas plagas.¹² También se siembra la misma planta en diferentes pisos altitudinales. Asimismo, se asocia el cultivo de diversas plantas en una misma chacra, intercalándolas en un mismo surco de modo que si algunas fracasan por los fenómenos climáticos o por las plagas, las otras logran desarrollar y madurar. Así se asocia el cultivo del maíz con frijol o haba; el haba con arveja, maíz con quiwicha y quínuva, papa con arvejas, etc. Por último se puede usar una misma chacra y los mismos surcos para cultivar diversas plantas en un mismo ciclo agrícola, pero sembrándolas en diversos momentos para evitar que algunas de ellas estorben a las otras, por ejemplo: se siembra primero el maíz y el frijol y cuando estos ya están crecidos se siembra calabaza a porcar el maizal, de manera que la calabaza ya no estorba el crecimiento del maíz ni del frijol. Existen, pues, diversas formas de asegurar un mínimo de cosechas para la sobrevivencia, ocurra lo que ocurra.

(Sobre la incompatibilidad de la racionalidad occidental y sus técnicas agrícolas con el escenario andino expresa Olivier Dolifus:

La racionalidad occidental no ha desarrollado técnicas terrestres de altura concernientes al agro, acaso porque la altura no se ha dejado instrumentalizar o porque su explotación agrícola no es rentable. Toda la agricultura europea y norteamericana es de llanos o de laderas de poca elevación. No ha habido ni hay agricultura significativa en ninguna parte del globo sobre los *Mití* metros. *salvTrgr-ft7^{andes}*; Pero la racionalidad que hizo posible la *vidáTTá*" diversidad sobre ese nivel fue la andina. Todos los intentos de modernizar los Andes al modo europeo han *¿*todo condenados al fracaso. El monocultivo que allí se ha *inteTñad^* o la producción para el mercado recurriendo a las *rwiml^i*,» agrarias occidentales han destruido antes bien los ecosistemas serranos. No es ocasional ni coyuntural que en la medida que los Andes se modernizan en términos occidentales la crisis del agro, al menos el peruano, se profundiza. El reto del Perú actual está en los Andes.¹³

/IS^N?r>fi 2001 5? *ERA, Ant0n0^RacÍOnalÍdad occidental y raci* *Y Tecnología* *idad andina*", En: *universidad Ricardo Palma,*

" Citado por PEÑA, Antonio, Op. Cit., pp. 57.

El autor en la comunidad campesina de Alalia, Huancavelica, 1997.



2.2.- Revitalización económica

El choque de los sistemas capitalista y andino indudablemente ha debilitado a este último, pero no ha logrado imponerse de modo que ~~hnyj^nhdgt^In_m^7w7^TjTj^Andn_r.m~~ la economía de mercado. V. se halla en proceso de revitalización, como parte del proceso de ré^táITzación general del Mundo Andino.

Partiendo de estas premisas, a continuación hacemos un estudio del proceso de revitalización económica en los escenarios rural y urbano.

2.2.1.- La revitalización económica en el escenario rural.

Las comunidades campesinas son conjuntos dinámicos, pese a haber sufrido históricamente un despojo sistemático de sus tierras por parte de los gamonales, de las empresas mineras y últimamente por parte de nuevos colonos. En éstas, pese a la política neoliberal de privatización de los terrenos comunales, la propiedad colectiva de la tierra se halla vigente plena de vigor, en un proceso dinámico de revitalización, y conjuntamente con la predominancia del trabajo no asalariado constituye la base de la economía andina. El *ayni* es la forma coino_el comunero obtiene mano de obra sin pagar sal ario ajnno. lo cual es de vital importancia porque el campesino carece de recursos para pagar salarios.

Si bien la organización comunal ha sido afectada duramente por la sustitución de la propiedad privada de la tierra y el trabajo asalariado a partir del siglo XVI en gran parte del territorio nacional, la comunidad campesina no ha dejado de ser la muestra viviente de la resistencia de las estructuras socioeconómicas políticas y culturales nativas ante el embate occidental. Y a partir de 1920, cuando por primera vez en la época republicana, la Constitución Política le reconoce su existencia jurídica y le brinda cierta protección, entra a un~proceso de revitalización sumamente dinámico cuyos indicadores describimos en los parraios siguientes!

La mayoría de relaciones económicas entre los miembros de la comunidad se rigen por los principios de la economía colectivista, mientras que las relaciones entre los comuneros y el Mundo Occidental se rigen por las leyes de la economía del mercado.

En las sociedades rurales de los Andes la mayoría de los utensilios agropecuarios es producida por el campesino mismo, y si en la confección de ellos, a veces usa insumos importados, ello más bien confirma la tesis de que la economía andina se fortalece con lales insumos recibidos. Los animales de tracción noprovierierPSel i mercado, sino de la ganadería local. Las familias que no disponen de ^este recurso, lo pueden obtener a cambio de fuerza de trabajo en el llamado *ayni* de yunta, y no necesariamente a cambio de dinero. Las semillas, por lo general, son una remesa separada para tal fin del ciclo de producción anterior, o son obtenidas también en *ayni* a cambio de una contraprestación de trabajo después de la cosecha. La vivienda es construida por los mismos campesinos, básicamente con material del lugar. *"Otros elementos de la infraestructura que permite (a reproducción de la comunidad como organización, como por ejemplo, los locales comunales, y el trabajo necesario para mantener la organización social, son frutos de prestaciones gratuitas y no renumeradas, igual es el caso de los caminos, los canales de riego, los cercos, los suministros del agua, etc."*. Aunque algunos productos se adquieren en el mercado como: la sal, aguardiente, fideos, azúcar, uniformes escolares, etc., se trata de rubros menores * de consumo de alimentos y otros enseres. Se puede notar que las economías conumeras permiten la reproducción del universo andino y son__e_senci al mente colectivistas y de autoconsumo; la mayor parte de productos para su consumo salen directamente del trabajo colectivo a njvel familiar, y comunal. Los escasos productos que se obtienen del mercado son costeados con la venta de parle de, o a cambio de, una eventual venta de la fuerza de trabajo estacional fuera de la comunidad o la venta de algunos de los productos sembrados con tal fin lo que refuerza el autoconsumo.

i La economía comunal tiene como precondition la existencia de una institución: \&j'aena?^s es decir el trabajo de todos sus miembros sin que éstos perciban una retribución monetaria, la comunidad como

GOLTE, Jiirgen y DE LA CADENA, Marisol, "La Codetermi nación de la Organización Andina", En: *Allpanchis*, N° 19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp.8.

Faena; En el ámbito andino es el nombre castellano con la que se conoce a la mita inkaica.

institución controla todos los recursos que usufructúan los comuneros, no participar de estos trabajos significa la pérdida del derecho de usufructo.

Otros elementos de la racionalidad de la economía rural andina son el *llanki* y el *ayni*; el primero es el intercambio de producto por producto con equivalencias que muchas veces no coinciden con los precios del mercado general; el segundo es la prestación de trabajo, de bienes y servicios entre parientes cercanos, vecinos, conocidos. etc., con los cuales se establecen relaciones de larga duración para asegurarse el abastecimiento de prestaciones.

La existencia de una esfera de interacciones económicas no asalariadas, diferentes a las de la economía de mercado, significa la existencia de una forma de producción y por tanto la existencia de productores campesinos agrarios que no puede reproducirse en la esfera general del mercado capitalista, con excepción de las economías agrarias comerciales orientadas básicamente al mercado urbano.

Por la naturaleza de la economía rural andina basada en la propiedad colectiva de la tierra y en el trabajo no asalariado así como porque la producción está destinada al consumo y no al mercado, resulta inviable la creación de un banco agrario para financiar la agricultura desde la perspectiva occidental. La propiedad individual es, pues, incompatible con la configuración geográfica de la sierra. Si_ el campesino de la sierra se convirtiera en propietario individual, no Torrará establecer ranchos prósperos porque la poca productividad de las"!aderas carentes de riego v la imposibilidad de mecanizar la aluMHíítúra no le lo permitirían, menos aún si no reúnen las coTidTcións para ser considerado sujeto de crédito. Pensar que el campesino actuando individualmente, va a llegar a ser un exitoso propietario es una ilusión. Si se parcelan los terrenos comunales, el propietario individual posiblemente podrá obtener créditos para invertirlos en sus terrenos, pero cuando no pueda pagar su deuda, el banco se apropiará de ellos y dejará al campesino en el abandono: sin terreno y sin amparo de la comunidad.

Seguramente la parcelación de los territorios comunales y su adjudicación en propiedad individual dará resultado en lugares planos

y con riego de la costa y en algunos valles interandinos aptos para la agricultura mecanizada destinada al mercado, pero no en las zonas altas de la sierra. Es oportuno remarcar que a los bancos comerciales nunca les interesó otorgar créditos para la agricultura en terrenos comunales, porque si fracasa la cosecha, el banco no puede hacerse cargo de su deuda embargando dichos terrenos porque son inembargables, conforme al Código Civil y a la Ley de Comunidades Campesinas.³⁶ Pero si se otorga la parcela y privatiza, ya no estarían protegidos por la legislación comunal y serían embargables. Dicho en otras palabras con la parcelación y titulación individual el comunero efectivamente a ser dueño de su parcela, pero perderá el apoyo legal que le brinda la comunidad; se convertirá en propietario, pero será un *huaccha*, un huérfano desamparado, fácil víctima de los bancos y de los inversionistas, que le quitarán sus chacras

Al respecto, José Carlos Mariátegui a inicios del siglo XX, ya describía como las propiedades de la costa que no pudieron pagar sus créditos estuvieron cargadas de hipotecas y fueron vendidas por los acreedores.¹¹ De ello se deduce que es muy riesgoso para el campesino garantizar con sus terrenos los préstamos que reciba para la agricultura.

Respecto a la mano de obra para la agricultura en las comunidades campesinas se estima que el 95% de ésta es obtenida en ayni, sin pagar salario, consecuentemente se necesitaría financiamiento solamente para pagar el 5% restante. Por otro lado si el campesino se dedica a la agricultura sin tener como objetivo principal obtener ganancias vendiendo sus productos tal como operan las empresas,¹⁸

¹¹ Tómese en cuenta que las Constituciones de 1933 y 1979 establecían el carácter de inalienable de las tierras comunales, y que además la de 1979 agregaba el carácter de inembargable.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* Quincuagésima séptima edición. Biblioteca Amauta, Volumen 2, Lima Empresa Editora Amauta, 1992, pp. 32-34.

¹⁸ El doctor Enrique Mayer señala que el concepto de *ganancia* estaría condicionado culturalmente; explica que los campesinos no calculan las ganancias como las empresas, en las que se calcula el ingreso total y se le restan los costos de producción, sino que sólo contabilizan lo invertido en dinero y soslayan los elementos de su economía doméstica empleados en el proceso productivo- de este modo solo nuden el flujo de dinero, por lo que consideran que hay ganancia cuando

entonces carece de objeto pensar en un financiamiento bancario con tal fin; pues, la producción agrícola en el mundo andino, históricamente estuvo y aún está destinada al consumo. El agricultor no produce con el fin principal de vender, sino para llenar su depósito ahorrado o para todo el año.

Los bancos agrarios son parte del sistema de la economía de mercado, la cual funciona óptimamente cuando la tierra es de propiedad privada y se la trabaja con el objetivo de vender el producto para obtener ganancia, de modo que si en la comunidad campesina la tierra es propiedad colectiva y la producción no está destinada a la venta, entonces el financiamiento bancario resulta irrealizable. Para que el financiamiento bancario tenga éxito, sería requisito indispensable parcelar y privatizar todos los terrenos comunales y destinar toda la producción a la venta lo cual, como se ha visto, no es conveniente porque rompería los pilares de la economía andina. De lo antedicho se deduce que el banco agrario es necesario como un complemento de tal economía, que tendría que adaptarse a las características sui generis de la agricultura andina, ser organizado desde la perspectiva campesina, y estar administrado por los propios campesinos.

la cantidad de dinero al final de la cosecha es mayor que el invertido (lo que puede llevar a análisis distorsionados porque una suma que pueden entender como ganancia, realmente podría ser insuficiente si se consideran el valor de los elementos de su economía empleados como inversión, lo que en términos reales implicaría pérdidas y empobrecimiento). Otro aspecto importante es que dentro de la lógica de la biodiversidad cultivan algunos productos básicamente para su comercialización, mientras otros básicamente para el autoconsumo e intercambios que tienen trasfondos culturales ceremoniales. Además el dinero conseguido con los productos comerciales no es sólo empleado en comprar bienes que no producen y en reinvertir en la producción de tales productos comerciales, sino que según la explicación de un campesino del valle del Tarma en mayo "la razón del cultivo comercial era principalmente para poder pagar los fertilizantes que utilizaría en todos sus cultivos, incluyendo aquellos orientados al consumo". En estas circunstancias, en las que el dinero es un bien escaso (y el más difícil de conseguir entre los recursos que utilizan para producir) los campesinos buscan "maximizar el ingreso monetario de su producción comercial y por ello generalmente "evalúan ganancias y pérdidas considerando únicamente el balance monetario"; con lo que queda demostrada la distinta percepción del concepto *ganancia*. Cfr. MAYER, Enrique, Op. Cit., pp. 242-257.

Actualmente, las comunidades campesinas sin tener el apoyo de un Banco Agrícola a pesar de poseer los terrenos de más baja calidad, que representa menos del 20% del territorio nacional, con su tecnología nativa no merantada, son las unidades agropecuarias que más aportan al país en lo concerniente a ganado vacuno (61.5%), ganado ovino (51.6%), ganado caprino (64.5%), papas (98.8%), maíz amiláceo (78.5%), cebada (73.1%), trigo (64.1%), arveja (72.9%) y quinua (85.1%). Por lo que las consideramos una importante institución, que con sus propios elementos culturales, económicos y tecnológicos constituyen uno de los soportes principales de la alimentación nacional.³⁹

Por otro lado, los hombres andinos ya han tomado conciencia de la necesidad de mantener el sistema de propiedad colectiva de la tierra, del agua y de los recursos energéticos. Eso se nota en la oposición general de las poblaciones andinas contra el proyecto de privatizaciones promovida por el neoliberalismo.

Los pobladores de las comunidades campesinas perciben que con la privatización de los terrenos comunales, del agua y de sus recursos, desaparecerá la estructura nacional y el último amparo del campesino! Perciben que privatizar la comunidad sería atentar contra la propia conciencia histórica y extirpar la raíz de nuestra identidad; sería convertir al Perú en un país sin norte ni personalidad histórica, en un expósito que no sabe de dónde viene ni a dónde va.

2.2.2.- La revitalización económica en el escenario urbano.

Los migrantes del interior del país asentados en las ciudades costeras se asemejan a sus redes de parentesco, de paisanaje, reciprocidad y vecindario, y en base a la alta valoración al trabajo redefinido en sus funciones en el contexto urbano, han convertido inmensos arenales cercanos a las urbes tradicionales en prósperas ciudades, por ejemplo, Villa Salvador, en Lima, que hoy es una urbe autogestionaria próspera y moderna. "___"

La fuerza social y vital de estos sectores sociales ha permitido en los últimos 40 años, transformar las urbes coloniales y criollas en

■ GONZÁLEZ DE OLARTE, Efraín, *Economía de la comunidad campesina* Lima Instituto de Estudios Peruanos, 1984, pp. 77-108; GOLTE, Jürgen, Op. Cit, pp. 94.

ciudades de migrantes andinos que han copado los sectores más dinámicos de la economía informal y formal de micro y pequeñas empresas familiares; las que según Hernando de Soto, constituyen el núcleo básico de las actividades de autoempleo o informales.

Junto a la ayuda mutua, la racionalidad económica andina en las ciudades cuenta con otro valor cultural, que es su alta predisposición y valoración al trabajo, heredada de las labores agrícolas en difíciles condiciones geográficas. *"Las limitaciones ambientales existentes -en el ande - obligan al campesino a utilizar el máximo de su tiempo para el trabajo productivo, convirtiéndose esta necesidad en reglas definidas y estrictas de cumplimiento y de dedicación al trabajo "*. Las familias migrantes arriban a las ciudades disciplinadas para el trabajo por la naturaleza hostil. *"Lo novedoso es su expresión en el medio urbano, dicha expresión estaría conformando un nuevo ethos social peruano"*.

La laboriosidad o actitud positiva hacia el trabajo constituye un importante capital económico, que le sirve a las familias migrantes para afrontar las adversidades económicas que se presentan en la ciudad y para el logro de recursos y bienes modernos de progreso.

En Lima, el migrante, frente a las pocas oportunidades de trabajo en la formalidad, comienza a labrar su futuro desde los niveles más humildes, trabajando en condición de sirviente, vendedor ambulante o en trabajos manuales simples, muchas veces como subempleado; no obstante todas las adversidades y desventajas, logra salir adelante y cimentarse económicamente con el correr de los años. Hernando de

⁴¹ Las micro y pequeñas empresas formales e informales del país conducidas mayormente por familias migrantes de origen andino, son hoy las generadoras del 75% del empleo de la PEA nacional; aportan con el 42% del PIB, constituyen el 98% de las empresas registradas en el país. Éstas por su composición étnica cultural de origen andino son parte de la revitalización social y económica de la racionalidad andina en las ciudades.

⁴¹ ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor. *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991. pp. 34.

⁴² NEYRA, Eloy. "Cuando no trabajo me da sueño: Raíz andina de la ética del trabajo", En: PORTOCARRERO, Gonzalo y otros, *Los Nuevos Limeños*. Lima. TAFOS - SUR Casa de Estudio del Socialismo, 1993, pp. 47.

Soto refiere que los migrantes "*saben identificar y satisfacer las necesidades de los otros, tienen más confianza en sus habilidades -culturales - que temor a la competencia*".TM De Soto indica también que por las trabas burocráticas que ponen el Estado y el sistema financiero así como por la carencia de empleos estables, muchos migrantes organizan, partiendo de la nada, su microempresa de producción y comercio informal. Sus empresas se diferencian de las empresas formales capitalistas, por sus tradiciones cultural espiralado colectivo y familiar, compadrazgo, reciprocidad y confianza. En estas empresas capital y trabajo no están suficientemente diferenciados, ya que tanto el patrón como sus trabajadores cumplen las mismas tareas laborales; la idea de progreso es común para todos los que participan en ella, así como la posibilidad de proveer más puestos de trabajo para otros parientes y paisanos. No existe la oposición obrero-empresario como en la empresa capitalista occidental, sino una actitud permanente de reciprocidad y solidaridad entre ambos, como también de complementariedad; existe más bien una alianza tácita entre ellos. Tanto en el empresario como en el trabajador hay un sentimiento común de identidad basado en lo étnico, por cuya razón, no sólo el capital es importante sino también los lazos de parentesco y paisanaje.

Por otro lado la ideología de la reciprocidad y complementariedad forma al hombre andino no solamente para ser recíproco y complementarista con su grupo, sino con toda la colectividad, por cuya razón está capacitado para insertar su empresa en la economía de mercado globalizada, reciprocando y complementando con todos aquellos que sean necesarios, sin interesar quien. Esto demuestra que para insertar las poblaciones oriundas a la economía globalizada no es necesario desarraigarlas de su cultura, ni hacerlas renunciar a sus valores éticos, puesto que pueden desempeñarse simultáneamente en el sistema económico occidental y en el andino.

DE SOTO, Hernando, *El otro sendero*. Novena edición, Lima, Editorial El Balam - Instituto Libertad y Democracia, 1990 pp 296 ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor, Op. Cit' pp 36

Según el Instituto Libertad y Democracia, ILD, en 1986 habían 91,455 comerciantes ambulantes en la gran Lima;⁴⁵ en el año 2004 eran 500,000 registrados en diversas asociaciones y federaciones tanto a nivel distrital como provincial, existiendo aproximadamente 200,000 más que no estaban registrados, con lo cual había un total aproximado de 700,000 ambulantes, según el grupo de estudios IDEAS. Hoy en el año 2005, se calcula que hay más de un millón de ambulantes en Lima. No existen registros oficiales en ningún ministerio ni en los municipios.

Los negocios de los diversos mercados populares construidos en las "últimas décadas en las ciudades del país, y particularmente en Lima metropolitana (Polvos azules, Grau, Las Malvinas, etc.), son conducidos en un 80% por migrantes de provincias, la mayoría procedentes de comunidades campesinas de la sierra Bilingües quechuahablantes. El gran Centro Industrial Comercial "Gamarra" del distrito de La Victoria ha sido forjado por los provincianos; asimismo, "La Parada" el mercado de la avenida Caquetá en San Martín de Porras, etc.

En la obra *El Misterio de! Capital* de Hernando de Soto, también se analiza detalladamente el proceso de revitalización económica de los migrantes provincianos y se demuestra cómo el *runa* se caracteriza por su constancia y audacia hasta lograr el triunfo, pese a ser víctima de discriminaciones, y carecer de financiamiento y amparo por parte del Estado.

Si el mundo popular de las barriadas, de las micro y pequeñas empresas, está poblado por familias de origen migrante, éstas constituyen un capital social que ha generado, en base a la vitalidad de la cultura andina en las ciudades sus propios activos económicos, su mundo de oportunidades para salir de la pobreza y empezar a generar riqueza. En otros términos, el desarrollo sustentable del país tiene que ver con las oportunidades que generan sus actores sociales más dinámicos, como es el caso de los migrantes andinos.

⁴⁵ DE SOTO, Hernando, Op. Cit., pp, 14.

⁴⁶ SCHMIDHEINY, Stephan, en prólogo a DE SOTO, Hernando, *El Misterio Capital*, Lima, Empresa Editora El Comercio S.A., 2000, pp. 25.

Sjmiar proceso ha ocurrido durante el siglo XX en la selva. Allí, aproximadamente el 80% de colonos proviene de la sierra o son hijos o nietos de serranos. Llegaron en la orfandad propia del migrante, pero con su herencia cultural andina y su racionalidad reelaborada dentro de las colonias, así como con su trabajo tesonero, han logrado transformar la inhóspita selva en prósperos centros poblados rurales y urbanos.

2.2.3.- Requerimientos para la revitalización económica en los Andes.

Lo analizado en las páginas precedentes, nos motiva a considerar que para coadyuvar el proceso de revitalización económica es necesario:

- a) Planificar la economía nacional, orientándola a recuperar la capacidad de autosostenimiento local y regional, basada en la agricultura y agroindustria, con participación activa de las comunidades campesinas en su jurisdicción. La desaparición de la hacienda y del gamonal como consecuencia de la reforma agraria, paradójicamente ha generado un "vacío de poder" en la sierra, que debió ser llenado por la clase burguesa estableciendo industrias en los espacios dejados por los hacendados, pero ante la inexistencia de tal burguesía, vienen siendo recuperados por las comunidades vía compra y otras formas. La incapacidad de la clase política gobernante para iniciar un proceso de industrialización y llenar dichos vacíos, demuestra que ésta aún tiene una mentalidad aristocrática feudal que prefiere mantener al país condicionado a la importación de productos industrializados y a la exportación de materias primas, típica situación de dependencia neocolonial. Está demostrado que el sistema capitalista nunca arriesgó inversiones en la agricultura andina por lo aleatoria que es, consecuentemente no debemos ilusionarnos con que recibiremos créditos fáciles del sistema financiero. Los bancos privados de fomento agrario ya fracasaron reiteradamente por las razones indicadas. Lo que sí se puede esperar del sistema Financiero internacional son inversiones para la minería, bienvenidas sí es así; pero no olvidemos que el objetivo de los grandes inversionistas no es buscar el bienestar de las mayorías

populares, sino obtener ganancias. Esto nos obliga a volver la mirada hacia el interior en dirección al agro y a los pueblos andinos,

El reto consiste en imaginar un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos, y que, por el contrario, permita conservar la pluralidad cultural del país. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua (...) ¿Populismo? ¿Romanticismo? No se trata de transponer las organizaciones del pasado al presente. Sin tregar las carreteras, los antibióticos y los tractores. Se trata de pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros requerimientos y en el que ^{l'm'ln'np} <=&arritiqnp inútilmente a las generaciones.

Conjuntamente con la agricultura y la agroindustria, la minería y la industria química deben constituir los pilares de la economía nacional. La minería debido a la abundante riqueza metálica y no metálica existente; y, la agroindustria, explotando y transformando la gran diversidad de productos agrícolas y plantas medicinales. Asimismo, la industria química requiere de menor inversión en relación a otras ramas de la industria, como la automotriz o la metalmecánica, por ejemplo.

- b) Establecer los mecanismos para que la producción agroganadera de cada cuenca y microcuenca sea planificada y administrada de manera democrática participativa, garantizando la comercialización y precios justos.
- c) Prescindir gradualmente del endeudamiento externo. Para ello se necesita: a) Incrementar la producción nacional interna hasta lograr la satisfacción de las necesidades básicas. La consecuencia automática del incremento de la producción es la disminución de la necesidad de "ayuda" externa. Cuanto más se produce, menos se necesita del crédito; b) Utilizar de manera más óptima los ingentes recursos existentes en el país, industrializándolos aquí mismo para prescindir de los productos importados; c) Reducir el gasto público de mantenimiento de la administración pública y la

⁴⁷ FLORES GALINDO, Alberto *Buscando un Inca*. Guana Edición, Lima, Editorial Horizonte, 1994, pp. 343.

burocracia, que en la actualidad absorbe aproximadamente el 87% del presupuesto nacional; d) Promover la organización masiva de pequeñas empresas privadas y, a través de ellas, la generación del empleo en las ciudades. La población no necesita que el Estado le dé trabajo en alguna entidad pública, sino que le deje trabajar en su propia empresa; e) Establecer una tributación razonable en la que el pago de impuestos, tasas, y otros aportes al fisco no pongan en riesgo la actividad empresarial, ni causen desaliento en el empresario; f) Regular el mercado garantizando la venta de los productos nacionales. Ello implica limitar la importación por ser atentatoria contra el productor y la industria nacional.

- y/d) Formular proyectos de desarrollo basados en la cultura de la modernidad andina.
- c) Respetar la propiedad colectiva de la tierra de las comunidades campesinas, así como sus cuencas de riego y recursos energéticos.
- f) Fortalecer las instituciones básicas de la economía andina, constituidas por la propiedad colectiva de la tierra y el trabajo no asalariado bajo el sistema del *ayni*. Con tal finalidad, el Estado debe promover la dotación de tierras a las comunidades para que éstas recuperen su capacidad de producción interna. Esto no es incompatible con la organización de empresas privadas en el área rural. Se debe hacer empresa e instalar industrias en terrenos comunales. No hacerlo refleja el conformismo medieval supérstite consistente en que el feudal se conforma sólo con la renta que produce su tierra arrendada al feudatario para fines agrícolas.

CONCLUSIONES

- 1) La globalización del capitalismo no anuló totalmente los modos * de producción originarios de los Andes. Por ello aún hoy, a inicios del siglo XXI, se verifican en las comunidades campesinas, elementos de la economía andina que se han mantenido vigentes desde épocas prehispanicas, tales como: a) El mantenimiento voluntario de la propiedad colectiva de las tierras; K b) El control del máximo de pisos altitudinales; c) Agricultura diversificada y policíclica dirigida antes al autosostenimiento que al mercado; d) El aporte recíproco de mano de obra e insumos para labores agrícolas, en contraposición al trabajo asalariado /capitalista; y e) El trueque o *llanki*, que se mantiene por la inconveniencia de introducir toda la producción al mercado. ^
- 2) La revitalización económica en el escenario rural implica el desarrollo de relaciones económicas entre los miembros de la comunidad y entre comunidades bajo principios de economía colectivista, interactuando con el mundo extracomunal bajo las leyes de la economía de mercado. En el contexto comunal se observa el empleo de utensilios producidos en la propia comunidad para labores agrícolas; también se observa la vigencia de la institución de la "faena", que sirve como condición de la economía colectivista, a través de ella se reproduce la comunidad como institución. Asimismo predominan el *ayni* y el *llanki* para el intercambio de bienes y fuerza de trabajo. En tal contexto, en el que subsiste todo un entramado de relaciones económicas guiadas por el colectivismo, el crédito agrario (impulsado por perspectivas neoliberales de desarrollo) resulta un elemento extraño, fuera del contexto capitalista que le da sentido; por ello es una utopía creer que un banco agrario solucionaría el problema del agro comunal, pues tal sistema no es compatible con los modos de producción agrícolas vigentes, porque es un sistema adecuado para la agricultura practicada sobre grandes y planas extensiones de terreno de productividad elevada y no para la agricultura que se practica en las laderas empinadas, carentes de riego y poco productivas.

A pesar de mantenerse al margen del sistema crediticio, las comunidades campesinas son las unidades agropecuarias que más aportan al país en diversos productos.

3) En el escenario urbano la revitalización económica se

manifiesta por la andinización de las empresas capitalistas por parte de los migrantes, quienes se han adaptado al sistema de mercado urbano a través de empresas que se distinguen de las netamente capitalistas porque se sustentan en elementos de su cultura, como las relaciones de parentesco, compadrazgo, trabajo colectivo familiar, reciprocidad y confianza (ayni) y laboriosidad. En estas empresas de migrantes no existe tampoco una marcada oposición obrero-empresario sino una actitud de solidaridad y reciprocidad entre ambos. En estas circunstancias, los migrantes andinos en las ciudades han sabido generar, desde los niveles más humildes, miles de autoempleos a través de empresas formales, informales y trabajos de ambulantes.

Ciro Galvez Herrera

3.- VIGENCIA Y REVITALIZACIÓN SOCIAL.

3.1.- Vigencia social.

El Inkanato, a buena cuenta, no fue otra cosa que la federación de etnias organizada por iniciativa de los orejones, que no sólo se basó en la ideología e instituciones originarias, sino que las perfeccionó y las puso en práctica en un ámbito mayor,

A su turno, durante el coloniaje, los españoles pretendieron imponer sus propias instituciones destruyendo las oriundas, pero ante la imposibilidad de destruir todo y por la conveniencia de servirse de lo encontrado, optaron por permitir la continuación de las estructuras andinas. El hecho de que los españoles hayan ocasionado la descomposición de las instituciones oriundas, no significa que haya surgido un mundo nuevo radicalmente extraño al antiguo. Es así que, por el término de desestructuración "*entendemos la supervivencia de estructuras andinas o de elementos parciales de ellas, pero fuera del contexto relativamente coherente en el cual se situaban: después*

de la conquista subsisten restos de Estado Inku. pero el cimientto que los unía se ha desintegrado "

Comparada con el coloniaje, la República fue quien ha asestado los golpes más duros contra las comunidades, pero afortunadamente, éstas resistieron con firmeza a despecho de quienes las condenaban a desaparecer, Y no sólo resistieron, sino aumentaron. Cada vez, nuevas comunidades se desdoblán de sus matrices y solicitan su reconocimiento. Hoy existen 5,818 comunidades campesinas y 1,345 comunidades nativas, que suman un total de 7,163 a lo largo y ancho del país, reconocidas por el Estado,

La vigencia de la comunidad o ayllu, ha demostrado su vitalidad y que privatizarla no es la alternativa. Al contrario, los campesinos sin tierra se organizan en nuevas comunidades porque perciben que la organización comunal, es la más adecuada, generada por el proceso natural de miles de años para posibilitar que el hombre permanezca adaptado al escenario geográfico adverso. El hombre andino,

caracterizado por su espíritu colectivista, entiende que solamente formando parte de su comunidad logrará el bienestar personal y su realización plena como ser humano.

En el escenario andino y amazónico, la comunidad sigue siendo el bastión de la nacionalidad y la muestra viviente de la etnicidad. Ella configura el refugio del Mundo Andino; la fuente de su vitalidad y de su continuidad."

3.2.- Revitalización social.

Tanto como en lo político y lo económico, la revitalización social andina, se basa en la vigencia de la etnicidad y en la identidad étnica

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos.!. Los indios de! Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Tr. Antonio Escolado, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 135.

OSSIO ACUÑA, Juan. *Las Parado/as del Peni oJiciaL* Lima, Fondo Editorial PUCP, 1994, pp.51-58,71-80.

que funcionan como mecanismos de reproducción y de defensa de la organización social.

Son indicadores del proceso de la revitalización social el incremento de la población oriunda, el reconocimiento orjcia_Tde nue~válTcl5muñidades campesinas, la formación de ayllus urbanos, la_ desinhibicion social, etc.

3.2.1.- Incremento de la población indígena.

Pese al drástico éinoeidio blanco producido durante el régimen colonial, la población indígena a inicios del siglo XIX aún constituía la población mayoritaria, con 954,799 habitantes según el censo de 1812, que representaba el 63% de la población, de un total de 1,509,551 habitantes.' A partir de este período se inicia una gradual recuperación demográfica del componente indígena, manteniéndose hasta mediados del siglo XX republicano de manera definida como el elemento étnico mayoritarío. Según el censo de 1876, de una población total de 2,855,106 habitantes,⁴ la población indígena ascendía a 1,645,017, representando el 57,60% del total. En 60 años había aumentado aproximadamente en un 62% respecto a las cifras de fines del periodo colonial español, concentrándose principalmente en las comunidades y haciendas de las áreas rurales.

El intenso proceso de mestizaje y el incremento de la población blanca durante el siglo XIX, contribuyó a la aparente disminución de la población indígena durante el siglo XX. De acuerdo al censo de 1940, si bien representó sólo e! 45,86% del total de la población nacional, en relación a 1876 había crecido en un 83%, pues para 1940 ascendió a 3,063,677 habitantes de un total de 6,680,500.^ Esta aparente disminución está relacionada con las migraciones de pobladores de la sierra hacia los centros urbanos del litoral costero, en cuyo espacio la población migrante buscó nuevas tipificaciones

³ DE LA PUENTE CANDAMO, José Agustín, *La Independencia 1790-1826*, En: *Historia marítima del Perú*, Vol. V Tomo I, Lima, Editorial Ausonia, 1974, pp. 91-102.

ÍVALCARCEL, Carlos Daniel, DOCAFE Enrique y otros. "El Perú republicano . *Historia general de los peruanos*. Tomo III, Lima, Ediciones PEISA, 1986.

⁴ Fuente: INEI.

como lo mostraron los autores del censo de Lima de 1908, en el que muchos indios y mestizos declararon ser blancos, reduciéndose aparentemente el componente poblacional indígena al área rural de la sierra, principalmente. Pese a esta situación y a la intensificación del proceso migratorio, en la década del 60 la mayor parte de la población era rural. Según el censo de 1961, de un total de 9,906,746 habitantes, 5,208,568 vivían en áreas rurales y constituían el 52,6%, a pesar de que 2,279,724 habitantes del campo, equivalente al 23,2% de la población del país, es decir, uno de cada cinco habitantes, había abandonado su lugar de origen.

Para 1972 la población migrante aumentó en un 124,4%. Esta situación hizo que a partir de la década del 70 del siglo XX, la "población urbana" tendiera a ser predominante, pues de acuerdo al mismo censo, de un total de 13,538,208 habitantes, 8,058,495, es decir el 59,5% fueron tipificados como urbanos. Estas cifras no indican un cambio radical en la naturaleza de la población o la disminución de la matriz andina y menos del componente étnico indígena o mestizo, sólo dan cuenta de un cambio de espacio de asentamiento, a través de la migración. Los movimientos migratorios hacia las ciudades criollas de la costa y de la sierra, generaron en éstas un proceso acelerado de suburbanización por la formación de barriadas u otras formas precarias de acceso al espacio urbano en los lugares donde se asentaron los migrantes. Así, gradualmente, las ciudades costeñas se andinizaron e incrementaron su población,

Un caso ilustrativo de esta concentración de la población de origen rural andino y de los componentes étnicos indígenas en los nuevos espacios urbanos es Lima, la principal ciudad del país que en 1972, absorbió el 58,3% del 72,7% de migrantes llegados a la costa, de modo que una parte significativa de su población, estaba conformada por migrantes. Así, en dicho año, la capital tenía 3,302,523 habitantes, de los cuales aproximadamente 1,000,000 (32%) eran migrantes provenientes del área rural andina, residiendo en 287 pueblos jóvenes; y hacia fines de 1983, 2,500,000 migrantes equivalente al 39% de la población total estaba asentada en 600 pueblos jóvenes. Esta situación se agudizó en Lima y en el ámbito nacional entre 1980 y el 2000, con la intensificación de la migración de pobladores andino-amazónicos hacia las ciudades con el estallido

de la violencia política subversiva y contrasubversiva y con el aumento de la extrema pobreza en las áreas rurales. Hoy en el año 2005 se calcula que aproximadamente el 70% de la población limeña es migrante; a su vez, el 70% de esa población migrante proviene de la sierra. Es tanta la población andina, ~~que por lo menos el 20% de la población~~ la capital es quechua hablante.

Las migraciones masivas hacia las ciudades criollas dieron lugar a un crecimiento desmesurado de sus poblaciones, Lima, por ejemplo, de una población de 645,172 habitantes en 1940; hoy supera los ocho millones y más del 70% son migrantes *mitmaq* andinos o sus descendientes.⁶ Esto nos indica que las ciudades de la costa y otras del interior del país, se han desarrollado con mayor intensidad en las últimas décadas, a partir de sociedades de agricultores de procedencia andina.

El crecimiento demográfico nacional a más de 25,000,000 de habitantes a comienzos del siglo XXI, con énfasis en el componente poblacional urbano muestra, por un lado, los masivos procesos migratorios del campo hacia la ciudad ocurridos en los últimos 40 años' y por otro, el acelerado crecimiento de la población de origen andino,' tanto en los espacios rurales tradicionales como en las comunidades y pueblos campesinos, y en las ciudades de la costa, sierra y selva.

A nivel nacional como se ha aipHcadG^en^UñilÜP^aproximadamente el 40% de la población nacional es indígena, esa, W>^c7rcJdld20%del; s hogares cuyos padres o abuelos tuvieron una lengua materna distinta del castellano no han transmitido esa lengua a su descendencia (los actuales jefes del hogar). Del mismo modo un 30% de esos hogares no se autoidentifica como indígena, lo cual influye para la pérdida de las características asociadas a la condición de indígena de los hogares peruanos con el paso de una o dos generaciones": En parte, la permanencia de gran porcentaje

⁶ GOLTE, Jürgen, *Cultura, racionalidad y migración andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001, pp. 108.

⁷ TRIVELLI, Carolina, *Los hogares indígenas y la Prehistoria del Perú*. Document de Trabajo N° 141, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005, pp. 11.

indígena se debe a que los migrantes de bajo o ningún nivel educativo occidental, utilizan su idioma materno como idioma usual en el hogar.

3.2.2.- Reconocimiento de nuevas comunidades campesinas y formación de comunidades urbanas.

Actualmente el ayllu adquiere un nuevo vigor, que se muestra en la cada vez mayor cantidad de comunidades que solicitan ser reconocidas por el Estado. Según el Ministerio de Fomento, sección Asuntos Indígenas, en 1935, eran 1562 las comunidades campesinas inscritas en dicha dependencia; en 1980, según el Ministerio Agricultura eran 3,230, con una población aproximada de 2,800,000 habitantes;⁸ y, según fuentes del Ministerio de Trabajo y Promoción Social, en 1991 se habían incrementado a 4,792; de éstas, 1093 se ubicaban en el departamento de Puno, 808 en Cuzco, 458 en Junín, 447 en Ayacucho, 338 en Apurímac, 302 en Huancavelica, 221 en Lima, 266 en Ancash, 149 en Huánuco, y 202 en otros puntos del país.

En 1997, el número total de comunidades campesinas creció a 5,680 en costa y sierra y a 1,192 en la selva, haciendo un total de 6,872; y en el año 2002 aumentaron a 5,818 y las nativas de la selva a 1,345, haciendo un total de 7,163, cantidad que posiblemente se ha elevado en la actualidad a 7,500 comunidades, con una población aproximada de 9'500,000 habitantes, equivalente al 28% de la población total del país, y si a esa cantidad se le agrega el número de comuneros que han migrado a las ciudades, la población vinculada a las comunidades asciende aproximadamente al 50% de la población nacional. A ello hay que sumar la existencia de numerosas comunidades gestionando su inscripción por la tendencia natural de la población andina a la vida en comunidad y también porque el runa, hoy comunero, recién está comprendiendo que las tierras que ocupa son inembargables e inenajenables por estar amparadas por la legislación comunal, mientras que si fueran de su propiedad privada

GONZÁLEZ DE OLARTE. Efraim, *Economía de la comunidad campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984, pp. 17.

las perdería fácilmente. Es que en el campo, la comunidad sigue siendo el bastión de la nacionalidad, de la población y de la cultura. A pesar de que hay evidencias de descomposición y cambios al interior de ella, por el rompimiento de la relación tierra-hombre debido a la minifundización o parcelación de las tierras y por el impacto del mercado y la migración, la comunidad continúa siendo la institución andina por excelencia, a través de la cual gran parte de la población rural hace valer sus derechos y accede a los beneficios de la estructura de servicios del Estado. En ese sentido, su vigencia y reproducción como organización colectiva refleja la identidad del hombre andino con su institución, que fue un baluarte de su supervivencia durante el régimen colonial y republicano, su comportamiento ancestral basado en su racionalidad recreada, no se pierde aún con el cambio de espacio y habitat; los intrusos, sus propios miembros, aquéllos que migraron, al retornar con ideas y actitudes de cambio, de urbe y hasta de occidentalismo, por la fuerza de la tradición, la costumbre y la identidad étnico cultural vuelven a vincularse a su comunidad de origen.

Cabe señalar que entre las familias migrantes y sus lugares de origen se establecen fluidas redes étnicas de relaciones entre campo y ciudad, a través de las cuales se intercambian bienes y servicios e información; reproduciéndose en la ciudad los patrones culturales de los lugares de origen, como las fiestas patronales, por ejemplo.

En efecto, a partir de la década del 70, la despoblación del campo es creciente, pero los migrantes que se asientan en los espacios urbanos, recrean la vida comunal en la ciudad.

La migración del campo a la ciudad se acentuó a mediados del siglo XX. En 1961: 2,279,724 habitantes del campo, es decir el 23,2% de la población del país había abandonado su lugar de origen; en 1972, la población migrante aumentó en 124,4%. La búsqueda de un sitio donde habitar, de un lugar donde trabajar y educar mejor a los hijos determinó que la población rural andina buscara nuevos espacios para asentarse y migró, generándose tomas de tierras en la periferie de las grandes ciudades como Lima, Chimbóte, Trujillo, Chiclayo, Piura, Huancayo y Arequipa. Así surgieron los eufemísticamente denominados pueblos jóvenes o barriadas,

verdaderos ayllus urbanos que en dichas ciudades, reproducen las prácticas y valores comunales en el trabajo, en las festividades, y en las relaciones familiares, y donde se fortalecen los lazos de solidaridad y fraternidad. En un proceso que rememora la regeneración de los vínculos entre los *milmaq* del inkanato, se van formando ayllus urbanos en las grandes ciudades. Los migrantes establecidos en los asentamientos humanos intuyen la necesidad de organizarse como ayllus, aunque sin la posibilidad de establecer la propiedad colectiva, pero sí con la determinación de mantener viva la práctica de la reciprocidad, la solidaridad, la laboriosidad y otras instituciones andinas.

3.2.3.- La desinhibición social.

El trauma social y complejo de inferioridad ocasionado por el racismo y discriminación colonial subsistió durante la República, y aún subsiste actualmente en gran parte de la población oriunda,

El trato hostil que recibieron los migrantes en las ciudades, influyó para que éstos adopten un comportamiento sumiso e inhibido cuando están entre extraños, comportamiento que en épocas pasadas subsistía durante toda la vida del discriminado e inclusive se transmitía a sus descendientes porque el baldón de ser indio o serrano en una sociedad aristocrática criolla, era un grave estigma. En las épocas recientes tal comportamiento desaparece más rápido, en la medida que la persona logre ascender socialmente o según el ambiente que le toque vivir en la ciudad.

El racismo y la discriminación, mantuvo encasillado en ese trauma inclusive a la población mestiza y a las demás razas de color, situación que fue cambiando como consecuencia de diversos factores como: los movimientos campesinos; la labor de defensa realizada por las asociaciones indigenistas desde fines del siglo XIX; la dación de diversas leyes favorables' a las poblaciones oriundas como: la Constitución Política de 1920, que reconoció por primera vez la existencia jurídica de los ayllus, la Ley General de Educación 19326 de 21 de marzo de 1972 que estableció la educación bilingüe; el Decreto Ley 21156 del 27 de Mayo de 1975 que oficializó el idioma

quechua- la Constitución Política de 1979, que prohibió la discriminación por idioma (art. 1º, inc. 2º) y declaraba en sus arts. 34º y 35º que el Estado promovía y estimulaba las culturas nativas y el folclor, así como que promovía el conocimiento de las lenguas aborígenes y reconocía el uso oficial del quechua y aymara, como también reconoció a las comunidades campesinas y nativas (arts. 161º 162º 163º)- el Acuerdo de la Organización de las Naciones Unidas - ONU que declaró a la década de 1990 al 2000 como la de las culturas nativas; la Constitución Política de 1993, que en su art. ! Inciso 19", reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación, así como reconoce la existencia jurídica de las comunidades campesinas en su artículo 89"; y, finalmente, la creación de la Unidad de Educación Bilingüe Intercultural como parte de la Dirección Nacional de Educación Inicial, que a partir del 5 de abril del 2001 tiene el nivel de Dirección General.

Por otro lado los movimientos migratorios masivos a las ciudades, especialmente a Lima, influyeron para que la población quechua fuese cada vez mayor en la capital, de modo que el hombre andino en la gran ciudad se siente fortalecido por la presencia de numerosos familiares y paisanos, y sabe que hoy la mayoría de la población es de origen andino, con costumbres afines. Ya no se siente solo y discriminado como sus antepasados de hace cincuenta u ochenta años que constituían una minúscula minoría en la ciudad criolla.

La desinhibición también se ve favorecida por el surgimiento del grupo cholo, como consecuencia de mestizaje biológico y cultural propia naturaleza mestiza, encaja en ambos espacios es decir tanto en el occidental como en el andino. Por su capacidad de movilización entre ambas culturas, el choque un puente entre las dos constituye un antídoto muy fuerte contra el trauma social y e

discriminación. El migrante andino se siente fortalecido e influenciado por ellos se desinhibe con mayor facilidad.

La población mestiza constituye hoy grandes sectores en las ciudades naturales, se siente más identificada con sus raíces que con lo extranjero y según algunos sociólogos como

Aníbal Quijano *"la cultura mestiza, es el embrión de una futura nación peruana, si la tendencia se mantiene"** ó como sostenía José María Arguedas *"que el cambio ha iniciado y está en marcha (...) y dichos impulsos originales (...) conducen al Perú hacia una nueva unidad, la cual será más profunda y múltiple como la antigua"*.

Otra expresión del proceso de desinhibición social, es la formación de grupos juveniles de familias migrantes andinas que desarrollan conductas agresivas y conflictivas como un mecanismo de defensa contra tendencias discriminatorias y excluyentes. Este mecanismo caracteriza a las pandillas juveniles urbanas cuyos miembros están constituidos por la segunda o tercera generación de los migrantes asentados en las zonas periféricas de las ciudades.

En las décadas más recientes se nota que el proceso de desinhibición social genera su propia dinámica, haciéndolo cada vez más rápido y generalizado, por la influencia de:

- 1) Los clubes y asociaciones de residentes en las ciudades, especialmente en Lima. Los migrantes de cada Departamento, Provincia, Distrito y Comunidad organizan su respectiva asociación, y en el seno de ella se practican las costumbres de la tierra natal, se habla el idioma, se celebran las fiestas patronales, se realizan campeonatos deportivos entre equipos de paisanos, etc. Los sábados, domingos y feriados, la gran mayoría de la población limeña, se vuelca a los festivales, parrilladas y campeonatos que realizan dichas instituciones, en escenarios de todos los niveles, desde estadios y coliseos debidamente construidos hasta los pampones humildes en los arenales de las barriadas
- 2) Hija del interés creciente en las facultades de antropología, sociología y demás ciencias sociales por estudiar la cultura andina, así como el incremento de antropólogos, sociólogos y otros profesionales, quechuahablantes quienes por provenir de etnias oriundas, enfocan sus investigaciones desde nuevas ópticas no occidentales.

QUIJANO, Aníbal, *Do mi nación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural del Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1980, pp. 61.

ARGUEDAS, José María, *El complejo cultural en el Perú*, En: *Formación de una Cultura Nacional Iberoamericana*. México D.F., Editorial Siglo XXI, 1977, pp. 29.

- 3) La presencia cada vez mayor de quechuahablantes en las ciudades, que funciona como "soporte psicológico para que migren más parientes y paisanos, con la confianza de que en la ciudad tendrán apoyo en alojamiento y en "buscar trabajo" hasta establecerse.
- 4) El surgimiento de grupos de quechuahablantes (teatro, música, danzas) que, por carencia de recursos para actuar en escenarios cerrados, lo hacen en calles y parques, por ejemplo los grupos "Teatro de la calle", "Cómicos ambulantes", etc. que representan vivencias del migrante campesino, en su idioma y con expresiones propias del Mundo Andino.
- 5) La existencia de instituciones de defensa, de los derechos humanos. Es muy conocido que, los migrantes de las zonas de la sierra, constituyen el estrato más humilde y marginado de la sociedad actual y sufren, toda clase de atropellos en las ciudades.
- 6) El ejemplo que significan los personajes de origen andino, como artistas, profesionales, empresarios, dirigentes políticos, etc., que se desenvuelven con naturalidad en público.
- 7) La masificación de festivales folclóricos, desfiles y celebraciones con estampas folclóricas, programas vernaculares de radio y TV, así como la abundancia de cintas y discos fonográficos de canciones en quechua y otras lenguas nativas en el mercado. Hoy, el proceso de desinhibición es mucho más dinámico y generalizado. El hombre andino pierde más rápidamente que en épocas anteriores el temor de expresarse en su propio idioma, ya no existe el recelo de hablar quechua o cantar huayno en público a diferencia de antes cuando el quechuahablante era víctima de burlas, de marginación y hasta de agresiones físicas.

3.2.4.- Estabilización de la población en los lugares de su asentamiento natural.

Los habitantes del espacio andino prehispánico, por vanas razones, no construyeron grandes ciudades: la configuración

accidentada del terreno no facilitó la construcción de grandes vías, los ríos no son navegables, no hubo caballos ni se usó la rueda para el transporte, no hubo lugares de intercambio comercial de los excedentes de producción como los que en Europa dieron origen a las urbes. El modo de vida de los agricultores era vivir ligado a la tierra. La cosmovisión andina de considerarse parte de la naturaleza y la racionalidad de coexistir con ella no hizo necesaria la urbanización, ni creó la obsesión por la artificialidad.

La palabra quechua *Q'í/ú* no significa precisamente ciudad sino lugar de nacimiento. *Las Tlaqtas* eran pequeños conjuntos de casas construidas en las partes elevadas de las faldas de los cerros rocosos, y no en laderas arcillosas, para no exponerse a los deslizamientos. Los terrenos planos se destinaron a la agricultura y parte de ellos a reservas naturales. En una sociedad adecuadamente planificada como la del Tawantínsuyu, donde no se conoció el centralismo ni se debía procrear un hijo si no había un *tupu* de tierra que garantizara su existencia, estaba garantizado el desarrollo armónico y equilibrado en todos los confines del territorio,

Contrariamente, en el Mundo Occidental, el concepto de modernidad va asociado al proceso de urbanización; se cree que cuanto más se urbaniza un país es más moderno, y que la población que reside en el campo, es atrasada en relación a la que reside en la ciudad, confundiendo así el crecimiento de las ciudades con el progreso. En Europa, con el surgimiento de los burgos y el creciente poder que ejercían sus habitantes sobre las zonas rurales, se afianzó la costumbre de vivir en la urbe; la configuración geográfica plana fue un factor favorable para la construcción y desarrollo de grandes ciudades, con edificaciones de pocos pisos en épocas pasadas y con edificios rascacielos a partir del siglo XIX. Ese proceso de aislamiento del hombre de la naturaleza, se consolida con la mecanización de la agricultura destinada a producir para el mercado y con la conversión de la tierra en objeto de explotación. El hombre deja de sentirse parte de la naturaleza cuando con el uso de la máquina se distancia de ella y se convierte en su explotador, afianzándose a partir de entonces, la ciudad moderna: la urbe.

Con tal modo de vida ciudadano llegaron los españoles, y a partir del siglo XVI construyeron ciudades modernas de estilo europeo en los terrenos planos de la costa y algunos valles interandinos, sacrificando terrenos fértiles, y afincados en ellas desempeñaron el rol de explotadores y de intermediarios entre el país conquistado y el mundo exterior,

El ejercicio del poder colonial tuvo, una expresión espacial que ubicaba a la población de origen europeo en ciudades, y a la de origen andino en poblados rurales. *"La causa de la perpetuación posterior de ésta separación espacial es probablemente la baja productividad de la agricultura andina. Esta no permitía que grandes contingentes de la población se desligaran de la producción básica de los alimentos y otros insumos de origen agrícola-ganadero"*.

Durante la República, los afincados en las mismas ciudades, formulan proyectos de áreas urbanas, sin percibir que urbanizar significa destruir terrenos agrícolas por la siembra de remolacha, agravar la contaminación ambiental y el desequilibrio demográfico y el desempleo.

No perciben que el agua no abastece ni a las ciudades actuales y que las nuevas áreas urbanizadas carecerán de este elemento vital. Y si lo perciben, intentan proveerse de agua desviando ríos o desaguando lagos, lo cual trae graves problemas a las cuencas de riego de esas zonas. Los graves problemas de turgencia, superpoblación, contaminación ambiental y falta de agua que sufren Lima y otras ciudades principales, son afrontados como si fueran problemas municipales de ordenamiento urbano, sin entender que son indicadores de un problema mucho más grande originado por las migraciones masivas de las poblaciones oriundas hacia la capital y que afecta a todo el país.

Los políticos no han tomado conciencia de que *"la mayor parte de las ciudades del tercer mundo no están ya en condiciones de ofrecer a sus habitantes ni un mínimo siquiera de los servicios que consideramos naturales"* como los de agua y desagüe. La

urbanización conduce "a mayor aglomeración de los slums, sin canalización ni red viaria, sin higiene ni recogida de inmundicias. donde el hombre que no encontró existencia en el campo se ve lanzado a la encarnizada lucha por la supervivencia".

Estos problemas son más graves en las ciudades del escenario andino, porque la configuración geográfica no es apropiada para la construcción de ciudades de estilo occidental, con rascacielos y grandes autopistas. Es por ello que, por más entusiasmo que pongamos en construir ciudades de ese estilo nunca lograremos igualar a las de los países europeos ni a las de los Estados Unidos. Esto significa que el confort de estilo occidental que aspiramos, no lo vamos a lograr siguiendo el camino equivocado que nos impone occidente, sino retomando el camino correcto del desarrollo por impulso propio, compatible con nuestro escenario y basado en nuestra propia cultura. El Perú ancestralmente es un país de población rural, no de burgueses. El burgo, la ciudad, es de Europa.

Por lo expuesto en los párrafos precedentes, es apremiante encontrar los mecanismos para estabilizar las poblaciones oriundas en sus lugares de asentamiento natural, lo cual implica contrarrestar los movimientos migratorios del campo a la ciudad y propiciar la migración en sentido contrario: de la ciudad al campo a través de proyectos de desarrollo orientados al restablecimiento de las armonías locales y regionales que han sido rotas por el coloniaje y la República.

CONCLUSIONES

- 1) La resistencia de las comunidades campesinas a los ataques que han apuntado a su disolución; así como su tendencia a aumentar en número, dan cuenta de la vigencia social de esta institución de origen prehispánico. Ciertamente, la existencia de estructuras antiguas se da en un contexto en el que han desaparecido los vínculos que le daban coherencia a nivel macro en el Tawantinsuyu.
- 2) La revitalización social se manifiesta por:
a) La relación cada vez más dinámica entre los miembros de las comunidades campesinas y nativas, y los migrantes que se han asentado en las ciudades (la suma de ambos grupos constituye aproximadamente el 50% de la población nacional);
b) El incremento de comunidades campesinas reconocidas formalmente;
c) El establecimiento de prácticas de reciprocidad, solidaridad, y otras instituciones andinas entre los migrantes establecidos en los "pueblos jóvenes" o barriadas;
d) La desinhibición social creciente.
- 3) Faltando buscar la estabilización de las poblaciones en sus lugares de asentamiento natural, sin confundir "estabilización" con progreso, puesto que las ciudades ya no se dan abasto. Debe propiciarse la migración de la ciudad al campo a través de proyectos de desarrollo orientados al restablecimiento de las armonías locales y regionales.

4.- VIGENCIA Y REVITALIZACION CULTURAL, ESPIRITUAL Y RELIGIOSA.

4.1.- Vigencia cultural, espiritual y religiosa.

Pese a la superposición de una cultura extraña sobre la nuestra y a la agresión permanente iniciada en 1532, hoy no se puede negar que, luego de quinientos años de sincretismo, en la cultura nacional se percibe a simple vista la permanencia del componente autóctono. La_, "esencia cultural oriunda" permanece vigente.

Como explica Aníbal Quijano, las consecuencias de la colonización cultural fueron terribles para la población oriunda, de manera especial en los espacios donde los conquistadores se asentaron plenamente, pero resultó imposible evitar que todo aquello a imitar, simular o venerar acabase modificado.

Los dominados aprendieron a dar sentido y significados nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios en imágenes, ritos o patrones expresivos de ajeno origen. No era posible practicar los patrones impuestos sin modificarlos, ni apropiárselos sin reorganizarlos. Si bien la población criolla y mestiza aristocrática optó por la repetición servil e imitativa de los modelos europeos, los mestizos de la clase popular rural optaron por el modelo forjado por los dominados.

Ante la imposición de la cultura occidental ocurrió lo que Alberto Flores Galindo denomina la "djsyjijTcján.cultural", consÍstejite_gn_gug

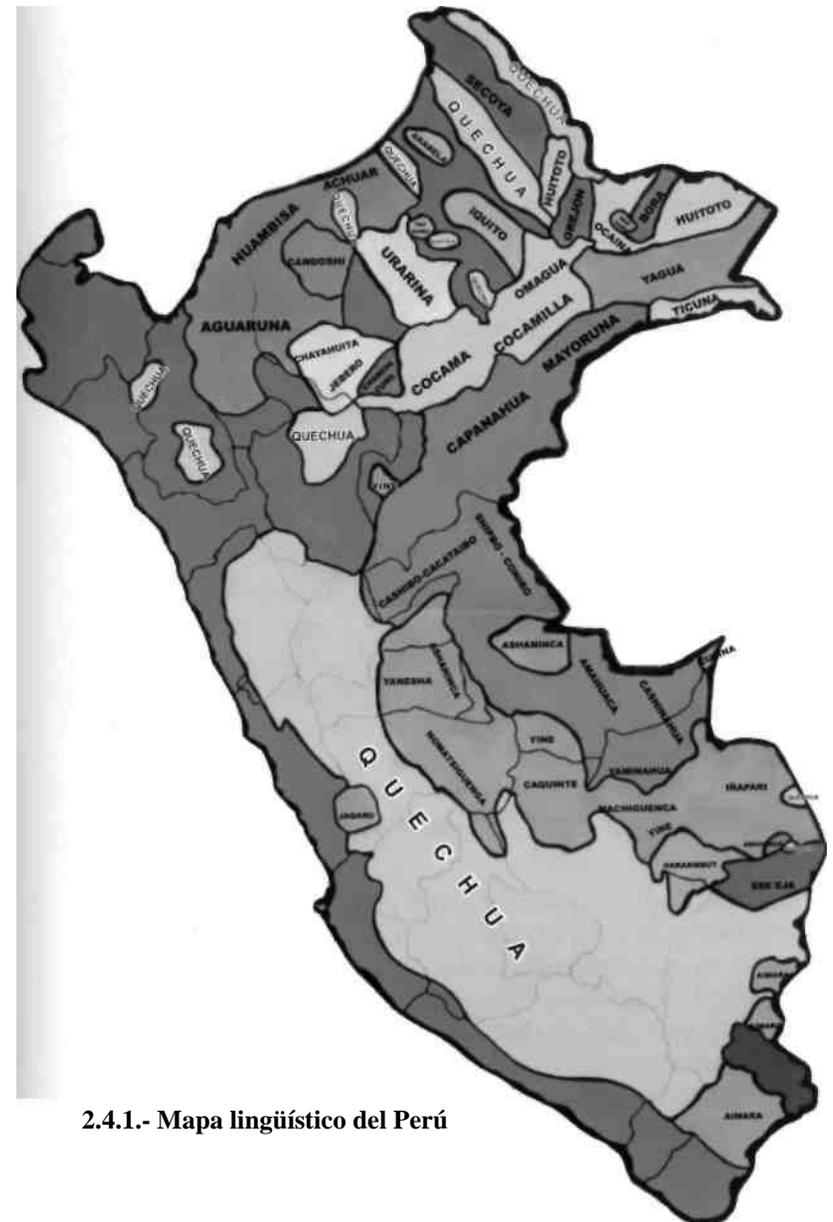
en la situación de dominio de una cultura sobre otras, los vencidos se apropiaron de las formas que introducen los vencedores pero les otorgan un contenido propio, con lo que terminan elaborando un producto diferente. Sin embargo, ese "producto diferente", es una cultura filial de su antecesora precolombina, más identificada con lo nacional que con lo extranjero, Enja^sierra, más que en la costa_v con las referidas modificaciones ocurridas, permanecieron vigentes las estructuras socioeconómicas andinas, consecuentemente también permaneció la cultura. A ello se debe que la mayoría de las costumbres de los pueblos originarios tienen sus antecedentes en épocas prehispanicas. Muchas fiestas (*raymi*) incaicas se hallan vigentes, sincretizadas por la superposición de las fiestas religiosas católicas. En la fiesta de San Juan del 24 de Junio va implícito el Inti Raymi o Fiesta del sol; en la fiesta de Santiago del 25 de Julio subyace el Huamani Raymi de invocación a la fertilidad de la mamapacha; en la fiesta de Todos los Santos de noviembre, el *Aya Raymi* o diálogo con los muertos; y, en la navidad cristiana, el Cápac Sitúa que anuncia la maduración de las siembras, etc.

Por otro lado, la vigencia de una cultura se percibe claramente en la lengua por ser ésta su expresión. En el Perú, pese a que la lengua oficial es el castellano, actualmente existen más de tres millones de quechuaablantes monolingües según la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural "en tanto que el aymara es hablado por medio millón y se calcula que en la Amazonia existen entre 300,000 y 400,000 habitantes de alguna de las 40 lenguas que ahí se hablan, pertenecientes a 16 familias lingüísticas: Arabela, Arahua, Bora, Cahuapana, Candoshi-Shapra, Jharakmhut; Huitoto, Jibaro, Paño, Peba-Yagua, Simaco, Tacana, Ticuna, Tucano, Tupi-Guaraní, y Zaparo".²

Del mapa lingüístico del Perú elaborado por la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, se aprecia la distribución y vigencia de las lenguas autóctonas.

FLORES GALINDO, Alberto *Buscando un Inca*, Cuarta Edición, Lima, Editorial Horizonte, 1994, pp. 58.

¹ DIRECCIÓN NACIONAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL. *Política de lenguas y culturas en la educación*, En: Boletín DINEBI N° 5, Lima. Ministerio de Educación, 2001, pp. 10.



2.4.1.- Mapa lingüístico del Perú

La imposición del idioma español y el menosprecio por la cultura andina, influyó para el no uso de las lenguas maternas como idiomas oficiales. El desuso agravó desde su prohibición por las autoridades coloniales a consecuencia de la revolución de Túpac Amaru, pero tal prohibición tampoco logró evitar que el quechua, el aymara y demás lenguas, permanecieran vigentes como el medio de comunicación en los núcleos familiares y étnicos hasta hoy. Si bien se habla el español para comunicarse con personas ajenas, en la familia y en el avlln se HábtAlengua materna. El idioma nativo, es hablado en la intimidad fWííiaivaunque ante los ojos occidentales no aparezca así.'

Según el Instituto Superior de Quechuas los quechuahablantes bilingües (quechua-castellano) son aproximadamente 10,000,000 en el Perú. Además del idioma, son indicadores de la vigencia de la cultura andina; la literatura, el teatro, la danza, la música y las artes plásticas, la ciencia y tecnología, así como la religión, cuyos temas desarrollamos a continuación.

La literatura: A pesar de que durante el coloniaje y la República hasta inicios del siglo XX, hubo discriminación contra la literatura indigenista, ésta logró mantenerse gracias a sus pioneros que desde el propio inicio del coloniaje escribieron obras imbuidas de sentimiento nacionalista, rescataron valiosos conocimientos y testimonios de épocas anteriores a la conquista y nos dejaron como legado que garantiza la vigencia cultural andina. Entre ellos, cabe citar a Juan de Betanzos, Garcilaso De la Vega, y Felipe Guamán Poma de Avala. etc.

Juan de Betanzos (1510-1576), nacido en Galicia, España, digno de citarlo por su ligazón con la cultura indígena, cuya tradición relata con fidelidad y respeto en una prosa semejante a la de los cronistas indios, por su apego a la forma verbal quechua. El hecho de haber contraído matrimonio con una ñusta, hija de Huayna Cápac, le facilitó el acceso a informantes autorizados. Su amplio conocimiento del quechua y el celo que le indujo a respetar la objetividad de los relatos y los modos expresivos de los informantes indígenas, otorgan a sus crónicas solidez, credibilidad y gran valor histórico.

Véase el subcapítulo "La desinhibición social" del Capítulo 3 del Título 1

Garciaso Pela Vega (1539-1616). no es solamente uno de los primeros mestizos americanos, sino también, espiritual mente el primer peruano. Su obra "Comentarios reales de los inkas" es la primera obra que describe el Mundo Andino de manera amplia y debidamente sistematizada; que sí bien no tiene las precisiones deseadas, es la primera que trasmite el sentimiento de peruanidad y que hizo conocer al mundo entero el legendario Tawantinsuyu.

Felipe Guarnan Poma de Ayca (1565-1642); es el más grande cronista indígena. Su obra "Nueva crónica y buen gobierno" es una rica y erudita crítica, desde el punto de vista de los vencidos, contra el gobierno colonial, y una evocación del buen gobierno que existió en las épocas prehispánicas. Constituye, además, un reclamo por un trato justo para el indígena, de gran valentía en un indio de esa época. Guarnan Poma demostró admirable constancia para recorrer el vasto territorio andino, que le permitió tener un conocimiento objetivo de la realidad y retratarlo en dibujos de mucho valor ilustrativo. Sí bien en épocas actuales, algunos críticos occidentales subestiman el valor literario de sus obras, ello no le resta su gran valor histórico, que lo sitúa a la altura de los enciclopedistas.

Las obras de estos autores y de tantos otros igualmente importantes, han coadyuvado a que hoy la literatura andina se halle vigente con toda vitalidad. Tanto la poesía como la narrativa quechua las conocemos y sentimos quienes vivimos en la interioridad del Mundo Andino. El hecho de que algunas veces se escriba en castellano demuestra la capacidad de asimilación de elementos culturales adquiridos, y la forma cómo el quechua se apropia del idioma español manteniendo la propia cosmovisión.

Teatro, danza, música y artes plásticas: Existen abundantes piezas de teatro recitadas, cantadas y danzadas que rememoran acontecimientos de las épocas preinka e inka y de tiempos de la conquista, que son escenificadas en fechas cívicas de gran trascendencia o en celebraciones de fiestas patronales religiosas. \ Entre ellas puede citarse como ejemplos: la captura y muerte de Atahualpa; la ceremonia del Inti Raymi escenificada todos los años en Saqsáyhuamán, Cuzco, con participación de numerosos grupos artísticos y asistencia de decenas de miles de espectadores; la Danza

de las Pallas de Jujua de los Shapis de Chupaca, etc. Estas representaciones constituyen testimonio de la conservación del pasado en la memoria colectiva.

En el caso de la danza, el canto, la música, la pintura y la escultura, ocurre una situación similar. El arte en el Mundo Andino se reproduce y regenera permanentemente; engendrando su propia modernidad por la aparición de nuevos artistas y creaciones.

Ciencias y tecnología: Diversos conocimientos de Arquitectura, Agronomía y Medicina se encuentran vigentes y han dado lugar a nuevos desarrollos. La agricultura diversificada, la técnica de construcción en adobe y la medicina preventiva autóctona se hallan en plena vigencia; favorecida esta última por la existencia de gran diversidad de plantas medicinales y hábitos naturistas del hombre andino,

Derecho: Está demostrado que la sociedad andina prehispánica, por el alto grado de organización logrado, ha tenido gran riqueza y sistematización de normas jurídicas. Se hallan vigentes numerosas instituciones que funcionan al margen y/o paralelamente a las instituciones occidentales impuestas a partir del siglo XVI; el *livuYinrihiy* o matrimonio a prueba, *ejjsJaium jnnpi-a* justicia comunal, son dos de tantas que se puede citar. Existen órganos resolutivos, en cada etnia, y la comunidad va creando otros nuevos de acuerdo a las nuevas realidades que afronta, tal es el caso de las rondas campesinas y comités de autodefensa* que fueron creadas por las propias comunidades y posteriormente oficializadas por el Estado.

El artículo 2^U, inciso 19 de la Constitución de 1993, que reconoce el derecho de la persona a su identidad étnica y cultural demuestra que el Estado no puede ignorar la vigencia de la cultura, de la etnicidad e identidad oriundas.

4.1.11- Cristo andinizado.

Enfesteitem se explica que el sistema religioso andino, como parte de la cultura, también se halla vigente en una situación de yuxtaposición con el cristianismo, en la cual, el campesino sea

indígena o mestizo acepta con sinceridad la religión cristiana y frecuenta la iglesia con fervor auténtico, pero no ha dejado de practicar los ritos oriundos.

Como consecuencia del encuentro del cristianismo con el panteísmo andino, ocurrió un proceso de reinterpretación consistente en que la población indígena aceptó los ritos cristianos pero no-en-jui forma originaria sino andinizándolos. Este proceso es muy importante porque significa que, pese a quinientos años de catequización⁵ la religión andina no ha desaparecido y al contrario ha ampliado su panteón incluyendo en él a CrTstoT

La vigencia de la religión oriunda se explica por la vigencia de la cosmovisión holística en el Mundo Andino, según la cual el hombre es parte de la naturaleza, por cuya razón su modo de vida está diseñado para coexistir con ella, para criarla y dejarse criar. Tal cosmovisión no ha desaparecido porque, entre otras razones, ¡a mayor parte del escenario andino-amazónico es rural, y la ocupación principal de la mayoría de sus pobladores es la actividad agropecuaria que le permite vivir en contacto con la naturaleza, debido a lo cual el panteísmo se mantiene con mucha vitalidad. Todo el cosmos: la lieira, el ajrp, pl a^{im}, es; decir, toda la naturaleza o mamapacha" es sagrada y se vive de acuerdo a su lógica.

La vigencia se explica, porque el sistema religioso andino estructurado bajo la cosmovisión de que el hombre es parte de la naturaleza y de que toda ésta es sagrada, es un sistema tan profundo e integral que permite que el hombre desde que nace y sin necesidad de bautizarse, se sienta inmerso en él. Es entendible que una religión estructurada bajo la lógica de la naturaleza, infalible por antonomasia, tenga fundamentos para entrelazar y explicar todo, consecuentemente para mantener el convencimiento permanente de sus practicantes, porque su vida diaria es la práctica de sus creencias.

Por otro lado, el sistema religioso andino no está constituido por ideas y creencias sueltas, como equivocadamente creen algunos

Mamapacha: Es el nombre correcto de esta deidad, y no *Pachamama* como la llaman los occidentales,

antropólogos occidentales, sino todo lo contrario. Tal sistema, desde los orígenes de la humanidad andina se ha basado en la referida cosmovisión holística y panteísta, consecuentemente la religión de todos los pueblos preincaicos tuvieron un sustento ideológico común, con variaciones en el rito.

Los inkas, debido a lo expuesto en el párrafo precedente al integrar nuevos pueblos, no imponían su religión y más bien, respetaban los sentimientos y los hábitos de los pueblos integrados.

Como señala Mariátegui:

La religión del Tawantinsuyu (...) No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos incaicos reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que se sentían ostensiblemente inferior a la cultura inkaica o peligrosa para el régimen social y político del Tawantinsuyu.

Las creencias y prácticas religiosas en el Tawantinsuyu daban a la gente un sentido de la vida y los ubicaba en el universo, respondiendo preguntas sobre su origen, fin y relación con las demás realidades. Su cosmovisión holística formó al hombre andino para ordenar su vida en estrecha y permanente relación con el cosmos.

Isa forma de ser integradora y respetuosa ante la religión de los pueblos; influyeron"para que éstos también se mostrasen receptivos a la religión cristiana y la fusionen con la suya; más aún si el Tawantinsuyu era panteísta y tenía un Dios Universal Supremo espiritual llamado Pachaeámac o Wiracocha que era todo y estaba en todo el universo. El Mundo Andino es panteísta no porque cada puebũThaya tenido o tenga supuestamente su respectivo Dios, ni porque hayan existido varios dioses como un Dios de la guerra y otro del amor o del vino, como en Europa antigua, sino porque toda la

⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima séptima edición, Biblioteca Amanta, Volumen 2. Lima, Empresa Editora Amauta, 1992, pp. 166.

naturaleza es considerada sagrada, y por tanto Dios esta en todas partes. El Mundo Andino no fue politeísta ni idólatra; aquí no se adoró ídolos ni varios dioses; la arqueología no ha encontrado estatuas de dioses, como se encontró en Grecia o Roma. Las huacas, apus y apachetas no fueron esculturas ni ídolos sino lugares a través de los cuales hablaba la mamapacha/

Los conquistadores, no entendieron el panteísmo y como tampoco percibieron que los diversos nombres: Pachacámac o Wiracocha, correspondían a aquel Dios único, espiritual y universal, generaron la creencia de que los inkas fueron politeístas, paganos y adoradores de varios dioses.

Las peregrinaciones a los santuarios y las fiestas religiosas como el Inti Raymi no fueron ritos de adoración a ídolos, sino rituales de recreación de la armonía universal, en los cuales, el sol, por ejemplo, por ia importantísima función que desempeña en la vida del hombre, no podía ser ignorado. El culto era a ese Dios Supremo invisible, una de cuyas manifestaciones era el astro rey. Las tallas en piedra: La Portada del Tiawuanaku o el Lanzón de Chavín y otras, tuvieron una función didáctica y posiblemente su finalidad era la de transmitir mensajes. Por el panteísmo, se consideraba que en todo elemento de la naturaleza, sea animal, vegetal o mineral, Habla-un espíritu que lo anima, de modo que la conopa o el ila no eran esculturas de divinidades sino la rememoración del vínculo que une permanentemente al hombre con esos elementos. Siendo ello así, la tristemente célebre "extirpación de idolatrías" impuesta por la Santa Inquisición careció de objeto, pues no hubo nada que extirpar. El holísmo de la cosmovisión andina y la racionalidad integradora determinaba que el Mundo Andino recibiese todo lo nuevo y por eso fue bien recibida la religión cristiana.

La conquista fue una empresa militar y religiosa. La corona española basándose en el Patronato Regio concedido por las bulas de Alejandro VI (1493) y Julio II (1507), consideró la evangeiización

La palabra *huaca*. *waqay* en runa simi, significa *el que habla, el que llora, el que dice o transmite algo*.

como una de sus principales metas.⁷ A ello se debe que, en todo acto de conquista y durante todo el coloniaje, la iglesia católica desempeñó un rol protagónico en la construcción y conducción del Estado. Uno de los tres socios de la conquista fue el sacerdote Hernando de Luque, otro sacerdote, Fray Vicente de Valverde, dio la orden de la masacre en Cajamarca. Quien concluyó la guerra civil entre los conquistadores y asumió el primer virreinato también fue un sacerdote: Pedro de la Gasea. Es por eso que los invasores, conscientes de que no podían dominar militarmente a la gigantesca nación invadida, aprovecharon hábilmente la receptividad encontrada para dominarla mediante la catequización masiva. Facilitado por la pro Tunda religiosidad panteísta andina, el catecismo resultó más efectivo que el arcabuz y la espada. Cristo no encontró resistencia como en su propio pueblo israelita, o como en Arabia y Roma. Aquí no hubo una guerra religiosa de oposición contra el cristianismo, como en otras naciones paganas donde sus dioses Marte, Venus o Poseidón se opusieron tenazmente al Mesías. Si Jesús hubiera nacido en el Perú, no lo habrían crucificado.

Podría decirse, en cierto modo, que la propia población andina adoptó la doctrina cristiana para integrarla a su cultura, y al ocurrir ello, Cristo y la cruz fueron incorporados a la religiosidad autóctona, para estar presentes en los ritos andinos, en los cultos y en la relación con los muertos, en las fiestas agrícolas y ganaderas, en las peregrinaciones religiosas, en la medicina folklórica, en los rituales del pagapu, etc. Como resultado de tal adopción, surgió un nuevo Cristo, quechuhablante. con atuendos y costumbres andinas.

Escribe Emilio Romero que:

Los indios vibraban de emoción ante la solemnidad del rito católico. Vieron la imagen del sol en los rutilantes bordados de brocados de las casullas y de las capas pluviales; y los colores del iris en los roquetes de finísimos hilos de seda en fondos violáceos. Vieron tal vez el símbolo de los quipus en las borlas moradas de los abates y en los cordones de los descalzos (...) Así se explica el furor pagano con que las multitudes indígenas cuzqueñas vibraban de espanto ante la presencia del

⁷ MARZAL, Manuel M., Op. Cit, pp. 104.

'Señor de los Temblores' en quien veían la imagen tangible de sus recuerdos y sus adoraciones, muy lejos el espíritu del pensamiento de los frailes.

Vibraba el paganismo indígena en las fiestas religiosas. Por eso, los vemos llevar sus ofrendas a las iglesias, los productos de sus rebaños, las primicias de sus cosechas. Más tarde, ellos levantan sus aparatosos altares del Corpus Christi llenos de espejos con marcos de plata repujada, sus grotescos santos y a los pies de los altares las primicias de los campos. Brindaban frente a los santos con honda nostalgia la misma jora de las libaciones del Cápac Raymi; y finalmente, entre los alaridos de su devoción que para los curas españoles eran gritos de penitencia y para los indios gritos pánicos, bailaban las estrepitosas cacliampas y las gimnásticas kashuas ante la sonrisa petrificada y vidriosa de los santos.³

Para los frailes españoles resultó, fácil superponer la doctrina cristiana en un pueblo que, por sí mismo, estaba predispuerto. Ante tal predisposición, surgió en los propios conquistadores la teoría de que antes de la llegada de los españoles los indígenas ya habían sido catequizados posiblemente por algún apóstol cristiano, siendo el primero en exponer esta idea el cronista Cabello de Balboa (1586) y quien la formuló de manera más completa fue el propio sacerdote Agustino Antonio De la Calancha (1639), porque encontraron en cuanto a la espiritualidad, similitud entre la religión cristiana y la andina.⁹ Calancha atribuye la predicación prehispánica "a un personaje misterioso del que hablaban los mitos indígenas, lo cual facilitó la evangelización, permitiendo a los misioneros una revaloración postuma de las religiones indígenas, y a los indios. reconciliarse con su pasado",^K La cruz, símbolo cristiano, también resultó ser el mismo símbolo andino que se hallaba grabado en numerosos petroglifos milenarios. El trabajo catequizador requirió abnegación de parte de los sacerdotes católicos, no porque aquí

³ ROMERO, Emilio, "El Cusco Católico", En: *Amanta*, N° 10, Lima, 1927, pp. 54.

⁹ MARZAL, Manuel M., Op. Cit, pp. 106.

^K *ibmp.07*.

encontraran rechazo¹¹ sino por la densidad demográfica y por las inmensas distancias que tenían que recorrer, con climas severos y diversos, donde no había siquiera medios de comunicación. Aquí ningún Dios nativo se contrapuso a Cristo como en los pueblos del Viejo Mundo ni como en la propia Roma pagana. Las grandes distancias constituyeron una dificultad pero no un obstáculo insalvable; el sacerdote al internarse en comunidades lejanas se sentía absorbido por ese mundo místico y exótico del ande, cuyos habitantes le recibían con cariño emocionado, y le facilitaban todo; el catequista se sentía motivado, a ello se debe que muchos sacerdotes inclusive, compartiesen las costumbres andinas sin percatarse que a la vez constituían ritos de connotación religiosa.

El autor, cuya tierra natal es Surcubamba, en la actual provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica, recuerda que hasta hace poco el cura iba solamente una vez al año a dicho pueblo. Iba a lomo de muña, cabalgando durante tres días; el viaje era cansado, duro, pero en todo el camino recibía la atención y reverencia de los campesinos expresamente comisionados para acompañarle, pues, la presencia del cura, sólo durante una semana en todo el año, era un gran acontecimiento. En el pueblo era recibido con todo fervor y, absorbido por el medio participaba en el solemne *acupay* antes de iniciar el santo oficio. La misa, con rezos y canciones nostálgicas en quechua parecía un diálogo directo con las almas. Durante tal semana, el pueblo estaba repleto de muchedumbres de rostros compungidos que llegaban de todas las comunidades y anexos que durante las noches dormían en el *pauchu*¹³ de la plaza y calles aledañas, en el local comunal, en la escuela y bajo el alero de tejas de las casas de los vecinos notables; era una semana de arrepentimiento de los pecados, donde no recibían la sagrada hostia ni probaban el vino bendito, pero *chacchaban*¹⁴ abundante coca y tomaban guarapo¹⁵

" Sólo algunos pueblos que no se habían integrado al Tawantinsuyu, como los "chanchos" de la selva central, recibieron con hostilidad a los sacerdotes, e inclusive victimaron a algunos.

¹¹ Acupay: Masticación ceremoniosa de coca antes de iniciar una tarea importante.

¹³ Pauchu: Césped,

¹⁴ Chacchar: Masticación de coca.

¹⁵ Guarapo: Chicha fermentada de jugo de caña de azúcar.

y cañazo que los conmovía hasta la congoja. En su efímera permanencia el *yaya*^{1b} realizaba ardua labor bautizando decenas de criaturas, efectuando confirmaciones, tomando confesión a los mestizos (los comuneros no acostumbraban confesarse y eran tantos que seguramente ni la hostia alcanzaba); celebraba numerosos matrimonios y repartía bendiciones por doquier, recibiendo a cambio gran cantidad de gallinas, cuyes, carneros, papas, maíz y regalos diversos que los fieles emocionados le ofrendaban al representante de Dios. El sacerdote, al emprender el viaje de regreso, llevaba su carga de regalos en varias muías y la muchedumbre lo despedía con tama nostalgia y rostros llorosos, con despedidas lastimeras pero reconfortados espiritualmente.

El posicionamiento del cristianismo en el escenario andino pues no fue tanto por la imposición compulsiva que relatan los historiadores, sino porque los propios naturales lo adoptaron pero la catequ. zac. on, nunca llegó a consumarse en su sentido profundo por la falta de resistencia indígena. *"Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas"*.

Lo explicado en el párrafo precedente, dio lugar a dos nuevas situaciones que persisten hasta la actualidad en el área rural de la sierra:

1) La reinterpretación de los principios y ritos cristianos.-

Los principios y ritos cristianos para ser cumplidos tuvieron que adaptarse a la cosmovisión andina y ser realizados en el idioma quechua. El rito cristiano tuvo que realizarse y expresarse en la lengua del pueblo vencido; los frailes de la conquista se vieron obligados a aprender el runa simi, a traducir el Libro Sagrado a este idioma y a componerlo en quechua, para que los indígenas comprendieran y movieran hasta el fondo del alma.

¹ Yaya; Sacerdote. ¹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. CU, pp. 173.

Hasta hoy la misa católica y la liturgia evangélica, celebradas en quechua con canciones religiosas en ritmos andinos, emocionan al campesino en sumo grado, porque le permiten conversar con Dios en su propio idioma, en diálogo fraterno, recíproco y solidario,

Cristo para entrar al Mundo Andino se ha andinizado; se ha puesto poncho y chullo; ha aprendido el quechua, y en Domingo de Ramos se le recibe triunfal entonando nostálgicas cachampas y al compás de rítmicas cashuas.

Lo que primigeniamente el Domingo de Ramos significaba la "recepción con palmas" al Mesías, aquí ya no sólo significa eso, sino también un rito de agradecimiento a la mamapacha por la abundante producción de las chacras, en el que ya no se lleva solamente palmas sino los primeros productos agrícolas, como plantas de maíz con sus mazorcas completas, papas, habas, quinua, ollucos, etc. de modo que en el momento de la bendición el cura piensa en Cristo, mientras que el campesino está pensando en el éxito de la cosecha.

Aquí el hombre, igual que sus antepasados prehispanicos, se siente parte de la naturaleza, sigue reciprocando con ella, y las plegarias que eleva a los santos cristianos, no son precisamente ruegos a un ser superior, sino un diálogo condicionado a la reciprocidad, una conversación con el santo agradeciéndole por los milagros recibidos, y a veces hasta reprochándole sino lo ha protegido. Cristo ha difundido su credo adaptándose al cosmos andino e incorporándose a su panteón, como un gran jia^{1s} de la colectividad humana.

En la fiesta de Todos los Santos se le sirve comida a los muertos como si estuvieran vivos, porque en la cosmovisión oriunda, quien muere no se va a un más allá irretornable, permanece con nosotros; por eso en su día, no sólo se le recuerda, sino también se conversa y se brinda personalmente con él,¹ En las procesiones católicas se

^{1s} lia: Modelo, ejemplo. Muestra, Guía.

¹ Según la mitología andina, cuando la persona muere, sólo pasa de un estado a otro, su alma no se va a un más allá, permanece aquí mismo, en la tierra; recorre un río cristalino hasta llegar a una fuente de agua o paqarina, y vuelve a salir por allí para seguir dando vida al mundo; seguir ayudando y protegiendo a sus descendientes. En la selva, el espíritu permanece en el bosque cumpliendo la

percibe un sentimiento de continuidad de las procesiones de los mallquis prehispánicos (momias), pues en la efigie del santo cristiano, el hombre andino ve una representación de la momia de sus ancestros que otrora la paseaban en pesadas andas. Por la brutal "extirpación de idolatrías" auspiciada por la santa inquisición, la práctica de tener en el hogar el mallqui de los ancestros, se redujo a la costumbre actual de tener, por lo menos, una calavera para que "cuide la casa".²⁰

En el área rural de la sierra subsiste, pues, el legado religioso andino mezclado con el cristianismo. El resultado de la catequesis realizada por la iglesia católica durante casi 500 años resulta instructivo para conocer el proceso de digestión de lo ajeno por lo andino. Hans Van den Berg, sacerdote agustino, explica que:

El proyecto de los evangelizados del pueblo aymará de los primeros tiempos de la colonia, y en parte también de los tiempos posteriores, fue el de borrar o hacer olvidar la religión autóctona para sustituirla por la religión cristiana (...) pero la experiencia de la evangelización ha enseñado que este optimismo lia sido infundado y que era nada fácil convencer a los indígenas de la supuesta fatuidad de su propia religión. Esta religión ha seguido existiendo y ha mantenido su vigencia en todo sentido. Los aymarás no han abandonado su propia religión, pero tampoco se han cerrado al cristianismo. No han dejado lo propio para integrarse al cristianismo sino que han aceptado al cristianismo para integrarlo en lo propio (...) es completamente natural para el panteísmo de la cultura andina, en la que todo es sagrado, en la que todo es comprendido por la comunidad de huacas, que, por la presencia del cristianismo en su entorno, se hayan incluido en su panteón algunos elementos cristianos, del mismo modo que antes, con la vigencia de la agricultura, se acrecentó el panteón andino con las huacas de las cosechas; con las ispallas. Pero esta aceptación de lo cristiano es, desde luego, -para integrarlo en

misma función protectora. Seguramente en la costa subsisten similares mitos. La muerte, en la cosmovisión andina, no separa al hombre de la colectividad natural. Actualmente, un buen porcentaje de la población rural y también de migrantes en las ciudades, practican la costumbre de tener escondida en el hogar una calavera de sus antepasados. Esta costumbre, requiere ser investigada con mayor profundidad.

lo propio-, esto es, para digerirlo, para asimilarlo, para recrearlo, para renovarlo, dentro de la equivalencia y de la incompletitud propias del mundo-vivo andino.

2) La práctica simultánea del cristianismo y de la religión andina.- Por un lado el campesino es bautizado en la iglesia católica, cumple los preceptos cristianos, asiste a misa, cree en la Sagrada Trinidad, en Cristo y en todos los santos, pero paralelamente rinde culto diario a la mamapacha, practica el pagapu, entierra su coca quinto, hace anqusay, rinde culto a *Tayta Huamani* y lo celebra el 25 de julio y aunque los españoles le hayan puesto el nombre de Santiago en memoria del apóstol cristiano, ese nombre también lo han andinizado y lo llaman *Tayta Shanti*. El *Tayta Shanti* es la fiesta inolvidable en el Perú, con tanta importancia como la navidad cristiana, especialmente en la sierra central.

El pagapu es la ceremonia de agradecimiento a la *mamapacha* por las buenas cosechas: consiste en llevarle los mejores productos para que coma, para que saboree y nos corresponda haciendo producir mejor la tierra. Es un acto de reciprocidad, un rito que se realiza con solemnidad, incluidas oraciones cristianas llenas de unción y actos de persignación haciéndose la señal de la cruz, invocando a Cristo y otros santos.

El coca quinto o quinto pampay, es la entrega en ofrenda de un pedacito de la oreja del ganado (llamas, ovejas, vacas, etc.), y un poco de pelos o lana de la cola del animal, conjuntamente con comidas, caramelos y bebidas a *Tayta Huamani*, para que proteja y haga reproducir abundantemente a los animales. La ofrenda la entierra cada familia, secretamente, en los sitios inaccesibles.

El anqusay es otra ceremonia secreta para comprometer al *Tayta Orqo* para que ayude a su devoto en actividades específicas que éste se propone emprender.

²¹ Citado por GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, "La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna", En: GRILLO FERNANDEZ Eduardo, y otros, *¿Desarrollo o descolonización en los andes?*. Lima, tuiciones PRATEC, 1993, pp. 32.

En la vida diaria el campesino coexiste con el cosmos; para emprender sus viajes se encomienda a su *apu*, y hace el pago con una pequeña piedra que aumenta a las rumas o apachetas formadas por los viajeros en las *qasa*²² al lado de las cuales se ha plantado la cruz cristiana, así como en los cruces de los caminos (*pallqa*)~ ; en el trayecto la coca ya masticada no la arroja en cualquier parte sino en lugares sagrados llamados *ja chu laqana*; antes de tomar sus alimentos hace una reverencia a la teofanía cósmica y le paga con una pequeña porción; y al hacer un brindis, brinda previamente con la *mamapacha* haciendo el *titikay*²⁴

Se sabe que muchos devotos católicos, el día del Señor de los Milagros acompañan compungidos la procesión del Cristo Morado, y pocos días después están participando llenos de recogimiento en un misterioso pagapu al Apu Huaytapallana. Asimismo, cuando van al cerro a recoger flores para llevarlas a la catedral en la Semana Santa, previamente "pagan" a la mamapacha para no ser castigados.

La profesión paralela del cristianismo y del panteísmo andino no sólo ocurre en la población campesina, sino también en la mestiza de las ciudades. El mestizo lo practica sin temor a la censura de la población criolla. Son conocidos los "pagapus" que hacen connotados políticos, empresarios y profesionales. Según informaciones dadas por algunos sacerdotes andinos, por lo menos el 15% de los Congresistas actuales hicieron pagapu, anqasay y otros rituales como el floreo, y creen que su éxito se debe a ello. Tal porcentaje, en los alcaldes provinciales se eleva por lo menos al 35%, y en alcaldes distritales al 50% en la sierra. Es también de público conocimiento que el ex presidente peruano Alberto Fujimori es devoto de los rituales andinos como los baños en la Laguna de las Huarinas. Fujimori no representa a la cultura oriunda, pero se siente influenciado por el peso de la religión andina. También fue perceptible la influencia de ritos religiosos oriundos en la campaña política del doctor Alejandro Toledo a la presidencia de la República en el año 2001, y cuando triunfó, asumió el mandato supremo de la

Qasa: Abra; la parte más baja de una montaña por donde la cruza el camino.
Pallqa: Cruce de caminos, división o desmembración de rutas. Tinkay:
Derramar unas gotas al suelo para que beba la mamapacha.

nación en simbólica y solemne ceremonia realizada en Machu Píchu con rituales religiosos, transmitida a nivel internacional. En la política, es sabido que si el propio candidato no hace el ritual, lo hacen sus familiares y/o amigos, aun sin su conocimiento.

Generalmente, los ritos andinos subsistentes son aquellos que cada familia o persona los hace en forma privada, mientras que los ritos públicos masivos han desaparecido porque fueron el blanco principal de la persecución colonial y de la condena criolla republicana, pero aún así, vienen restableciéndose pomposamente algunos de éstos como el del Inti Raymi del Cuzco, y las peregrinaciones andinas en las cuales, si bien la formalidad es cristiana, el sentimiento y la emoción panteísta de la peregrinación a las huacas, son andinos.

4.2.- Revitalización cultural

En cuanto a la cultura, viene ocurriendo similar proceso de revitalización a los ya analizados en el campo político, económico y social.

La revitalización cultural andina se dinamizó simultáneamente con el ocaso de la última generación hispanista y con los movimientos migratorios de los provincianos a la capital a partir de 1920:

Muchos de los migrantes provenían de las capas medias y vinieron a incorporarse a la Universidad, al periodismo o a las profesiones universales. En las principales ciudades, desde Trujillo hasta el Cuzco, habían crecido las capas medias y ellas contribuyeron a dinamizar la vida intelectual. En Lima aumentaron al amparo del crecimiento del propio Estado especialmente durante el régimen de Leguía. Sólo en el campo de la creación literaria la presencia provinciana se ejemplifica en Valdelomar (Ica), More (Puno), Hidalgo (Arequipa), Vallejo (La Libertad), Doig y Lora (Lambayeque), López Albújar (Lambayeque), Gibson (Arequipa); en ciencias sociales tenemos a Valcárcel (Moquegua), Basadre (Tacna), Solís (Junín), Varallanos (Huánuco), Haya (La Libertad), Mariátegui (Moquegua), Ugarte (Cuzco). En filosofía, Ibérico (Cajamarca) y Delgado (Arequipa). El oncenio, a diferencia de la República Aristocrática, se interesó en alguna medida por

los intelectuales y a muchos de ellos llegó a incorporarlos en su proyecto.¹⁵

El monopolio que el civilismo mantenía sobre la vida cultural, obligó a los estudiantes migrantes de provincias a "*asumir posiciones críticas y terminar disputando la cátedra universitaria con sus viejos profesores*" ¹⁶ Según explican Manuel Burga y Flores Galindo, la formación del movimiento intelectual se debió también al incremento de los lectores, lo cual se manifestó en el aumento de librerías y editoriales. Por otro lado, el incremento de las capas medias, también trajo como consecuencia el aumento de la población estudiantil universitaria que en 1912 llegaba a 1667 estudiantes y en 1928 a 2,290. La mayoría pertenecía a la Universidad Mayor de San Marcos, donde en 1928 figuraban matriculados 1,849 alumnos. Aunque a nivel de la enseñanza universitaria el cambio fue más bien de tipo cualitativo: aparecieron nuevas escuelas superiores y universitarias, en las cuales se reivindicaba la enseñanza técnica en relación al crecimiento minero, a la expansión urbana y vial (ingeniería) y a las actividades agropecuarias (agraria), también se revitalizaron viejos centros de enseñanza ubicados en la Libertad (más de cincuenta universitarios), Arequipa (doscientos), Cusco (ciento cincuenta). Por último no se puede dejar de mencionar que en Lima, como consecuencia de la difusión del liberalismo y de posiciones socialistas, algunas familias oligárquicas promovieron la formación de una universidad confesional y conservadora: la Universidad Católica (1917), que se convertiría en un asilo ante los embates de las reformas universitarias (1919 y 1930).²⁷

Pero el otro elemento importante es que esta vida intelectual que emerge no se encierra en la Universidad. Por el contrario, se desarrollan posiciones antiacadémicas, que llevan a la burla del eruditismo que había caracterizado a la generación anterior, para la cual fue una verdadera divisa afirmar que el Perú se salvaría bajo el polvo de una biblioteca. Se ensalza a la intuición y a la imaginación.

²⁵ BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, *Apogeo y Crisis de la*

República Aristocrática, Segunda edición, Lima, Ediciones Rikehay, 1981, pp. 169.

²⁶ *Ibidem*, pp. 170.

²⁷ *Ibidem*, pp. 171

en contraste con el apego a la memoria y al dato preciso que fue la obsesión de los coetáneos de Riva Agüero.

Desde 1930 han aumentado grandemente la cantidad de centros superiores de estudios. En la actualidad existen 32 Universidades estatales con una población de 256,362 estudiantes; 46 universidades particulares con 179,275 estudiantes; gran número de institutos superiores públicos y privados con 377,937 estudiantes; y enorme cantidad de centros de formación de profesionales y técnicos de mando medio.

La educación ya no es privilegio de las élites, ésta se ha masificado aunque entre unas y otras universidades existe mucha diferencia en cuanto a la calidad de la enseñanza.

La masificación de la enseñanza viene ocurriendo a nivel mundial, pero en nuestro país tiene particular importancia porque permite que se eduquen las masas populares que mayoritariamente provienen de etnias oriundas.

Considerando como principales indicadores del desarrollo de las culturas: el idioma, el arte y las ciencias y tecnología, en las siguientes páginas hacemos un análisis del proceso de revitalización del quechua y otras lenguas nativas, así como de la ciencia de la Ingeniería, de la Arquitectura, de la Agronomía, de la Medicina, del Derecho, de la Antropología, de la Sociología e Historia andinas,

4.2.1.- Idioma: el quechua y otras lenguas nativas.

El lenguaje es la expresión de la cultura, entonces para conocer la cultura de un pueblo hay que conocer su idioma. Por eso, los renacentistas europeos tuvieron que estudiar los idiomas ancestrales griego y latín para poder conocer a través de ellos la cultura de sus ancestros grecolatinos, y sólo así lograron conocer las raíces y evolución de todas las ramas del conocimiento humano occidental, perfeccionarlos y proyectarlos hacia el futuro. La Filosofía Analítica

¹⁶ Loe. Cit.

²⁹ Cfr. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Perú: Compendio Estadístico 2002*, Lima, INEI, 2002, pp. 138-161.

plantea que una de las formas más eficientes de conocer una sociedad es, efectivamente, a través del lenguaje. Nosotros agregamos que el conocimiento del lenguaje es más importante aún cuando se trata de estudiar una sociedad ágrafa como la andina.

Durante el coloniaje y la República, hasta hace pocas décadas, hubo drástica censura contra el quechua y demás lenguas nativas, sin embargo, como efecto de la corriente literaria indigenista de principios del siglo XX, inspirada en los grandes movimientos protagonizados por las poblaciones indígenas surge en algunos intelectuales, educadores y lingüistas la inquietud de instalar academias e institutos particulares de enseñanza de dicho idioma. Con el D.L. 19326, Ley General de Educación del 21 de marzo de 1972, expedido por el gobierno militar del Gral. Juan Velasco Alvarado, comienza un proceso de revitalización del referido idioma y de otras lenguas oriundas, por cuanto la mencionada ley establece las bases para la organización del sistema educativo bilingüe. En mérito a dicho dispositivo se oficializó la lengua quechua mediante Decreto Ley 21 156 del 27 de mayo de 1975, expedido por el mismo gobierno militar; y, la Constitución Política de 1993 reconoció por primera vez al Perú como un país pluricultural y multilingüe. Asimismo constituye un dispositivo importante la RM 1218-85-ED, que oficializa el alfabeto quechua y aymara. Finalmente tuvo trascendencia el acuerdo de la ONU en el sentido de declarar el período de 1990 al 2000, como la Década de los Pueblos Indígenas.

La dación de las citadas normas, a su vez, dio mayor impulso al proceso de desinhibición de los quechuahablantes, como para que éstos se expresen con mayor soltura en su propio idioma. Viene así una efervescencia quechuista, la población deja de avergonzarse de su idioma y hoy se escucha a mucha gente hablarlo con naturalidad. Lo que hace algunas décadas era una vergüenza e incluso un peligro que nos exponía a ser discriminados y agredidos, hoy podemos hacerlo en público, sin temor ni desconfianza.

Según la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, DINEBI, más de tres millones de peruanos hablan el quechua y quinientos mil el aymará. En la amazonia existen entre trescientos mil y cuatrocientos mil hablantes de alguna de las 40 lenguas que ahí se

hablan {arabela, arahuaca, bora, cahuapana, candoshi-shapra, haram-kbut, huitoto, jíbaro, paño, peba-yagua, simaco, tacana, ticuna, tucano, tupi-guaraní, y záparo) y se deduce que estas cantidades se incrementarían como consecuencia del propio proceso de revitalización de la cultura oriunda. La desinhibición del quechuahablante influirá para que los padres ya no tengan temor de enseñar el idioma materno a los hijos y también para que los hablantes de las otras lenguas nativas se desinhiban.

El proceso de revitalización de las lenguas nativas, después del D.L. 19326 y 21156, en cuanto a la educación bilingüe intercultural, es rememorado por la DINEBI en el siguiente orden:

- I) En el período 1985-1989, mediante Resolución Ministerial 1218-85-ED se oficializa el alfabeto quechua y aymara. En ese mismo período se crea la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (1987), que años más tarde queda desactivada.
- II) La etapa que va de 1990 a 1995, en la que se establece una política de educación intercultural y de educación bilingüe, se promulga la nueva Constitución Política del Perú (1993) que, en su artículo 17, expresa la obligación del Estado de fomentar la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona.
- III) En la etapa que va de 1996 a 2000, se crea, en 1996, la Unidad de Educación Bilingüe Intercultural, dentro de la Dirección Nacional de Educación Inicial y Primaria. Se diseña un Plan Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (1997-2000). Se desarrolla, de un modo más sistemático, un programa de educación bilingüe intercultural destinado a niños de pueblos indígenas andinos y amazónicos. Tal programa se fortalece al interior del sector educativo, al mismo tiempo que gana adhesión por parte de un grupo significativo de docentes, padres de familia, organizaciones indígenas y otros sectores de la sociedad.
- IV) La etapa actual empieza en 2001, bajo condiciones más favorables: el programa -que en la etapa anterior constituía una

^{3U} Es importante tener en cuenta los resultados, avances y limitaciones del programa EB1, que viene ejecutándose con graves limitaciones presupuestales.

Unidad dentro de la Dirección Nacional de Educación Inicial y Primaria- se convierte, desde el 5 de abril del 2001, en Dirección Nacional, ampliando así su capacidad de intervención. Se ha constituido un Comité Consultivo Nacional de la Educación Bilingüe Intercultural, conformado por 9 profesionales indígenas y 6 expertos no indígenas. Se han realizado consultas nacionales que han conducido a la definición de un documento sobre la Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación. Se ha elaborado un Plan Estratégico 2001-2005 para el futuro desarrollo tanto de la educación intercultural como de la educación bilingüe intercultural.⁵¹

4.2.2.- Literatura.

La literatura pura, abstracta, no existe sino para el individuo que la crea. La obra literaria rebasa la dimensión de ser la expresión de su autor y se convierte en expresión popular sólo cuando interpreta la realidad de la época y analiza las aspiraciones del pueblo. El literato, el poeta, para ser tal no puede vivir al margen del acontecer social. La obra literaria que perdura en el tiempo es porque tiene contenido social.

Por eso, el autor considera necesario hacer un breve análisis del proceso de la literatura peruana, aun de manera referencia!, con la finalidad de hacer notar que nuestra literatura se volvió española a partir de la conquista, tuvo ese membrete durante la colonia, subsistió en la República hasta fines del siglo XIX coexistiendo con un estilo cosmopolita, indefinido, y recién a partir del siglo XX comenzó a recuperar su identidad nacional.

Los conquistadores españoles trajeron su propio arte, de modo que en el Perú criollo la literatura fue criolla, de raíces españolas e ignoró a! incario, porque desde los primeros cronistas se sentó la premisa de que el pueblo conquistado fue primitivo, y que su literatura embrionaria era imposible de cultivarla por no tener escritura.

Es por eso que en la colonia el arte literario fue una continuación confusa de la literatura española, que se inspiraba en la gesta conquistadora y en sucesos ocurridos en la madre patria ibérica, limitada a reproducir el barroquismo y el culteranismo del Viejo Mundo.

En el coloniaje, Lima se convirtió en el eje centralista que influyó en las provincias, consecuentemente, en la literatura también ejerció la misma influencia; no hubo literatura provinciana ni andina. Recién en las postrimerías coloniales, por primera vez, se escucha la voz mestiza de Mariano Melgar (1790-1815), cantando en castellano el *jarawi* inkaico (yaraví) de manera efímera y premonitoria; Melgar no logró sentar las bases de la literatura nacional al ser truncado prematuramente por la muerte. La muerte lo frustró como literato pero lo hizo inmortal como héroe.

Ricardo Palma (1833-1919).- Con sus "Tradiciones peruanas" representa una etapa intermedia entre la literatura colonial y la republicana. Palma se limitó a satirizar los usos y costumbres coloniales de la población española y morena. Po, su formación colonial, no tomó al indígena como fuente de inspiración literaria, ni a los pueblos del interior del país, sino a Lima, lugar de su nacimiento. La literatura de Ricardo Palma es la literatura colonial que pretende ser republicana, pero no puede romper el cordón umbilical que la une con su pasado europeo; no motiva hacia el cambio, no trasunta emoción social ni política; ya no es precisamente la literatura colonial sino el ocaso de ésta, pero tampoco es republicana.

Manuel González Prada (1844-1918).- Es el hito iconoclasta y contestatario contra la literatura virreinal supérstite. Criollo aristócrata rebelde que cuestiona y rechaza todo lo viejo y clama por lo nuevo, pero que por su formación occidental no propone alternativas oriundas. Su obra motivó que los literatos, políticos e intelectuales peruanos volvieran los ojos hacia la realidad del país y comenzaran a interesarse por el Mundo Andino, ese es su mérito.

En la búsqueda de explicaciones del desastre de la guerra con Chile sostenía que "*los verdaderos vencedores, las armas del*

*enemigo, fueron nuestra ignorancia i nuestro espíritu de servidumbre. (...) con los ejércitos de indios indisciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la edad media, sólo combatirá por el señor feudal"?*¹² Denunciaba que, cien o doscientos mil individuos, se habían sobrepuesto a varios millones de peruanos.

González Prada cuestionó, por primera vez, aquellas teorías que sostenían la inferioridad del hombre andino y planteó que el problema indígena no era racial, sino económico y social. Decía que si por un fenómeno sobrehumano, "los analfabetos nacionales amanecieran mañana, no sólo sabiendo leer y escribir, sino con diplomas universitarios, el problema del indio no habría quedado resuelto; el proletariado de los ignorantes, sucedería el de los bachilleres y doctores. Médicos sin enfermos, abogados sin clientela, ingenieros sin obras, escritores sin público, artistas sin parroquianos".

La mayoría de discípulos de González Prada, por ser descendientes de la aristocracia colonial no rescataron de él sus ideas revolucionarias, sino su estilo clásico. Sus discípulos, encabezados por Abraham Valdelomar (1888-1919), formaron el grupo Colónida pero no transmitieron inspiración social ni política a su obra literaria. Abraham Valdelomar murió joven, sin haberse definido ni haber logrado sentirse parte del Mundo Andino. Un poeta popular serrano de esa época, que con su poesía en castellano representa la formación de la literatura peruana es Abelardo Gamarra "El Tunante" (1850-1924).

Corresponden también a la literatura colonial superviviente en la República: José de la Riva Agüero (1885-1944) y José Santos Chocano (1875-1934), que se caracterizaron por su literatura señorial y su nostálgica evocación a sus antepasados aristócratas. Chocano se interesó por el Mundo Andino, y encontró en el indígena un tema exótico de inspiración (Alma América); su prosa es la del noble español que le canta al indígena. En Riva Agüero se recusa su

¹² GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Páginas Libres*. Lima, Editorial Mercurio, 1992, pp. 9-10.

³¹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Horas de lucha*, Colección Pluma de Oro, Lima. AI m en Editores, s/f, pp. 67.

racismo y europeísmo pero se reconoce la forma elogiosa en que se refiere a la creación autóctona.

En la República los herederos del colonialismo literario, cultivando el mismo clasicismo, barroquismo y romanticismo colonial, siguieron inspirándose en temas europeos y en gestas de la conquista, evocando a la Madre Patria ibérica o satirizando a la naciente República criolla como Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868); y cuando se inspiraron en temas nacionales, tomaron éstos sólo como fuentes fantásticas para crear una atmósfera impresionista sin orientar su expresión artística hacia la consolidación nacional.

Por ello, en 1927, Mariátegui afirmaba que el literato peruano no había sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. "No ha podido ni deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo. Entre el inkario y la colonia, ha optado por la colonia. El Perú nuevo era una nebulosa". Esto se explica porque con el advenimiento de la República no hubo cambios en la estructura social del país; la nobleza colonial continuó manejando el nuevo Estado, gobernando con las mismas leyes coloniales. La Capitulación de Ayacucho reconoció la vigencia de los títulos nobiliarios y permitió que los nobles españoles se mantuvieran en sus cargos, consecuentemente, tal nobleza tenía que inspirarse, como sus abuelos, en temas españoles y en la conquista.

Los historiadores de la literatura peruana han estudiado insuficientemente la literatura anterior a la conquista, en un inicio por sentirse desvinculados de la cultura nacional, y luego por desconocimiento de la lengua oriunda. Sin embargo a partir de la segunda década del siglo XX, antropólogos, etnohistoriadores, y lingüistas como Julio C. Tello, Paul Rivet, Max Hule, Pedro Zulen, Luis Valcárcel; José María Arguedas y Frandín Pease entre otros, han realizado excelentes trabajos orientados a la recuperación de la conciencia nacional a través de la recopilación y análisis de la literatura oral y prehispánica y del rescate de figuras literarias como Felipe Guarnan Poma de Ayala, Tito Cusi Yupanqui, Pachacuti Yamki, los cronistas españoles Pedro Cieza de León, Martín de

MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. Cit, pp. 242.

Murúa, y Juan de Betanzos, cuyas crónicas nos entregan un mensaje objetivo del pasado, que nos motivan a consolidar la nacionalidad peruana amalgamando los elementos culturales foráneos y oriundos.

4.2.2.1.- Literatura indigenista.

La literatura coadyuva al proceso de consolidación de las naciones. Así, la literatura renacentista del Viejo Mundo como expresión del proceso de revitalización de la cultura occidental, fue uno de los factores que influyeron en la formación de las naciones europeas. De similar manera se percibe que la literatura indigenista coadyuva al proceso de revitalización del Mundo Andino y se prevé que pronto surgirá el equivalente de Miguel de Cervantes de España o el de Shakespeare de Inglaterra que personificará a la literatura andina.

¿En quechua o en castellano? Esa no es la cuestión, puede ser en uno u otro idioma, lo importante es que sea la expresión de la cultura nacional.

La literatura indigenista no es un mero romanticismo ni recuerdo nostálgico del pasado, sino la expresión del sentimiento del sector mayoritario de la nación. No es como el romanticismo criollo, mera evocación del irretornable pasado colonial. Mientras que el criollismo va en declive, el indigenismo va en crecimiento; los temas indígenas desde su inicio a fines del siglo XIX han tornado cada vez más abundantes, dinámicos y creativos, porque son la expresión del problema no resuelto de la desintegración y la exclusión de las mayorías nacionales.

Entre los primeros indigenistas del siglo XIX están: Narciso Aréstegui con su novela *El padre Horán* (1848), defendiendo a los comuneros de! tributo indígena; y Juan Bustamante con su obra *Nuestros indios*, defendiendo igualmente a los sublevados de Huancané en 1867 contra los abusos del restituido tributo indígena. Estas voces aisladas demostraban que el Perú criollo seguía viviendo ajeno al Perú andino de millones de habitantes marginados. En la narrativa indigenista causó impacto la novela *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner (1854-1909), que relata la vida de un

pueblo indígena en su lucha constante contra la trinidad embrutecedora del juez de paz, el gobernador y el cura. Comentando esta novela, la escritora Argentina Aída Cometía dijo que "*es la primera novela que en el Perú y en el continente nos presenta al indio como un personaje humano*".

Paradójicamente quienes continuaron esta literatura fueron poetas costeños y criollos como Enrique López Albújar (*Los Tres Jircas, Ushanan Jampi, Cuentos andinos*), Abelardo Gamarra y el más recordado indigenista Luis E. Valcárce), nacido en Moquegua, que pese a su origen costeno percibía que no se podía ignorar a la población oriunda que en la tercera década del siglo XX, constituía las cuatro quintas partes de la población nacional. Hoy, 70 años después, habría que preguntarse: ¿Cuánto aumentó o disminuyó esa proporción? El proceso de transculturación ha sido mucho más dinámico en el siglo XX, pero lo probable es que sólo en dos o tres generaciones la proporción y el espíritu nacionalista no hayan variado mucho. El hecho de que muchos migrantes cambien en las grandes ciudades sus hábitos, no siempre significa que hayan perdido su identidad. Para la vigencia de la cultura en la capital de la República y demás ciudades juegan un papel importante nuevos grupos artísticos literarios, teatrales musicales y pictóricos que han surgido en las últimas décadas y que con nombres andinos sugestivos mantienen vivo el vínculo histórico cultural: *Yuyachkani, Wallpa Waqay, Yawar Fiesta, Rikchari Llaqta, Chanka Wanka Xauxa; Bubinzana*, etc.

La labor proteccionista a favor del hombre andino realizada por diversos grupos indigenistas como la *Sociedad Amiga de los indios* constituida en Lima en 1867 por Juan Bustamante, la *Asociación Pro indígena*, el *Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyu*, el *Grupo Orkopata* de Puno, etc., la política populista de Augusto B. Leguía, así como el rechazo mundial contra las corrientes racistas influyeron para que en el país también comenzara la revitalización de la literatura indigenista. El alto porcentaje del componente indígena en la población fue un factor favorable para el auge de tal corriente

³⁵ EDITORIAL MILLA BATRES, *Diccionario Histórico y Biográfico del Siglos XV-XX*, Lima, Editorial Milla Batres, 1986, pp. 43.

literaria que hasta hoy, paradójicamente, ha sido obra de los mestizos; pero ya hay creación literaria autóctona y en un futuro no muy lejano la literatura nacional tendrá un sello de peruanidad más visible. En nuestro país cada vez nos acercamos más a nosotros mismos; la identidad nacional se viene consolidando y llegará el momento de encontrar por nuestra propia acción y en nuestro propio lenguaje la forma de expresar el sentimiento nacional.

César Vallejo (1893-1938).- Genial poeta, narrador, ensayista y dramaturgo, nacido en Santiago de Chuco en 1892 y muerto en Paris el 15 de Abril de 1938, es el gran hito en la historia peruana que abre la puerta hacia la literatura andina. El ya no es el poeta colonial que canta al indígena, sino es el propio indígena que declama en castellano expresando su nostalgia, sin necesidad de recurrir de manera artificiosa al folklore, ni a los giros quechuas o a expresiones vernáculos, ni al autoctonismo, porque todo ello le aflora con espontaneidad; Vallejo refleja la religiosidad propia del hombre andino, cuando declama:

*"Todos mis huesos son ajenos;
¡yo tal vez los robé.
Yo vine a darme lo que acaso estuvo
asignado para otro;
¡y pienso, que si no hubiera nacido;
Otro pobre tomara este café!
Yo soy un mal ladrón... A donde iré!
Y en esta hora fría, en que la tierra
trasciende a polvo humano y es tan triste,
quisiera yo tocar todas las puertas,
y suplicar a no sé quién, perdón (...)"*.⁶

Trasunta también su cosmovisión andina que le hace sentir ser parte del mundo y aceptar los sufrimientos como ingrediente natural de la vida.

Después de 400 años, Vallejo es esa gran ventana por la cual se puede pasar al mundo exótico de los antepasados inkas, vedado desde la llegada de Pizarra. A partir del genial poeta desaparecen

l' poema *El pan nuestro*, por César Vallejo

definitivamente aquellos vates de señorío colonial que buscaban al indígena y el tema andino sólo para su poesía impresionista y comercial. Vallejo ya no es la fuente indígena de inspiración, es la misma fuente que declama; es el propio verbo andino que despierta declamando en un idioma adquirido. Con Vallejo por primera vez surge el sentimiento indígena hecho poesía con estilo propio; queda derogada efectivamente la vieja poesía retórica de dualidad y vacilación entre lo español y lo andino y definida la poesía andina.

Gamaliel Churata (1897-1969).- Seudónimo de Arturo Peralta, es uno de los brillantes representantes del indigenismo. Su prosa rompe los estereotipos de tristeza y taimada hosquedad atribuidos al hombre andino, presentándolo con gran hondura y penetración en una dimensión humana más integral, que rescata la jocundia y el ingenio junto a la tristeza y la irónica malicia.

Churata, siguiendo a Guarnan Poma, entremezcla elementos quechuas, españoles y aymarás, y aboga por el multilingüismo; su obra no desdeña el mestizaje, pero le otorga preeminencia a la raíz y a la cultura indígena.

José Carlos Mariátegui (1895-1930).- Siguiendo la tesis de González Prada, planteó que el problema del indio no residía en aspectos raciales o espirituales, sino en su situación de explotación económica, de desposesión de la tierra, y en su condición de siervo al servicio del gamonal; y que recuperando tal posesión y destruyendo el gamonalismo lograría su reivindicación.

Analizando nuestra literatura explica que:

(...) el criollismo no ha podido prosperar (...) como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa (...) la nacionalidad. Se constata casi uniformemente (...) que somos una nacionalidad en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto, la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. En todo caso, se conviene, unánimemente, en que no hemos alcanzado aún un grado elemental siquiera de fusión de los elementos raciales (...) Hasta ahora, la palabra "criollo" no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos (...) El costeño se

diferencia fuertemente del serrano. En tanto que en la sierra la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena, en la costa el predominio colonial mantiene el espíritu heredado de España (...) En el Perú, el criollismo, aparte de haber sido demasiado esporádico y superficial, ha estado nutrido de sentimiento colonial. No ha constituido una afirmación de autonomía.³⁷

Mariátegui, declaraba con convicción que el problema del indio era económico y social, pero reconocía que la cuestión era también racial y cultural y originada en la no inclusión de la raza indígena en el proyecto de la República.

Defendió con firmeza la corriente literaria indigenista sosteniendo que ésta no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos y que si el indio representaba un gran problema nacional se debía al conflicto y al contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre -no solo inferioridad-social y económica. Sostenía asimismo que el indigenismo en nuestra literatura tenía fundamentalmente el sentido de la reivindicación de lo nacional. **Por** ello consideraba que, si el indígena ocupaba el primer plano en la Literatura y el arte peruano, no que por su importancia literaria o plástica, sino porque "las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nació?i tiende a reivindicarlo".

Desde su óptica socialista comprendió que el campesinado indígena constituye la gran mayoría nacional, y que desempeñaría un rol importante en la revolución peruana; sostenía que el factor raza se convertiría en factor revolucionario; concordaba con Luis E. Valcárcel y otros indigenistas sobre el potencial andino, pero señalaba que la idea socialista tardaría en formarse en su mente.

Mariátegui como indigenista, fue el único que superó la visión paternalista y asistencialista de sus contemporáneos. Pese a su formación occidental es el mejor ensayista del problema andino de todos los tiempos.

MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. Cit., pp. 330-331.
Ibidem, pp. 333,

Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979).- Inicialmente, compartió con Mariátegui la convicción de que el campesinado indígena era el gran potencial revolucionario, y de que lo indígena formaba el cimiento de la nacionalidad. Ambos coincidían en que el problema del indio es el principal problema social, y que la solución era la destrucción del régimen latifundista y gamonalista. Después, el fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) cambió su fe inicial en el potencial revolucionario del campesino, y en sus posteriores formulaciones programáticas, calificó al campesinado como "primitivo", "culturalmente atrasado" y carente de conciencia política. Según Haya de la Torre las clases medias estaban subordinadas a la clase media imperialista y servían solamente como consumidoras de lo producido por las grandes empresas internacionales y subsidiarias nacionales, pero también actuaban como aliadas de la clase latifundista sostenía que el campesino era la peor víctima del avance imperialista y, que ni el proletariado incipiente ni las masas indígenas estaban capacitadas para acceder al poder.³

Haya de la Torre sostenía que "*Con una organización económicamente primitiva, sin garantía alguna (...) con una agricultura así no ha sido posible crear una clase campesina culta, y aunque ella sea numéricamente la mayoría de la clase trabajadora nacional, en calidad, por su grado primitivo de cultura, no está capacitada para dominar por sí misma a la colectividad, ni para conducir el gobierno del Estado*"⁴⁰ El APRA, por su origen criollo, consideró al hombre andino como producto de una raza inferior, y lo trató con paternalismo y ofreció redimirlo, planteando en el programa mínimo aprista, la incorporación del andino a la vida del país; y la educación de éste a partir de su propio idioma.

^M HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *El Antimperialismo y el APRA*, Colección Obras Completas, Volumen IV, Tercera edición, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1984, pp. 100-103.

⁴¹ HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *Política Aprista*, Colección Obras Completas, Volumen V, Tercera edición, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1984, pp. 63.

Durante la primera mitad del siglo XX la literatura indigenista aún se basaba en los planteamientos de Luis E. Valcárcel (Tempestad en los Andes) y de Uriel García (El Nuevo Indio), quienes pese a su sincera fe en la raza andina no pudieron superar la ideología paternalista; pues nunca dijeron cómo deberían tener lugar los cambios. Simplemente, confiaron en una esperanza mesiánica de la población andina.

4.2.2.2.- Escuela Cuzqueña de la literatura indigenista (1910-1930).

El Cuzco fue el principal escenario del apogeo de la corriente indigenista, teniendo como centro promotor a la Universidad San Antonio de Abad. Influenciados por el indigenismo limeño y por la preeminencia de la gran mayoría indígena en la sierra sur, profesores y estudiantes de esta generación formaron la llamada "Escuela Cuzqueña", entre cuyos principales exponentes se bailan Luís E. Valcárcel, Uriel García, Félix Cossio, Luis Felipe Aguilar y otros "indiófilos" que publicaron monografías etnográficas en la Revista Universitaria. Un error de esta veniente indigenista, excepto Uriel García, fue su desprecio por lo costeño y lo mestizo.

Luis E. Valcárcel (1891-1996).- Enfocó la diversidad nacional en forma similar a González Prada, resaltando la división étnica; criticó duramente el mestizaje, afirmando que el cruce de razas no hereda las virtudes, sino los vicios y las taras. Condenó todo lo mestizo y costeño, culpando a estos elementos de la multiplicidad étnica y falta de identidad nacional; abogando a la vez, por mantener pura la raza oriunda, de la cual fue apasionado defensor. Tales críticas contra el mestizaje eran un rechazo al hispanismo derechista criollo, según el cual los rasgos negativos del mestizo fueron heredados de la raza oriunda y los positivos de la raza española; significaban igualmente contraposición al "*etnocidio blanco*", al mestizaje cultural y al mestizaje racial recomendado "*para mejorar la raza indígena*".

Valcárcel concibió sus ideas bajo un pretendido concepto "ínkaico", que circunscribía su afán reivindicatorio al ámbito cuzqueño, marginando a las macroetnias del resto del país; su

mensaje tenía un tono racista y chauvinista. Por otro lado, el excesivo regionalismo, contraponiendo el Cuzco, capital inkaica, ; Lima, capital hispana, limitó su alcance reivindicatorio a lo regional, dejando al margen el ya buen número de proletariado limeño, hijo de gente andina. En un país donde se clama por la integración, no caben regionalismos exacerbados ni el racismo en que incurrió al pretender la pureza y uniformidad de la raza indígena, con desprecio de lo blanco y lo mestizo. Tampoco cabe el tono violento que tuvo su mensaje que, más que mensaje, sonaba como un grito de guerra de razas. Debido a ello, las propuestas de Valcárcel suscitaron rechazo en grandes sectores, más aún cuando se limitó a la prédica académica del rescate de los valores culturales, sin formular planteamientos políticos concretos para solucionar el problema nacional.

Pese a sus polémicas ideas, el mensaje subconciente de Valcárcel fue un enérgico y nostálgico llamado al renacimiento cultural cuando decía que "*no podemos retornar a ese mundo fenecido, es cierto: pero, todos los beneficiosos efluvios que aún se desprenden de aquella vernacular civilización, deben ser recogidos y concentrados por la nacionalidad, porque constituyen la savia de nuestra raza*".

José Uriel García (1889-1965).- Reconoció en el mestizaje racial y cultural al nuevo indio, y señaló que el nacionalismo debía guardar armonía con el universalismo; no compartió con Valcárcel la idea de que la organización inkaica había sido perfecta y cuestionó su tesis de que las comunidades indígenas eran las depositarias del inkario; combatió asimismo la implícita tesis valcarceliana de volver al pasado; cuestionó el tono racista de aquél, manifestando que nuestra época ya no podía ser la del resurgimiento del conflicto de razas y que más que la cuestión racial interesaba el espíritu y la formación cultural de la persona; defendió firmemente al mestizo, al que llamó "neoindio",

Sostenía que más importante que rescatar la memoria colectiva de la etnia indígena, resulta redimir al hombre andino hacia el futuro.

⁴¹ Citado por FRANCKE BALLVE, Marfil, "El movimiento indigenista en el Cusco", En: DEGREGORI, Carlos Iván y otros, *indigenismo. Clases Sociales y Problema Nacional*, Lima, Ediciones CELATS, s/f, pp. 165.

Mientras Valcárcel predicaba, en cierto modo, la pureza de la raza indígena y la utópica vuelta al sistema inka, Uriel García abogaba por el "Nuevo Indio", mezcla de lo europeo y lo andino.

4.2,2.3.- La literatura indigenista narrativa del siglo XX.

Enrique López Albuja (1872-1966).- Escritor mestizo de la costa norte del Perú (Chiclayo), destaca como iniciador del indigenismo narrativo, su primer libro *Cuentos Andinos* (1920), tiene gran importancia en el proceso de la literatura peruana. Hay en esos cuentos una realidad: el indio y la comunidad indígena de la serranía, que el autor ve en calidad de observador y magistrado con honda penetración psicológica. El indio es visto como personaje "en relieve", no exclusivamente cual criminal, sino un sujeto en la gama de actitudes y facetas humanas. En la obra de López Albuja se configura por primera vez, lo que en acertada frase Ciro Alegría llamó "indios de carne y hueso", que rompe con la larga tradición de presentar imágenes borrosas, lejanas, de indios excesivamente estilizados o idealizados como hace Narciso Aréstegui en *El Padre Horán* (1848), o Ciorinda Matto de Turner en *Aves sin nido* (1889).

Todos los relatos de *Cuentos Andinos* tienen el marco geográfico y espiritual de la ciudad de Huánuco y la cercana comunidad de Chupan. El narrador, residente en Huánuco, se apoya en la historia de la región; sus meditaciones guardan relación con los personajes o presencias anímicas vinculadas con el Mundo Andino: la coca, los jircas. López Albuja busca en los Andes el origen del sentimiento cósmico de los quechuas: *Los Tres Jircas* traducen la mitología quechua, recreando el nacimiento de la ciudad de Huánuco (Huañucuy - muérete, le dijo la mamapacha a la bella Qorihuayta), y mostrando que la conquista convirtió al indio al catolicismo sólo formalmente, pues éste lo acepta pero sin renunciar a su propia concepción religiosa; en la explicación de sus problemas no interroga a la razón, sino a la naturaleza: su animismo subsiste. Los tres jircas, cerros tutelares de Huánuco, pesan en la conciencia colectiva del indio huanuqueño más que cualquier referente cristiano. Este mismo sentimiento se traduce en *Cómo habla la Coca*.

Por su parte, *Ushanan Jampi* es un relato de la justicia popular practicada en las comunidades andinas. El juzgamiento severo y solemne presenta la implacable justicia de los yayas (ancianos) de Chupan, la expulsión de la comunidad de Cune Maule, y su ulterior y terrible castigo al aplicársele el *Ushanan Jampi* constituye un mensaje que denuncia el hecho de que en la sociedad individualista la administración de justicia se burocratiza, es función de un magistrado, el liberalismo la atomiza, la individualiza en el juez profesional; y crea una casta, una burocracia de jueces de diversas jerarquías, mientras que en las comunidades andinas como Chupan, la administración de justicia es función de los yayas, los ancianos sabios; y se desenvuelve, pública y oralmente, con participación de la comunidad.

Nuevos Cuentos Andinos, publicado en 1937, continúa la senda abierta por sus primeros cuentos. Visto en conjunto completa su visión del Mundo Andino. Hay, sin embargo, un acentuamiento de la visión crítica de la estructura social de la sierra, a través de un mayor ahondamiento en el estudio de la comunidad indígena de Chupan. En *Cómo se hizo Pishtaco Calixto* el protagonista Aureliano Calixto, el pishtaco, se convierte en defensor de la comunidad, apareciendo como un personaje más justiciero que sanguinario y más valiente que feroz. En *El Brindis de los Yayas* se muestra en toda su fuerza y vitalidad la vida comunal de Chupan y el conflicto generacional y cultural de un joven indígena licenciado del ejército, que regresa al pueblo con el deseo de ser alcalde y aplicar los conocimientos adquiridos en la ciudad, pero se da con la sorpresa de que para ser alcalde de Chupan, más que esos conocimientos, se necesita conocer y entender la ideología comunal. Este relato nos da una visión completa, variada y eficaz de la vida en comunidad: sus festividades, la elección de sus autoridades, los rituales, la justicia, etc.

En *Nuevos Cuentos Andinos*, no sólo hay una diversificación de personajes sino también del marco ambiental. Así, *Juan Rabines no perdona* se sitúa en Cajamarca, *El blanco* en Abancay y finalmente en *El Trompizo* vemos a un indio occidentalizado de Tarata que ha perdido el concepto de la dignidad familiar.

Otro aporte de López Albújar es haber diseñado en sus relatos la dinámica psicológica del indio, hasta entonces singularmente borrosa en lo que toca a su caracterización interior; y haberlo hecho de manera que en comportamientos individuales aparentemente delincuenciales, resalte la firmeza de su carácter, el temple de su voluntad e inclusive su capacidad de agresión y crueldad, relativizando así el estereotipo del indio siempre sumiso, que sólo producía conmiseración. López Albújar, reveló así un mundo completamente ignorado por otros sectores del país.

Ciro Alegría (1909-1967).- Nació en una hacienda de la provincia norandina de Huamachuco, La Libertad. Sus novelas *La Serpiente de Oro*, *Los Perros Hambrientos* y *El Mundo es Ancho y Ajeno* marcan un hito en la llamada "Novela de la tierra" de la literatura latinoamericana.

La Serpiente de Oro (1935), revela la vida de los balseros del río Marañón: "La Serpiente de Oro", que se ve desde las cumbres que bordean el valle; la novela describe hermosa y profundamente una comunidad de cholos mestizos y sus relaciones con la naturaleza. El río Marañón simboliza las fuerzas de la naturaleza y el esforzado acto de cruzarlo, que los balseros realizan diariamente, a veces pereciendo en el intento representa, simbólicamente el sentido de la existencia en la cual convergen el hombre y la naturaleza como puestos ahí por el destino y del que no pueden huir, sino cumplirlo.

Los Perros Hambrientos (1939), es una novela de puna, de la cordillera alta, en la que el problema de la tierra, es vista poética y realísticamente. Relata los trágicos efectos de una sequía en la sierra y subraya el desquiciamiento del Mundo Andino al detenerse el ritmo de la producción agrícola. En una zona abrupta de la puna, la vida de las personas transcurre a la par que la de los perros guardianes del ganado. El comienzo bucólico, con pastores y ganado, se convierte en trágico acontecer con la sequía despiadada que asóla a los hombres y a las bestias. La vida de los indígenas adquiere un clima de violencia, y la suerte suya, y la de sus perros ovejeros, es la misma.

El proceso narrado deja ver la inhumanidad del sistema social serrano y pone de relieve el sufrimiento al que está sometido el

indígena, pero la energía de la denuncia se diluye al atribuir la causa real de los sucesos a una razón de orden natural: la sequía, y ordenar el argumento en torno al carácter cíclico de este suceso natural,

En la perspectiva de Alegría, la miseria no conduce al aniquilamiento de la condición humana del indígena, sino al contrario, pone de manifiesto su honda e imperturbable dignidad,

El mundo es Ancho y Ajeno (1941), es la máxima producción de Giro Alegría. En ella reitera la valoración positiva del Mundo Andino y de la comunidad indígena, ubicándola en la realidad de la historia más que en la ficción. La obra es una interpretación del hombre y del Mundo Andino a partir de la célula básica social, económica, política y espiritual que es la comunidad, y de los conflictos que ella afronta.

La comunidad campesina de Rumi, que simbólicamente representa al colectivismo andino, protagoniza la relación conflictiva con el gamonalismo y con la sociedad nacional. Los episodios que narran los comuneros emigrados, abarcan gran variedad de espacios nacionales y muestran la inserción de la historia de Rumi en la historia del país, haciendo una interpretación valorativa de este núcleo nacional andino: la comunidad no sólo es el único espacio de la realidad que hace digna la vida del hombre andino, sino que es sobre todo un sistema socio-económico cualitativamente superior a todas las estructuras que se plasman en el país. En ese sentido, la novela plantea la forja de una conciencia social sobre un ideal colectivista, solidario, y fraterno como paradigma. La destrucción de Rumi con que termina la novela, significa una enérgica condena al sistema de haciendas, al gamonalismo y al Estado, que destruyen al sector más valioso de la nacionalidad peruana.

Rosendo Maqui y Benito Castro son las figuras típicas de mayor importancia en la novela. Rosendo Maqui, el ejemplar y anciano alcalde indígena, representa en Rumi el orden comunitario tradicional y los valores que en él se plasman. Un orden poderoso, estable, basado en principios de reciprocidad y solidaridad, pero al mismo tiempo absolutamente vulnerable en su relación con el exterior. El fracaso de la comunidad de Rumi frente a la agresión del gamonalismo y la sustitución de Rosendo, después de su muerte, por

Benito Castro, joven mestizo con experiencia fuera del espacio de la comunidad, abre otra alternativa: la de la modernización, que implicará cambios culturales básicos, como el cambio de la cosmovisión andina y una ruptura generacional y étnica en la comunidad.

El desenlace de la novela, con la aniquiladora agresión del gamonalismo, no permite observar el desarrollo del proyecto de Benito Castro, queda solamente la adopción por los comuneros de una clara conciencia histórica sobre el destino de la comunidad, y el despliegue de un heroísmo trágico por parte de los indígenas, que, sin embargo, no logra alterar el designio de los explotadores. Desde esta perspectiva, *El Mundo es Ancho y Ajeno*, al mismo tiempo que una emocionada defensa de la comunidad, es una elegía de la trágica realidad.

Ciro Alegría caló profundamente en la psicología del hombre andino y consiguió la dimensión épica de su tragedia colectiva.

José María Arguedas (1911-1969).- Representante del proceso de revitalización de la literatura andina, nació en Andahuaylas (Apurímac), en una zona de densa población indígena y con escasa interferencia de los estratos occidentales de la sociedad peruana. Vivió con los indios, asimiló y aprendió su lengua, sus costumbres, su cultura, y quedó impregnado para siempre de los valores y normas quechuas. Con Arguedas los indígenas, en carne y hueso y con su propio lenguaje, se convierten en protagonistas de una narrativa que logra plasmar, como ninguna otra los valores, apremios y demandas de las etnias oprimidas; y que se universaliza al convertirse en testimonio y denuncia de conflictos no sólo indios-terratenientes; sino, además, costa-sierra y, nacionalismo-imperialismo. Al igual que Alegría, Arguedas expresó la visión "desde adentro" del indio peruano y buscó retratar la complejidad racial y cultural del Mundo Andino, haciendo fluir "todas las sangres" con gran autenticidad y emoción lírica. Su entraña creadora nos legó una obra trascendental. Así, los tres cuentos de *Agua* (1935), en cuyo lenguaje se entrama el castellano quechua, tienen un sentido fundacional, pues expresan la inmovible adhesión de Arguedas al mundo indígena y, en general, a las mayorías oprimidas y marginadas.

Yawar Fiesta (1941), con un lenguaje y espíritu totalmente ajeno a occidente, rectifica varias normas básicas de la literatura indigenista tradicional. Más que revelar la opresión y la congoja de los indios, esta novela subraya el poder y la dignidad que el pueblo ha sabido preservar pese a la explotación de los gamonales. El conflicto en *Yawar Fiesta* se crea cuando los representantes del Estado insisten en que el espectáculo taurino se realice conforme a la tradición usanza hispana y no a la manera indígena, con un cóndor atado al lomo del animal como expresión de la superioridad del hombre andino sobre España, y enfrentados hombre y bestia en igualdad de condiciones. El desenlace exalta el triunfo del pueblo indio en su decisión de conservar su idiosincrasia cultural, mostrando la victoria de los ayllus indígenas frente a las autoridades, los terratenientes y los mestizos alímeñados. Muestra, además, que pese a la oposición secular entre mistis e indígenas, existe una eventual solidaridad entre los señores y los indios. Los señores, sin dejar de oprimir al pueblo indígena, revelan a través de sus actitudes que han sido ganados por la cultura andina y que se sienten más cercanos a sus siervos indios que a los hombres de la costa. De aquí se desprende la posibilidad de entender el Mundo Andino, internamente conflictivo, como una totalidad, y de oponerla con todas sus contradicciones al sistema sociocultural occidentalizado.

En *Los Ríos Profundos* (1958), proponiendo como perspectiva del relato la introspección del adolescente *Ernesto*, al parecer su *alter ego*, hace una angustiosa reflexión sobre el carácter del Mundo Andino y sus relaciones con los sectores occidentalizados del país; pone énfasis en la oposición entre el universo serrano y el costeño, y evidencia su opción por la afirmación de la cultura andina.

Otro aspecto subjetivo de "Los Ríos Profundos" está centrado en el empeño del mestizo por comprender el mundo que lo rodea y por insertarse en él como una totalidad viviente. Tal proyecto, sin embargo, se presenta sumamente conflictivo: de una parte, funciona una visión mítica de filiación indígena que aprecia la armonía y la unidad del universo; y de otra, la experiencia de la realidad inmediata señala la honda escisión del mundo y su historia, que obliga al protagonista a optar a favor de un lado de la realidad y a combatir

contra otro. En ese sentido, su ideal de integración está condenado al fracaso, pues participar en el mundo no es vivir en armonía, es exactamente lo contrario, interiorizar los conflictos de la realidad. Este es el duro aprendizaje que narra "Los Ríos Profundos" y que afligió a Arguedas.

Todas las Sangres (1969), representa un ambicioso esfuerzo por retratar la complejidad racial social y cultural del Perú. El resultado es un magnífico fresco que logra captar y valorar todas las alternativas que se abren en la sociedad peruana construyendo figuras arquetípicas que representan esas opciones. Las voces que fluyen de los distintos actores sociales convergen en la certidumbre de que ha terminado el viejo orden feudal señorial y debe construirse sobre sus ruinas una nueva patria.

La trama se desarrolla sobre la base de los distintos modelos de ordenamiento socioeconómico y cultural propuestos por los diferentes actores sociales. Una primera alternativa la constituye el modelo nacionalista de industrialización y modernización, representado por Don Fermín Aragón de Peralta; en oposición al modelo que pretende el mantenimiento de un utópico orden feudal, tipificado en Don Bruno, hermano de Fermín. Ambos serán rebasados por la presencia del proyecto imperialista impuesto por el consorcio Wíster Bozart, que finalmente arrasará también con la alternativa andina representada por el comunero Demetrio Rendón Wüca. Este, premunido de su sentido colectivista en el plano social, su adhesión a los valores quechuas en el plano cultural y de una tendencia a la modernización en ambos planos, se enfrentará a lo largo de toda la novela, a ese andamiaje omnipotente, cuya derrota profetiza al momento de morir, instando a los comuneros a continuar en la lucha.

La novela postuma *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), presenta una solución diferente a la planteada en *Todas las Sangres*. La solución imaginada en *Todas las Sangres* como posibilidad efectiva para la sociedad peruana, se quiebra frente a la experiencia histórica del triunfo del capitalismo, la imposición de las normas del individualismo competitivo y la consecuente cancelación del proyecto colectivista basado en los ideales de reciprocidad y solidaridad inmersos en la filosofía y praxis andinas. En la novela, la imposición

del orden capitalista, focalizado típicamente en Chimbóte, se alterna con el diario autobiográfico del autor, que impregna el texto de un contenido trágico.

En su diario, Arguedas expresa su decisión de suicidarse, haciéndose entonces evidente que, en cierto sentido, esta decisión es correlativa a la comprensión de que el mundo no sería tal como lo planteó en *Todas las Sangres*. Cuando comprueba que la historia desobedece los imperativos morales del hombre y cree sentir cercano el fracaso del proyecto comunitario andino, decide quitarse la vida porque no se sentía capaz de existir en un mundo que negaba lo mejor del hombre: los valores andinos y la forma de organización comunitaria.

En obras como *Diamantes y Pedernales* (1954) y *Amor Mundo* (1967) Arguedas se muestra profundamente lírico, sensible al paisaje y a la ternura del alma indígena. Su intensidad lírica se desborda cuando describe la vida bucólica indígena. En la *Agonía de Rasumti*, muestra una escena de danza componiendo un cuadro mágico con la presencia de los *apus* y *wamanis*. Finalmente, *El Sexto* (1961), es una verdadera recusación del sistema carcelario peruano.

José María Arguedas, indigenista del sur del país, jnás compenetrado con el mundo quechua, fundió en uno solo el "yo desgarrado del narrador protagonista de las vivencias de los indios. Al comparar el indio de las obras de López Albújar o de Ciro Alegría con el de Arguedas constatamos que este último, a partir de sus propias vivencias y como testigo excepcional del drama del hombre andino, logró situarse mas allá de lo estético y lo lírico, configurando una obra que es por sí misma una proclama social y cultural. **Manuel Scorza (1928 - 1983).**- Nació en Lima y pasó gran parte de su infancia en Huancavelica. A partir de 1970 inició un vasto plan novelístico que fue completando gradualmente a través de la edición de *Las Baladas*, composición poética romántica que se refiere a hechos legendarios. En cierto sentido caben dentro de esta tendencia: *Redoble por Raneas* (1970), *Garabombo el Invisible* (1972) *El Jinete Insomne* (1977), *El Cantar de Agapito Robles* (1977), y *La Tumba del Relámpago* (1979), que implicaron la recuperación del sentido social

combativo del indigenismo, porque el autor elabora composiciones narrativas que muestran con espíritu de leyenda romancera, las gestas de los comuneros indígenas de la sierra central por recobrar las tierras que les fueron arrebatadas por los terratenientes locales y las grandes empresas capitalistas como la Cerro de Pasco Cooper Corporation.

Scorza da cuenta de hechos reales que han sido una constante en el proceso social del Perú, por eso en la "Noticia" que antecede a *Redoble por Raneas*, subraya el carácter testimonial de su obra al afirmar que "*es la crónica exageradamente real de una lucha solitaria: la que en los andes centrales libraron, entre i 950 y 1962 los hombres de algunas aldeas solo visibles en las cartas militares del destacamento que las arrasaron*"^m La obra se puebla de duendes históricos indígenas, surgen los miembros de las comunidades en pugna con el juez Montenegro, con los latifundistas a lo Migdonio de la Torre y principalmente con la empresa imperialista Cerro de Pasco Cooper Corporation y sus capataces en una lucha contra "El cerco" Este hecho alucinante del cerco de las tierras de pasto con alambres de púas por la compañía norteamericana aparece hasta en el sueño de los comuneros.

Al hacer una evaluación de las cinco novelas de Scorza descubrimos que se trata de un mismo esquema básico: la lucha primero legal y luego física de una o varias comunidades contra un poderoso gamonal o empresa local, batalla que termina siempre en el exterminio del indio, pues los cinco libros terminan en masacre. *La Masacre de Raneas*, es un capítulo arrancado al indigenismo de cualquier época, lo será asimismo la de Chinche, en la segunda balada histórica de *Garabombo el Invisible*, nutridos ambos de actos heroicos de hombres andinos. En ese sentido, la efectiva lucha de los comuneros de la sierra central en años relativamente recientes, se enlaza con la tradición de resistencia y lucha de los comuneros contra los terratenientes, gamonales y otras fuerzas opresoras desde la irrupción europea en el escenario andino.

En suma, las cinco novelas de Scorza se inscriben de lleno en una tradición narrativa que se denomina la novela de "la rebelión

campesina" y que tiene un antecedente valioso en *El Amanta Atusparia* (1929) de Ernesto Reyna y dos manifestaciones espléndidas en *El Mundo es Ancho y Ajeno* (1941) de Ciro Alegría y *Todas las Sangres* (1964) de José María Arguedas.

Otros autores destacados.- Entre muchos otros autores, merecen ser mencionados también en el valle del Mantara el jaujino Julián Huanay (1907-1969), con sus obras *El retoño* y *Aída*. Asimismo, Ernesto Bonilla del Valle, nacido también en Jauja, entre sus obras resaltan *Tierra Chola*, *El río Mantaro*, *La siembra*; Gerardo García Rosales, con sus obras *Aquel hombre Xauxa*, *Entre Caretas* y *Culluearas*; y José Oregón Morales, con las obras *Kutimanco* y *otros cuentos*, y *Loro Ccolluchiy otros cuentos*. En Cajamarca resalta Julio Garrido Malaver, con la obra *La Guacha*.

4,2,3,- Pintura.

Mario Urteaga (1875-1957).- Cajamarquino, pintor autodidacta dotado de una fina sensibilidad y una gran fuerza expresiva, es una de las figuras descollantes de la plástica nacional y un caso extraño de florecimiento solitario y espontáneo. Como bien dice Fernando Silva Santisteban "*hizo arte del indio y con el indio, más no por folklore ni por indigenismo*"⁴³,⁴³ Lo hizo por afecto y simpatía, con una ternura y una inocencia conmovedoras que afloran de sus sepias y sus verdes increíbles, pintados-con una maestría que impregna de mágica poesía su pintura.

José Sabogal (1888-1956).- Constituye un hito en el proceso histórico de la pintura nacionalista. Hasta él, se había practicado la pintura convencional de las diversas escuelas europeas clásicas con motivos europeos. Recién cuando Sabogal irrumpe con su primera exposición en 1919 en la galería *Brandes* del jirón De la Unión en Lima, corazón de la intelectualidad aristocrática, genera controvertidas reacciones en los artistas e intelectuales conservadores, y en la crítica nacional. Sin embargo, la historia ha demostrado que Saboga!, con esa exposición se puso a la vanguardia pictórica en el

⁴³ Citado por ZEVALLOS, Andrés, *Boceto biográfico del pintor Mario P. Urteaga*, Lima, Lluvia Editores, 1985, pp. 8.

país, con una nueva propuesta estética y temática, que no sólo representó una corriente sino un movimiento, un espíritu, un despertar del sentimiento nacional y de la emoción telúrica del Perú, logrando de este modo quebrar el abismo entre el arte oficial y las manifestaciones artísticas andinas, que no eran consideradas ni arte ni cultura.

Como consecuencia de la firme posición en defensa de la nueva corriente pictórica que él inició y de su referida exposición, la crítica lo vetó nominándolo despectivamente con el mote de "indigenista", pero estas críticas se limitaban a evaluaciones simplistas, descuidando la cosmovisión de la obra, soslayando el carácter ideológico y la propuesta técnica.

Esta es la escuela pictórica que dejó el maestro Sabogal a sus discípulos más connotados: Alicia Bustamante, Teresa Carvallo, Julia Codesido, Enrique Camino Brent, Camilo Blas, Andrés Zevallos, Pedro Azabache y Guillermo Guzmán Manzaneda.

A partir de Sabogal comienza una época de efervescencia pictórica con temática nacional desde distintas tendencias. Buscando el reencuentro del arte prehispánico con las expresiones artísticas populares contemporáneas, insurge el indigenismo contra la pintura de visión fotográfica, destacando Alejandro González Trujillo, *Apurímac*, quien se constituirá en maestro de una nueva generación de pintores ya consagrados, Sabino Springett, Víctor Delfín, Armando Villegas, Milner Cahuaranga, Juan Kawashima, Enrique Galdós Rivas y Josué Sánchez. Derroteros paralelos seguirán con igual distinción y singular éxito Alberto Quintanilla y Gerardo Chávez.

4.2.4.- Teatro-Como toda expresión artística el teatro está ligado al proceso de la cultura, como parte fundamental de la sensibilidad humana, permitiendo que los sentimientos se irradian por medio de un lenguaje gestual y articulado, expresando ideas, juicios y emociones; con la finalidad de generar reflexión y diversión.

La cultura andina precolombina nos ha dejado un gran legado de expresiones artísticas vinculadas al teatro, entendido éste en un

sentido moderno, como: danzas, ceremonias, rituales, máscaras, etc., especialmente de la cultura Moche, Nazca, Paracas, Chimú e Inka; cuyos vestigios se aprecian en sus respectivos iconos.

En la colonia hubo diversas obras teatrales que, en un proceso de sincretismo cultural, expresaron temas de corte andino basados en mitos y tradiciones orales, pero bajo una estructura dramática europea y con el apoyo de autores anónimos como el drama *Ollantay*, escrito en prosa, con un lenguaje quechua del siglo XVII y acento propio del Mundo Andino, pero con el estilo de la dramaturgia española de esa época.

También hubo obras de corte religioso en versión quechua, traducidas de las obras en castellano de don Pedro Peralta y Barnuevo, con el objetivo de afianzar con mayor facilidad el catolicismo.

En la época republicana, durante el siglo XIX, se generó una corriente nacionalista que influyó en las obras teatrales de corte popular y costumbrista, sobre todo en provincias y sectores marginales, creando comedias y sainetes con temas andinos; paralelos a los espectáculos de la cultura oficial ofrecidos por grandes compañías teatrales europeas.

Durante el siglo XX hasta la actualidad, por el fortalecimiento del movimiento indigenista de principios de dicho siglo, el teatro de corte andino va tomando su propia forma estética, dramática y temática, siendo representado por diversos dramaturgos, pudiendo considerarse como el primer dramaturgo indígena -según Gamaliel Churata- a Inocencio Mamaní, de quien destacan las obras *Tuquypaj munaskan* (la que todos desean), *El águila inocente* y *Los dos huérfanos*. También destacan Enrique Solari, con las obras *Collacocho* y *La muerte de Atahualpa*; Alberto Hidalgo con *Volcánida*, basada en la mitología de los hermanos Ayar; Alfonso La Torre con *El halcón* y *la serpiente* que es una nueva interpretación de la historia; Hernando Cortez con *Los Conquistadores*, *El hombre que movió las montañas* y *Estación Desamparados*; Julio Ramón Ribeyro con la obra

⁴⁴ CHURATA, Gamaliel, (Arturo Peralta), "El teatro indígena". En: *Revista Mundial*, Año 8, N° 406, Lima, 1928.

Atusparia; y Juan Manuel Ligarte Elespuru, con las obras *La rebelión de Atusparia* y *El Pedro eterno*. Todos ellos enmarcados dentro de un teatro de corte histórico.

A partir de la década del sesenta, surge una corriente de teatro campesino con una nueva propuesta estética y un contenido contestatario que pone al hombre andino como protagonista. Su representante máximo es Víctor Zavala Cataño, quien plantea espectáculos sin decorados escenográficos, con acciones simples y lineales, temas tomados de la vida real y personajes no individualizados (cada personaje representa un grupo social); haciendo uso de la pantomima, el canto, la danza, y la tradición popular. Entre sus obras destacan *El gallo*, *El collar*, *El cargador*, *La yunta*, *El arpista*, *El turno*. Destaca también Alberto Mego, con sus obras *Inkarri* y *Ushanan Jampi*. Otros dramaturgos que representan esta corriente son Aureo Sotelo y Rafael Del Carpió. También destaca Ismael Contreras, quien realiza teatro para niños con temática andina, resaltan sus obras *Achikée*, *Por una flor*. *El botón de plata*; del mismo modo Estela Luna, con *La gallina sembradora*. *La piedra en el camino*.

Con la aparición de grupos de teatro independiente, surge el teatro de creación colectiva, que paulatinamente va afianzando su identidad cultural y puliendo su propuesta teatral, tanto en el contenido como en la forma. Entre sus representantes de mayor trayectoria figuran: el grupo *Yuyachkani* de la ciudad de Lima, siendo algunas de sus obras representativas *Allpa Rayku*, y *Santiago*; también en Lima los grupos *Cuatro Tablas*, *Waytay* de Javier Maraví, *Escena libre*, *Amauta*, *Setiembre* y *Kusicuyllacta*; los grupos *Barricada* y *Expresión*** de Huancayo; y muchos otros surgidos especialmente en las ciudades del Cuzco, Ayacucho y Puno.

El elemento cultural andino se expresa cada vez con mayor nitidez en el teatro; indicador de ello es que en la televisión tienen gran

Es destacable la figura de María Teresa Zúñiga, directora del grupo *Expresión*, quien en su dramaturgia aborda temas andinos, resaltando entre sus obras *Corazón de fuego*. Su prestigio ha calado a nivel internacional, publicándose recientemente sus obras completas con el título de *Teatro, memoria y herencia*, editado por la Universidad de Minnessota el 2004.

rating los programas populares que escenifican las vivencias del hombre andino.

4.2.5.- Música, danza y canto.

Similar proceso de revitalización viene ocurriendo en la música, el canto y la danza. Antes el peruano se avergonzaba de cantar y bailar el huayno, hoy muchos desean aprenderlo e incluso diversas clases de música occidental moderna como el jazz, el rock and roll, el rap, las baladas y la música tropical son interpretadas en el ritmo del huayno. Así, hace ya mucho tiempo nació la saya de la mezcla del huayno y la música africana, y más recientemente la música chicha de la fusión de la cumbia y el huayno. La aceptación masiva de la música chicha y de la tecnocumbia así como la pasión espontánea que aflora en el limeño cuando las escucha, producen la impresión de que fueran una respuesta al llamado de las raíces andinas, que paulatinamente irá rompiendo el trauma social de la alienación y de los prejuicios que mantenían reprimido el sentimiento nacional. Similar impacto causa escuchar las canciones de rock and roll en idioma quechua y ritmo de huayno interpretadas por el grupo *Uchpa* (ceniza). De igual manera, anteriormente, las marchas militares eran solamente en ritmos occidentales; hoy éstas abundan en ritmo de huayno.

La revitalización de la cultura andina ya la había predicho José Carlos Mariátegui cuando en 1927 afirmaba que es:

En el arte y la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes despreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas (...) Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias (...) La corriente indigenista presiona ya la acción oficial.

En las últimas décadas se observa cada vez mayor participación masiva en los festivales folklóricos y desfiles artísticos. En toda ocasión festiva, como aniversarios cívicos, aniversario del colegio

⁴⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos, Op. Cit., pp. 48.

donde estudian los hijos y en las fiestas patronales el público opta por ponerse su ropa típica y bailar y cantar canciones vernaculares en grandes concentraciones humanas. Desde su oficina, ubicada en la avenida principal de la ciudad de Huancayo, denominada calle Real, el autor ha observado que desde el año 1980 hasta el presente, las comparsas han ido en aumento tanto en frecuencia como en magnitud. Antes, tales comparsas congregaban pequeños grupos de cincuenta o cien personas, hoy congregan muchedumbres de miles cantando y bailando con frenesí hasta llegar a un especial éxtasis que trasmite una rara mezcla de alegría y tristeza. Sí bien es cierto que la participación en la mayoría de dichas comparsas es para acumular méritos ante su institución o por premios, también es cierto que son tan participativas y emotivas por ser la expresión de la cultura nacional. Gigantescas muchedumbres cantando y bailando se ve también en el Inti Raymí del Cuzco; en la fiesta de la Virgen Candelaria en Puno; en las comparsas de carnavales de Ayacucho y Huancayo, en los paseos y bailes de Santiago (Tayta Huamani) de la región central (Junín y Huancavelica), etc.

Por otro lado, se puede mencionar la popularidad que alcanzó la música latinoamericana, con el uso de instrumentos andinos como las zamponas, quenás, quenachos, charangos, bombos, chachas, resaltando los grupos *Alturas, Blanco y Negro, Puka Soncco, Illarek, Wayanay, Horizonte de lea*; nuevas generaciones como *Kjantu, Kishuar, Mashua, Chucua, Jhapis y Signos*, y *Alborada y Occobamba*. Asimismo la guitarra andina ha venido mostrando un incremento en su popularidad, se puede mencionar a músicos consagrados internacionalmente como Manuelcha Prado, Manuel Silva, Raúl García Zarate, *Dúo Arguedas*, Walter Húmala y Julio Húmala. Destacan también nuevas generaciones de músicos como los hermanos Gaytán Castro, Max Castro, William Luna, Carlos Prado, el grupo *Antología, Dúo Ayacucho, Dúo Romances, Dúo Encuentros, Dúo Retamas y Nostalgia*. Por otro lado cabe mencionar artistas mujeres como Flor Pucarina, Carmela Morales, Martina Portocarrero, y la nueva generación, con estilo moderno Dina Paucar, Haydeé Raymundo, Abencia Meza, Sonia Morales, entre otras. Todos éstos forman parte de una lista larga de artistas que por cuestiones de espacio no se puede mencionar aquí.

La fusión de los ritmos occidentales con los ritmos andinos, así como su interpretación masiva, junto con la de los bailes y cantos oriundos son indicadores de la revitalización del arte nacional y constituyen una catarsis de desfogue de la identidad cultural reprimida, pero, además significan una forma de manifestar la indignación contra la marginación de que son víctimas los sectores populares. Parece que las grandes mayorías manifestaran su rechazo a esta situación cantando y bailando canciones telúricas que afloran desde lo más profundo de sus raíces. ¿Será cantar y bailar una forma de expresar el descontento? ¿Es el *taki unquy*, una manifestación de duelo o de alegría? ¿De protesta o de venganza?

4.2.6.- Ciencia y tecnología.

Ante el resultado negativo de muchos proyectos occidentales de desarrollo, el peruano actual ya está superando su obsesión por modelos extranjeros y volteando la mirada hacia el interior del país, tratando de rescatar el bagaje cultural autóctono. Este "voltear la mirada" en busca de soluciones no logradas por los proyectos occidentales, influye en la revitalización del conocimiento humano andino en todas las ramas.

En Ingeniería: Recién se viene intentando rescatar y poner en práctica los conocimientos que tuvieron los incas para construir andenes, canales de regadío y cochas de almacenamiento de agua como las que hay en el altiplano de Puno.

En Arquitectura: Va surgiendo el interés por diseños que armonicen con el paisaje y porque en las construcciones se utilice materiales propios del escenario andino. Las tragedias que ocurren continuamente a consecuencia de los huaycos hacen notar la necesidad de reubicar, en lugares más seguros, las poblaciones y ciudades construidas durante el coloniaje y la República, así como de buscar nuevas rutas para las carreteras y demás vías que son arrasadas anualmente por las *lloqlla* o aludes por haber sido construidas por el fondo de las quebradas y por la orilla de los ríos.

En Agronomía: La necesidad exige recuperar la técnica de rotación y asociación de cultivos, practicar la agricultura diversificada

y policíclica y aplicar las técnicas naturales de control de plagas. Asimismo volver a cultivar productos que estuvieron vetados por prejuicios coloniales y que hoy se sabe que tienen un alto contenido nutricional y están siendo observados por los mercados internacionales con creciente interés, como: la maca, la kíwicha, el tarwi, la racacha, la quinua, etc.

En Medicina: El hecho de que la medicina occidental moderna esté fuera del alcance económico de los sectores populares, influye para que éstos se vayan habituando, como antes, a la medicina preventiva en base a las plantas medicinales propias del Mundo Andino, lo cual se ve favorecido por la gran biodiversidad aquí existente. Una gran mayoría de plantas, cuyos contenidos y propiedades curativas sirven de materia prima para la fabricación de antibióticos, analgésicos, antipiréticos, antiinflamatorios y otras medicinas y reconstituyentes o preparados vitamínicos que se expenden a nivel mundial, es oriunda del escenario andino y amazónico. Basta citar unas cuantas para darnos cuenta de nuestra riqueza: el árbol de la quina provee quinina, alcaloide antiséptico y antipirético; la uña de gato se encuentra en experimentación como posible cura para el cáncer; la cantuta, flor nacional del Perú tiene propiedades antiinflamatorias y es útil para tratar cataratas, afecciones de las vías urinarias, diarrea infantil, etc.; la maca por su alto contenido proteínico es un excelente tónico y revitalizador y sus alcaloides macaina 1, 2, 3, y 4 han sido aprobados en ensayos con ratas y perros como estimulantes del sistema reproductor; el yacón, a diferencia de otras raíces y tubérculos, acumula los carbohidratos en forma de inulina y no de almidón, por lo que es ideal para diabéticos. La lista es larga y las posibilidades van desde la utilización en la medicina alternativa, hasta la transformación con fines terapéuticos y de prevención,

En Derecho: Ninguna sociedad organizada carece de normas reguladoras de la vida del hombre en sociedad, de modo que en las civilizaciones andinas, que tienen varios milenios de antigüedad han existido, necesariamente, sistemas jurídicos debidamente

Véase, KRENMAVR, Use y otros. *Plantas en la cultura andina*, 1 [uancayo, Ediciones ALTEC S.R.L., 2000.

estructurados. Por tal razón viene naciendo el interés por estudiar el Derecho prehispánico, en especial, el que se refiere a sus instituciones vigentes; así como a los actuales sistemas informales de control social existentes en las comunidades y algunas etnias aborígenes de la amazonia; de igual manera, el referente a los múltiples aspectos de la criminalidad y la violencia en las sociedades andinas. Algunos destacados investigadores que desde distintas disciplinas están contribuyendo al avance del Derecho peruano en estas áreas son: Carlos Aguirre, Ricardo Valderrama, Erick Hobsbawm, Charles Walker, Carmen Escalante, Deborah Poole, Erick Langer, Oswaldo Torres, Antonio Peña Jumpa, Francisco Bailón, Armando Guevara, Fernando Silva Santisteban etc. Los estudios realizados por estos investigadores, han influido para la implementación de nuevos cursos en las facultades de Derecho, como Antropología Jurídica y Sociología del Derecho.

En la legislación republicana ya se han dado algunos pasos tendientes a reconocer el valor de las instituciones precolombinas. Así, el Código Civil de 1984 incorpora a la normatividad jurídica la unión de hecho con cierta similitud con el *uywanacuy* o matrimonio a prueba andino.

En Antropología, Sociología e Historia: Estas ciencias estructuradas bajo parámetros occidentales, desde los inicios del siglo XX, por influencia de las investigaciones realizadas por ilustres intelectuales como José Carlos Mariátegui, Julio C. Tello, Luis E. Valeárcel, José María Arguedas entre otros, ya habían sentado las bases de un nuevo enfoque del proceso histórico, sociológico y antropológico del Mundo Andino, rompiendo el egocentrismo europeo aún predominante; y, a partir de la segunda mitad de dicho siglo surgen nuevos investigadores que siguiendo las pautas iniciadas por los mencionados autores vienen consolidando la formación de la Antropología, Sociología e Historia andina, teniendo en cuenta la organización socioeconómica y cosmovisión andina distintas a las de otras culturas. Entre estos intelectuales de la nueva generación podemos citar a: Emilio Choy, Eduardo Grillo Fernández, Juho Valladolid, Grimaldo Rengifo Vásquez, Alberto Flores Galindo Gerald Taylor, Manuel Burga, Heraclio Bonilla, Julio Cótler, Aníbal

Quijano, Jürgen Golte, Marisol De la Cadena, Enrique Mayer, Henri Favre, Nelson Manrique, Wiifredo Kapsoli, John Murra, Waldemar Espinoza, Anne Marie Hocquenghem, Denis Sulmont, John Rowe, Franklin Pease, Juan Ansión, Juan Ossio, Gonzalo Portocarrero, Teófilo Altamirano, Tom Zuidema, John Earls, etc.

4.2.7.- Religión.-

La necesidad de preservación del medio ambiente, de la que recién vienen tomando conciencia los países occidentales, exige drásticos cambios en el modo de vida del hombre moderno, lo cual implica tener que restablecer la coexistencia del hombre con la naturaleza. Ello en el escenario andino-amazónico es más viable que en otras regiones, porque aquí, el hombre, por su propia cosmovisión, está formado para armonizar con el cosmos, para criar la naturaleza y dejarse criar por ella.

Por el grave peligro de extinción de la humanidad por la contaminación ambiental y destrucción de los ecosistemas, viene revitalizándose el panteísmo andino en cuanto a considerar sagrada a la naturaleza para no destruirla, lo cual se ve facilitado porque el sistema religioso andino está estructurado de acuerdo a la lógica de la naturaleza que por su holismo, no se opone a Cristo, y más bien lo acoge. A ello se debe el restablecimiento de la práctica de diversos ritos andinos descritos en las páginas anteriores, de manera paralela con el cristianismo.

J

CONCLUSIONES

- 1) La superposición de la cultura occidental no ha evitado la permanencia de elementos culturales andinos. Esto ha sido posible porque la cultura andina es receptiva, de modo que no se ha dejado desplazar por la influencia externa, sino que ha evolucionado asimilando lo occidental, enriqueciéndose. De este modo. Los sojuzgados, han dado significados nuevos a símbolos e imágenes ajenos. Esto se manifiesta especialmente en el plano religioso, en el que diversas ceremonias católicas han adquirido significados vinculados a la visión panteísta de la religión andina y al carácter eminentemente agrícola de esta sociedad.
- 2) Otra muestra de la vigencia cultural andina es el uso habitual de los idiomas oriundos por millones de personas.
- 3) En las últimas décadas, la literatura, el teatro, la música, la danza, la pintura, el canto y demás expresiones artísticas han mostrado una creciente revaloración de motivos autóctonos. Paulatinamente se va desplazando la perspectiva indigenista, realizada desde fuera, por formas artísticas que expresan un lenguaje y espíritu totalmente ajeno a occidente.
- 4) En diversas ramas del saber, como la ingeniería, arquitectura, agronomía, medicina, derecho, antropología, sociología, historia, etc., existe la tendencia a revalorar y por tanto rescatar los conocimientos ancestrales andinos, sentándose nuevas bases que cuestionan el carácter etnocentrista europeo que tradicionalmente ha parametrado a estas ciencias. Esta tendencia científica histórica se ve impulsada por nuevas generaciones de doctos intelectuales cada vez mayores en número,

TÍTULO

**RAZONES DE LA
DEL MUNDO A**

RAZONES GEOPOLÍTICAS.

El propio virrey Francisco de Toledo rehusó emprender nuevas expediciones, alegando que más vale fructificar los dominios conquistados que conquistar nuevas tierras imposibles de explotar a falta de hombres.¹

Los españoles, imposibilitados de ocupar y administrar físicamente los inmensos e inaccesibles territorios conquistados, optaron por permitir la vigencia de las estructuras políticas, económicas y sociales oriundas. Ello permitió que el pueblo sojuzgado prosiguiera con todo su bagaje cultural, y la vigencia de las culturas prehispánicas, por supuesto no invariables, sino constantemente reelaboradas, readaptadas y reorganizadas en los siglos posteriores.

En los países de superficie plana y escasa población conquistados por los europeos como Norteamérica o Australia, fue fácil el exterminio de los habitantes oriundos mediante el uso del caballo y las armas de fuego, pero ello no fue posible en los de geografía accidentada y densa población como el Tawantinsuyu.

¹ BAUDIN, Louis, *El Imperio Socialista de los Incas*. Quinta Edición. Tr. José Antonio Arze, Santiago, Editora Zig-Zag, 1962, pp. 369.

¹ GOLTE, Jürgen, *Cultura, racionalidad y migración andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001, pp. 111.

El desarrollo natural de la federación panandina fue truncado por la invasión española, pero resultó imposible que un puñado de invasores la destruyera por completo.

El asentamiento de la cultura occidental no encontró obstáculos en los valles costeros; la costa se adaptó al régimen de la propiedad privada, al idioma, usos, costumbres y modos de ser europeos; el terreno plano posibilitó el uso de la rueda y de carros jalados por caballos, y siglos después de vehículos motorizados; su contacto directo con occidente hizo que el mestizaje y la transculturación se realicen con mayor rapidez. La agricultura industrial y la economía de mercado, se han convertido hoy en el sello distintivo de la costa en relación a las extensas zonas andinas y amazónicas donde permanece vigente la propiedad colectiva de la tierra, el sistema del trabajo no asalariado (ayni) y diversas relaciones de producción distintas a las de la economía de mercado. Los trucas, originarios del interior del país, ligaron la costa a la sierra, pero a su turno, la conquista la separó y la convirtió "en un mundo de oposición a la entraña, porque en la costa triunfó el invasor, triunfó España, triunfó el migrante; mientras que en la sierra no ocurrió lo mismo, pues el conquistador fue dominado por la tierra. En el Kollao o en el contisuyo el alma hispánica se nacionalizaba, mientras que en la costa no, dominó su modalidad de inmigrante".³

Impedidos por la cordillera andina, los españoles no lograron asentarse plenamente en la sierra ni en la selva. "Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. En los Andes el español no fue nunca sino un pionero o un misionero. El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena".⁴ Desde la conquista, los pocos españoles que lograron afincarse en la sierra, imposibilitados de imponer su cultura, tuvieron que adaptarse al medio, aprender el idioma y costumbres oriundas, cruzar su sangre con la sangre nativa y asimilarse a la cultura originaria. Los conquistadores fueron conquistados, los españoles se peruanizaron.

³ GARCÍA, José Urie-1, *El Nuevo Indio*, Cusco, Municipalidad del Cusco pp 1986 pp.52.

⁴ MARJÁTEGUI, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, quincuagésima séptima edición, Biblioteca Amaula, Volumen 2, Lmia Empresa Editora Amaula, 1992, pp. 205.

Así, protegido por la geografía subsistió en la sierra el acervo cultural, el runasimi (lengua usual), los usos y costumbres, los modos de ser y pensar, los valores éticos y morales y las creencias. Por la misma razón durante la República, igual que en el coloniaje, en la sierra no fue posible usar la rueda ni construir muchas carreteras y aún ahora muchos pueblos carecen de ellas; la accidentada geografía tampoco permitió usar masivamente el caballo y el buey. Por lo mismo, en el futuro tampoco será posible construir anchas autopistas y ciudades modernas de rascacielos ni grandes aeropuertos como los de Estados Unidos y Europa. Seguramente se construirán pistas, ciudades y aeropuertos, pero con características que deberán estar adaptadas al accidentado escenario y al desorden climático con cambios severos y bruscos, que por su propia naturaleza imponen limitaciones. El factor geográfico influyó para que la sierra en relación a la costa tuviera menor contacto -con occidente; para que el mestizaje y la transculturación fueran mucho más lentos y que aún no han concluido. Por lo mismo, en grandes espacios, no ha logrado imponerse la agricultura industrial ni el capitalismo.

Ante la imposibilidad de asentarse en todo el territorio invadido y de reemplazar las estructuras socioeconómicas encontradas, la Corona Española optó por reconocer la existencia legal de los ayllus y permitir su vigencia para servirse de ellos.⁵ Siguiendo tal política, el virrey Francisco de Toledo se abstuvo de continuar la desestructuración de los ayllus en las extensas zonas andinas que no fueron colonizadas plenamente.

Esas fueron las razones políticas convenientes al Estado colonial que influyeron para que los ayllus durante la colonia permanecieran vigentes, gobernados por sus propios curacas y demás autoridades nativas.

Durante el siglo XIX, debido a que la independencia no cambió las estructuras coloniales, permanecieron vigentes los ayllus, con su propia estructura, más aún si la nobleza criolla que asumió el gobierno del nuevo Estado, se sostuvo con la explotación del guano del litoral, más relacionada con Europa que con el interior del país.

⁵ Recopilación de Leyes de Indias, Libro IV, Título XII, Ley 18.

La política neocolonial del gobierno republicano del siglo XIX, mantuvo a las poblaciones nativas en situación de dominio y exclusión similar a la de la colonia, y esa fue la causa para que surgiera la corriente indigenista y ocurrieran los grandes movimientos campesinos durante dicho siglo. Estos movimientos, si bien fueron aplastados militarmente, impactaron con mucha fuerza contra la política criolla de gobierno, como para que en la Constitución de 1920 el Estado se vea obligado a reconocer por primera vez en la República la existencia legal de las comunidades. Siguiendo tal política, las Constituciones de 1933, 1979 y 1993 también reconocieron la personería jurídica y la propiedad de la tierra de los ayllus, hoy comunidades,

CONCLUSIONES

- 1) El tactor geográfico, no ha sido solamente una barrera que protegió al pueblo invadido de la voracidad y ferocidad de los conquistadores, sino también una barrera que impidió, y que aún impide, la aplicación plena de modelos económicos y la realización de proyectos políticos y socioeconómicos de nutriente occidental. Indicador de ello es el fracaso sistemático de los partidos tradicionales que en 180 años de vida republicana, han llevado al país de fracaso en fracaso, hasta el borde del colapso.
- 2} Lo manifestado no significa oposición al desarrollo ni pesimismo, sino un llamado para despertar la imaginación con miras a elaborar proyectos realizables en nuestro escenario adverso, basados en la lógica andina de la modernidad y desarrollo.

2.- RAZONES SOCIOECONÓMICAS.

Tomando como referencia las tres épocas de la evolución humana mundial: salvajismo, barbarie y civilización; analizadas por el antropólogo norteamericano Lewis Morgan, el curso del desarrollo de la cultura humana fue un fenómeno general en todo el planeta hasta el estadio inicial de la barbarie. Hasta entonces, el hombre ya había descubierto el fuego, había inventado el arco y la flecha y otras herramientas; existían ya aldeas de residencia fija. Desde el estadio de la barbarie, comienza a hacerse sentir la diferencia de las condiciones naturales entre los dos grandes continentes. Tal diferencia entre el Viejo Mundo y América Andina, se debe a que allá, la especie humana se desarrolló en escenarios geográficos planos, con riego y clima estable y tuvo a su disposición muchas especies de animales domesticables y cereales propios para el cultivo, lo cual influyó para el surgimiento de la propiedad privada y la formación de la sociedad esclavista, mientras que en el Mundo Andino el escenario accidentado, sin riego, clima inestable y con pocos animales domesticables como la llama y demás auquénidos, no favoreció el surgimiento de la propiedad privada ni de la sociedad esclavista.

Debemos tomar en cuenta que *"En virtud de las condiciones naturales diferentes, desde este momento - el estadio inferior de la barbarie-, la población de cada hemisferio se desarrolla de una manera particular, y los mojones que señalan los límites de los estadios particulares son diferentes para cada uno de los hemisferios"*} Consecuentemente, la comunidad primitiva que hasta ese momento había logrado similar desarrollo en todo el planeta, sería reemplazada de manera distinta entre Europa y América Andina, por nuevos tipos de sociedad. Mientras que en el Hemisferio Este (Europa) se optimiza la domesticación de animales, en América, especialmente en la región andina, se acrecienta la domesticación de gran diversidad de plantas, marcando desde tal momento la inclinación hacia la agricultura.

En el Hemisferio Este o Viejo Mundo, la ganadería y el uso de animales de labranza y carguío, influyeron para un desarrollo de formaciones sociales con centros urbanos funcionales a la lógica esclavista:

La formación de rebaños llevó, en los lugares adecuados, a la vida pastoril; los semitas, en las praderas del Eufrates y del Tigris; los arios, en las de la India, del Oxus y el Jaxartes, del Don y el Dniéper. Fue por lo visto en estas tierras ricas en pastizales donde primero se consiguió domesticar animales (...) Es probable que el cultivo de los cereales naciese aquí, en primer término, de la necesidad de proporcionar forrajes a las bestias, y que hasta más tarde no cobrase importancia para la alimentación del hombre.²

La época de la barbarie en el Hemisferio Este termina con el aprendizaje de la fundición del hierro y comienza el "estadio de la civilización" con la invención de la escritura y el uso del arado de dicho metal tirado por animales domésticos, lo que hace posible la roturación de la tierra en gran escala -la agricultura- y produce, en las condiciones de entonces, un aumento prácticamente casi ilimitado de los medios de existencia posibilitando también la tala de los bosques y su transformación en tierras de labor y en praderas, cosa que habría sido imposible sin el uso del hacha, de la pala de hierro, y de animales de

ENGELS, Federico, "El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado" [1884], En: *Marx-Engel. Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso s/f pp 4K7 ' Ibídem, pp, 488.

libranza, como el buey. Todo ello motivó un aumento rápido de la población, que se instaló densamente en pequeñas áreas.³ Por otro lado la crianza del ganado, la elaboración de los metales, el arte del tejido, y por último la agricultura crearon la necesidad de más fuerza de trabajo se necesitaba más mano de obra para la ingente actividad agrícola y ganadera, y tal necesidad quedó solucionada, esclavizando a los prisioneros de guerra.

Un aspecto importante es que en la transición de la barbarie hacia la civilización en Europa, nace la familia monogámica y se consolida el predominio del varón en la familia con la finalidad de procrear hijos con paternidad indiscutible para que puedan heredar los bienes del padre.

El proceso de descomposición de la comunidad primitiva en el Viejo Mundo y su abolición por la sociedad esclavista comenzó, pues, con la domesticación, objetualización e instrumentalización de animales al sustituirse la caza por la crianza, realizándose según el análisis de Luis Segal, más o menos de la siguiente forma:

1º La cría fue para las tribus, una fuente permanente de leche, carne, pieles y lana. Las tribus pastoriles poseían objetos de uso de los que otros carecían.

2º La introducción de la ganadería señaló, la primera división social del trabajo.

3º Antes de ocurrir tal cosa, el trueque entre las diferentes tribus ofrecía un carácter puramente accidental sin desempeñar ningún papel en la vida de las tribus y de los clanes. La división del trabajo entre tribus pastoriles y las otras, inauguró el trueque regular entre ellas.

4º Otro paso hacia delante en el desarrollo de las fuerzas productivas fue la aparición de la agricultura creadora de una fuente permanente de alimentos vegetales.

5º La invención del oficio de tejer permitió confeccionar telas y vestidos de lana,

6º Posteriormente los hombres aprendieron a fundir el mineral

metálico, el cobre y el plomo (el beneficio del hierro fue descubierto más tarde) y a fabricar instrumentos, armas y utensilios de bronce.

¹ Ibídem, pp, 489.

Estas nuevas fuerzas productivas de la sociedad, rebasaron los cuadros del comunismo primitivo.

1° Una productividad mucho mayor aumentó al mismo tiempo la suma de trabajo cotidiano que correspondía a cada miembro de la gens, de la comunidad doméstica o de la familia aislada.

8° Se estimuló la apetencia de nuevas fuerzas de trabajo, y la guerra las suministró: los prisioneros de guerra fueron transformados en esclavos.

9° El desarrollo de las fuerzas productivas con la aparición de la esclavitud, introdujo la desigualdad entre los miembros del clan y, en primer lugar entre el hombre y la mujer. Todo el beneficio que entonces dejaba la producción, le correspondía al hombre; la mujer gozaba de él, pero no tenía ninguna participación en su propiedad.

10° Más tarde apareció la desigualdad entre los jefes de diversas familias. El desarrollo del trueque, consecuencia de la

división del trabajo, contribuyó a ello.

11° Como un mismo individuo ya no podía abarcar un trabajo tan vano, efectuóse la segunda gran división del trabajo; el oficio manual se separó de la agricultura.

12° La diferencia entre ricos y pobres surge junto a la otra de libres y esclavos; de la nueva división del trabajo una nueva escisión de la sociedad en clases.

13° La desproporción de los bienes de los jefes de familia individuales, destruye las antiguas formas comunistas en todas partes donde se habían mantenido hasta entonces, y con ellas el trabajo común de la tierra por cuenta de las colectividades. El suelo cultivable se distribuye entre las familias particulares; al principio de un modo temporal y más tarde para siempre.

14° La transición a la propiedad privada se había realizado.⁴

El proceso de abolición de la comunidad primitiva en el escenario andino ocurrió de diversa manera:

1° El escenario del asentamiento del ayllu era pequeño, por lo cual el grupo vivía estrechamente mezclado, dedicándose al cultivo de la tierra. En el estado de organización primitiva, la existencia era muy precaria y resultaba afectada por demasiados conflictos: la fuerza humana, única fuerza productiva, no era utilizada óptimamente; las riñas y

enemistades derivadas de los celos por la disputa de parejas atentaba contra la unidad grupal, enervaba la práctica de la reciprocidad y debilitaba al grupo en la defensa ante las etnias vecinas; el usufructo indiscriminado de la escasa tierra cultivable agravaba el problema. Ante tal marasmo, el núcleo carismático del ayllu buscó la estabilidad de las parejas y propició la asistencia recíproca entre ellas en la realización de las labores agrícolas. Este embrión organizativo también capacitó al grupo, para defenderse de manera más eficiente.

La adversidad del escenario, los pocos recursos disponibles, la inexistencia de animales de labranza y carguío y la necesaria práctica de la reciprocidad en la prestación de fuerza humana en las labores agrícolas, imposibilitaron el surgimiento de la propiedad privada y, consecuentemente, no surgieron grandes explotaciones ni latifundios. Así, con el correr de los siglos, el respeto recíproco a la unidad familiar monogámica se fue fortaleciendo bajo la vigilancia directa del ayllu. Se llegó a comprender que únicamente estando la colectividad organizada sobre la base de la familia, resultaba factible la unidad grupal, la práctica de la reciprocidad y la óptima utilización de la fuerza humana. El afianzamiento de la familia monogámica, a su vez, significó lograr una planificación adecuada de la natalidad para garantizar que la densidad demográfica permanezca equilibrada con la cantidad de terrenos cultivables y demás recursos vitales. En el Mundo Andino prehispánico, pese a la adversidad del escenario, no se conoció el problema de Malthus. La célula básica de la sociedad andina, desde la abolición de la comunidad primitiva, fue la familia monogámica, sin hegemonía del varón porque su origen no fue como en Europa, consecuencia del surgimiento de la propiedad privada ni de la necesidad de asegurar el derecho a la herencia. Y, a diferencia de otras sociedades, aquí existió una institución inmediata superior que veló por la estabilidad familiar: el ayllu, hoy comunidad. El ayllu, como conjunto de familias descendientes de un tronco común, mantuvo permanentes prácticas de reciprocidad con los demás ayllus integrantes de la etnia; y, ésta, a su vez, lo hizo con las etnias colindantes, posibilitando así la armonía local, regional y macroregional. Más adelante se analiza la ideología de la integración de dichas armonías 2° Aquí no se formaron, como en el Viejo Mundo, grandes rebaños en valles fértiles, la ganadería no fue fuente de leche, de carne, ni de pieles, consecuentemente, no hubo diferencia entre tribus pastoriles

poseedoras de codiciados bienes de uso, en relación a otras desposeídas.

3° La ganadería en el Mundo Andino, se practicó como un complemento de la agricultura y no marcó la primera división social del trabajo, pese a que los pocos animales domesticados (llama y demás auquénidos), produjeron lana para la confección de ropa adecuada para los severos climas andinos. La ropa también provino de la agricultura: el algodón.

4° El ayni (prestación recíproca de bienes y servicios), y el trueque fueron instituidos desde los albores de la comunidad primitiva, como una forma de asegurar la existencia humana en el escenario adverso, sin afán de obtener plusvalía.

5° Se aprendió a fundir metales (cobre, plomo, estaño, plata y oro), y la combinación del estaño y cobre (bronce). No se llegó a conocer el beneficio del hierro. Las fuerzas productivas crecieron y rebasaron los cuadros de la comunidad primitiva, pero en menor escala, con otra lógica y rumbo que en Europa.

6° La no formación de rebaños, la poca productividad de la tierra, la insuficiencia de terrenos cultivables, y la inexistencia de animales de labranza influyeron para que no se obtuvieran grandes excedentes de producción ni surgiera en la persona, la idea de parcelar y apropiarse de la tierra. La privatización de la tierra estaba descartada. Y si una minoría hubiera intentado hacerlo, la imposibilidad de labrarla sin el auxilio de bestias de labranza como el buey, les habría hecho desistir de su propósito y volver a la única forma de obtener mano de obra a través del ayni y la minka. Pues, el trabajo recíproco y tumultuario, *suyunakuypa*,⁵ eran la única forma de hacer producir la chacra. La escasez de tierras cultivables, fue, como hasta hoy, uno de los más grandes problemas, sí se tiene en cuenta que sólo aproximadamente el 6% de nuestro territorio es cultivable mientras que el promedio mundial es el 35%. Ello exigía planificar y distribuir equitativamente el uso de la tierra. Aun si una pequeña minoría hubiera logrado apropiarse de los pocos terrenos fértiles, no habían condiciones para el surgimiento de mercados donde comercializar sus excedentes de producción, puesto que en éste caso, las grandes mayorías que podían ser los

consumidores, habrían sido precisamente sus enemigos por la disputa de la tierra.

Podemos resumir en tres los principales factores que impidieron el surgimiento de la propiedad privada: a) el escenario adverso: b) la inexistencia de animales de labranza; y, c) la escasez de terrenos cultivables.

La única forma de contrarrestar tales factores fue estableciendo el sistema colectivista de distribución y explotación de la tierra; practicando la agricultura diversificada y políciclica, distinta al monocultivo monocíclico europeo.

7° La inexistencia de medios de transporte (caballos, muías, elefantes, ríos navegables) fueron factores que evitaron el surgimiento de la actividad comercial, consecuentemente la producción no estuvo destinada al mercado, sino a la satisfacción de las necesidades, y los excedentes al almacenamiento para las épocas de desastres. No hubo tráfico inmobiliario (compra-venta de la tierra), ni creció la división social del trabajo, se mantuvo funcional a la lógica comunitaria, por no haber existido procesos autocentrados de producción mercantil, y como no se realizaban viajes comerciales a grandes distancias, ni la navegación era óptima, no hubo mezcla de los miembros de las gens. En el territorio del ayllu no llegaron a establecer su domicilio habitantes provenientes de otros ayllus como para desequilibrar, como en Europa, el funcionamiento de la constitución gentilicia, en consecuencia, no surgió la necesidad de organizar una institución central para regular los intercambios comerciales entre ayllus distantes ni para administrar los asuntos de éstos. Las autoridades de los ayllus no tuvieron la necesidad de transferir sus facultades de gobierno a un organismo central, lo cual habría dado origen al surgimiento del Estado de tipo europeo como en Atenas.

El asentamiento de los mitmaq en lugares lejanos a su lugar de origen, no se debió a migraciones voluntarias ni a travesías marítimas, ni a viajes comerciales como en Europa, sino a estrategias político-militares consistentes en el traslado forzado de poblaciones a lejanas zonas conflictivas para debilitar la organización gentilicia, lo cual no alteró significativamente la conformación demográfica de la zona. La división de la población permaneció basada en la gens, etnias y macroetnias. La imposibilidad de migrar por la carencia de medios de transporte, influyó para que el hombre permanezca ligado a la tierra.

La inexistencia de medios de transporte, también constituyó un factor que imposibilitó las guerras de conquista y la esclavización de pueblos sojuzgados.

8" La no privatización de la tierra y demás medios de producción, evitó el surgimiento de clases sociales antagónicas, sin que ello signifique que acá no hayan surgido conflictos sociales; pues, éstos, de hecho surgieron, pero no por la lucha entre clases opuestas, sino entre etnias. 9" La inexistencia de la propiedad privada, el ínfimo desarrollo del comercio y su carácter sectorial y complementario, así como la imposibilidad de conquistar pueblos para esclavizarlos, constituyeron un freno para el desarrollo de las fuerzas productivas en el sentido esclavista.

10" Siendo imposible que las personas pretendieran apropiarse y defender individualmente la parcela que sembraban, tenían como única alternativa permanecer unidos en la organización gentilicia del ayllu, sin pretender explotarse los unos a los otros y más bien, usufructuar y defender colectivamente la tierra.

11" Surgió la necesidad de perfeccionar el modo colectivo de tenencia de la tierra y de realización del trabajo no asalariado, especialmente en la agricultura y en obras de ingeniería agrícola, y para ello, no fue necesario abolir las instituciones comunales. El nuevo modo de producción se apoyó en las relaciones de producción, en la organización social y la ideología existentes, al mismo tiempo que las modificaron profundamente. En este caso existió, pues, un mecanismo de extensión de esas relaciones más allá de su esfera de origen, de su funcionamiento originario/

2.1.- ¿Esclavitud o colectivismo andino?

El origen de la esclavitud en Europa fue la escisión de las clases sociales como consecuencia del surgimiento de la propiedad privada,⁷ y si en América Andina no ocurrió tal escisión, entonces aquí, no surgió el esclavismo por no haberse dado las condiciones necesarias.

⁷ GODELIER, Mauricc, "El Concepto de Formación Económica y Social: El ejemplo de los Incas", En: ESPINOZA SURIANO, Waldemar (Compilador), *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*, Segunda edición, Segunda reimpresión, Lima, Amanta Editores. 1989, pp. 271. ⁷ ENGELS, Federico. Op. Cit, pp. 546-547.

Los sociólogos occidentales desde su óptica eurocentrista, partiendo de la premisa de que el proceso de desarrollo de todas las sociedades del mundo -ha sido igual al de la sociedad europea, sostienen que la comunidad primitiva andina ha sido abolida por la sociedad esclavista, para luego evolucionar al feudalismo y capitalismo como en el Viejo Mundo. Sin embargo, está demostrado que la sociedad andina, tiene su propio proceso, sui generis, en ninguna de cuyas etapas existió la esclavitud.

En los siguientes párrafos, se hace un análisis del proceso de formación de la sociedad esclavista en Europa descrito por Luis Segal, anotando en cada una de sus etapas, los contrastes que en el Mundo Andino no permitieron el surgimiento del esclavismo.

1° En Europa "*como consecuencia del desarrollo del trueque y de la aparición del dinero, las pequeñas explotaciones fueron siendo absorbidas por las grandes, que empleaban la mano de obra de los esclavos*".

En América Andina, el trueque se desarrolló más lentamente porque el ayllu, gracias a la agricultura diversificada y policíclica practicable en su escenario que le garantizaba una dieta balanceada, no necesitó comerciar con ayllus y etnias lejanas.⁹ Como no hubo intercambio comercial, no fue necesario instituir el uso del dinero como instrumento de cambio. Se institucionalizó la explotación de la tierra asignándole un tupu a cada familia. No surgieron las grandes explotaciones para producir en función al mercado, y consecuentemente, no se necesitó mano de obra forzada de esclavos.

2° En Europa, "*el crecimiento de la división del trabajo y del cambio hizo nacer, junto con el comercio, una clase de comerciantes que compraba y vendía mercancías (...) fue una tercera división del trabajo, propia de ella y de capital importancia*". En América Andina, como no se desarrolló la propiedad privada ni el comercio; no se desarrolló la división social del trabajo.

¹ SEGAL, Louis, Op. Cit, pp. 28.

⁹ No obstante lo expuesto, admitimos que hubo formas incipientes de interc;

bienes vía trueque a nivel local!, y a lo sumo regional.

¹⁰ Ibídem, pp. 28-29.

Y' En Europa, *"el crecimiento de la producción mercantil y de la circulación monetaria dio como resultado que después de la compra de mercancías por dinero vinieran los préstamos y con ellos el interés y la usura"*.

En América Andina, como no hubo producción mercantil ni circulación monetaria, no se conoció el crédito, ni el agio ni la usura.

4" En Europa, *"la lucha de clases (...) reviste primordialmente la forma de una lucha entre acreedores y deudores, acabando con el sojuzgamiento de los deudores plebeyos, convertidos en esclavos"*.¹²

En América Andina, no hubo acreedores ni deudores, consecuentemente, no hubo lucha que acabara con el sojuzgamiento de los deudores y su conversión en esclavos.

5" En Europa, *"las tierras de los campesinos arruinados fueron acaparadas por los grandes propietarios territoriales, que con la ayuda generalizada del trabajo de los esclavos creaban grandes explotaciones (llamadas "latifundios") de cría de animales, agricultura y horticultura"*.¹³

En América Andina, no hubo campesinos arruinados por el despojo de tierras, en consecuencia, no surgieron latifundios por la acumulación de tierras despojadas. Cada familia permaneció como beneficiaría del usufructo de su tupu de tierra y practicó la ganadería de manera complementaria a la agricultura.

6" En Europa, *"la esclavitud fue la base de la producción. El número de esclavos sobrepasaba varias veces al de la población libre"*.¹⁴

En América Andina, la base de la producción fue el ayni (prestación recíproca de mano de obra).

7" En Europa, *"la esclavitud fue una etapa necesaria en la sociedad, y al descomponerse la comunidad primitiva, llegó a ser la única base del desarrollo social"*.¹⁵

¹¹ Ibidem, pp. 29.

¹² Loe, Cit.

¹³ Loe, Cit.

¹⁴ Loe, Cit.

¹⁵ Ibidem, pp. 30.

En América Andina, fue el colectivismo el sistema que reemplazó a la comunidad primitiva y se constituyó como la única base del desarrollo social.

Por otro lado, es interesante notar que en Europa, muchos casos de poblaciones esclavizadas fueron la consecuencia de haber sido vencidas en la guerra, como detalla Engels al explicar el proceso de la formación del Estado,¹⁶ mientras que en los Andes, la famosa guerra entre Incas y Chancas, ni ninguna otra dio origen a la esclavitud de las poblaciones derrotadas, esto da cuenta de los diferentes objetivos de las guerras andinas en relación a las europeas. En tanto que en Europa el objetivo de la guerra era conquistar y esclavizar, en el escenario andino fue defender o ganar tierras cultivables. En los restos arqueológicos andinos de tejidos, ceramios y demás vestigios, no se ha encontrado grabados de escenas alusivas a la esclavitud.

Conforme a la lógica del proceso andino, no hubo factores que permitieran deducir que el colectivismo sería abolido tan pronto por un nuevo modo de producción, pero repentinamente ocurrió la invasión española que truncó el proceso de desarrollo por propio impulso e impuso el sistema feudal en la costa y valles interandinos. Sin embargo el asentamiento del conquistador sólo en parte del territorio conquistado, permitió en el interior del país la vigencia de las estructuras socioeconómicas colectivistas sobre la base de los ayllus.

Si bien algunos autores afirman que hay indicios de que la sociedad inka, estuvo entrando a un proceso de apropiación privada de la tierra, y al esclavismo, tales tesis resultan invalidadas porque no hubo factores para que ello prosperara.

No habiendo surgido la propiedad privada de los medios de producción, no hubo luchas entre clases antagónicas, sino entre etnias. La propiedad colectiva no se convirtió en una traba para la producción, porque esta no estuvo destinada al mercado. Dentro de la etnia, entendida como el conjunto de ayllus, se mantuvo el equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y si hubo conflictos internos en el Tawantinsuyu, como el que ocurrió entre Huáscar y Atahualpa en el momento que llegaron los españoles, no fueron

¹⁶ ENGELS, Federico, Op. Cit., pp. 552, 555.

conflictos originados por la lucha de clases, sino por la lucha entre etnias y panakas.

El argumento occidentalizado para tipificar a la sociedad inka como esclavista basado en la tesis del sobretrabajo, no encaja con la lógica del proceso andino. Los seguidores de dicha tesis, afirman que trabajo es el que se realiza durante el tiempo necesario para producir lo suficiente para el sostenimiento personal; y, sobretrabajo el tiempo adicional empleado para producir para el dueño de los medios de producción. Afirman que el poblador del Tawantinsuyu realizaba el trabajo necesario para su sostenimiento sólo en la tercera parte del tiempo laborado, porque tal tiempo estaba dividido en tres: para trabajar para el propio individuo, para el inka, y para el sol. Dicho enfoque es erróneo por cuanto tal planteamiento fue hecho por los cronistas de la conquista desde una óptica europea, catalogando a la organización andina como si fuera igual a la europea en la cual, efectivamente, había tres tipos de propiedad: la privada o particular, la propiedad de la iglesia, y la propiedad del rey (del Estado), sin percibir que las estructuras socioeconómicas y políticas andinas fueron totalmente distintas a las del Viejo Mundo.

El referido "sobretrabajo para beneficio del sol y del inka" que los científicos occidentales catalogan como un acto de explotación, ha existido en toda sociedad, inclusive en la comunidad primitiva. Ya desde la época del salvajismo el hombre recolectaba frutos y cazaba para él y para su prole, con mayor razón en la comunidad primitiva donde el trabajo colectivo no se limitaba a producir para sí mismo, sino para todo el grupo de manera solidaria, y no por ello vamos a considerar que el hombre fue explotado, ¿por quien? Hasta los propios animales, cuando obtienen alimento, lo hacen para sí y para sus crías, ¿acaso por eso se puede decir que son explotados? De similar manera en la sociedad colectivista inkaica y en cualquier otra sociedad del mundo, el hombre siempre ha trabajado más del tiempo necesario para su sostenimiento personal. Es que el trabajo adicional o "sobretrabajo"¹⁷ es ineludible desde que el ser humano es sociable. El hombre es el ser social por excelencia y nunca ha vivido aislado de sus congéneres. Siempre vivió en grupo y nunca solitario, por tanto su trabajo siempre fue para sí y para el grupo.

En el estudio de la colectividad andina es necesario, pues, tener en cuenta las diferencias materiales e ideológicas entre los procesos de desarrollo socioeconómico europeo y andino, originadas por las características diferentes de cada escenario, así como los medios de producción y fuerzas productivas también diferentes entre uno y otro continente.¹⁷ Por ello, para rebatir la teoría de la supuesta explotación del hombre en el inkario, es indispensable tener en cuenta la ideología de la laboriosidad andina desde el punto de vista antropológico. Pues, en la colectividad andina, al quehacer humano productivo, no se le considera trabajo sino deporte, competencia o rito de revitalización de los vínculos de la unidad grupal en el que la persona participa por la alegría de intervenir en él, y no por necesidad u obligación como en Europa. Por tal razón, los quehaceres humanos productivos siempre fueron realizados en competencia, *suyunakuypa*, desplegando la persona toda su fuerza, capacidad y habilidad, sin condicionar el rendimiento al salario, el cual tampoco existió. El hombre andino trabajaba no porque necesitaba ni porque se le obligara, sino porque anhelaba trabajar y hacerlo le producía satisfacción, mientras que en el Mundo Occidental lo hace por obligación, forzado en el régimen esclavista y feudal; y, por necesidad de obtener un salario, en la sociedad capitalista. Más adelante explicamos la ideología de la laboriosidad andina.

La teoría formulada desde la óptica occidental acerca de la supuesta división de la tierra en tres proporciones iguales, así como la distribución del tiempo de trabajo de los runa en esas mismas proporciones, no ha sido demostrada, y más bien algunos cronistas, contradiciendo sus propios planteamientos admiten que el producto de las supuestas dos terceras partes correspondientes al inka y al sol, eran redistribuidas en el propio pueblo, tal es el caso de Garcilaso Inca de la Vega que informa:

(...) que por todo el reino había tres maneras de pósitos donde encerraban las cosechas y tributos. En cada pueblo, grande o chico, había dos pósitos: en el uno se encerraba el mantenimiento que se guardaba para socorrer naturales en años estériles; en el otro pósito se guardaban las cosechas del Sol y del Inka. Otros pósitos habían por los caminos reales, de tres a

¹⁷ ENGELS, Federico, Op. Cit., pp. 487.

tres leguas, que ahora sirven a los españoles de ventas y mesones. La cosecha del Sol y del Inka, de cincuenta leguas al alrededor de la ciudad del Cuzco, llevaban a ella, para el sustento de la corte, para que el Inka tuviese a mano bastimento de que hacer merced a los capitanes y curacas que a ella fuesen. De la renta del Sol dejaban en cada pueblo de aquellas cincuenta leguas cierta parte, para el pósito común de los vasallos.¹³

Si bien las crónicas de Garcilaso han perdido consistencia por su apasionamiento, existen relatos coincidentes de numerosos cronistas sobre la ubicación de los tambos y la redistribución de los productos almacenados.

Los inkas al integrar nuevos territorios asumían el control de las tierras en las partes que no eran utilizadas por el pueblo incorporado, con la justificación de que serían dedicadas al culto. El mismo inka Garcilaso informa *"que estas partes se dividían siempre teniendo con atención que las naturales tuviesen bastantemente en que sembrar, que antes les sobraba que les faltaba. Y cuando la gente del pueblo o provincia crecía en número, quitaban de la parte del sol y de la parte del inka para los vasallos, de manera que no tomaba el Rey para sí ni para el jo!, sino las tierras que habían de quedar desiertas, sin dueño"*. De igual manera, los cronistas Damián de la Bandera y Polo de Ondegardo dejaron información en el sentido de que las llamadas tierras del inka, en realidad pertenecían a las comunidades, con la aclaración de parte de Polo en el sentido de que los conquistadores catalogaron dichas tierras como si efectivamente hubieran sido del inka para que pasaran a propiedad de la corona española por cuanto todas las "tierras estatales" del inkanato, como consecuencia de la conquista, pasaron al dominio de la corona española.

El gobierno Inka aseguraba al runa la satisfacción de todas sus necesidades, exigiéndole en cambio su contribución en trabajo, un pequeño porcentaje de cuyo valor estaba destinado al sostenimiento de la clase gobernante. Al respecto, Luis E. Valcárcel explica que cuando se habla de las tierras del Inka se piensa equivocadamente que *'constituían "su" propiedad, resultando de este modo el máximo*

¹³ in^Lh • Garcilaso Inca_ *Comentarios Reales de los Incas*, Tomo II, Lima, UNM.SM - Patronato del Libro Universitario, 1960, pp 80
Ibidem, pp. 65.

latifundista del mundo (...) debe entenderse que eran campos de labranza cuyos productos en vez de pasar directamente a la comunidad eran recogidos por el Estado, con finalidades específicas, siendo la mayor siempre en beneficio del pueblo. Los nobles no recibían porciones mayores que cualquier habitante común".

La sociedad inka, como toda sociedad organizada tuvo un grupo encargado de su administración, el cual necesariamente requería mucha dedicación pero que, pese a ello, no estaba eximido de la obligación de trabajar. Según informa Polo de Ondegardo *"todos fueron medios para que habiendo de hacer el trabajo de comunidad, ninguno se excusase de él, y también trabajando los mandones sin excusarse ninguno, excepto el que era de huaranga que tenía cargo de mil, sólo se hacía para que hubiese cuenta y razón de esto"*²¹

Indudablemente, la sociedad inka no fue del tipo que muestra la sociedad capitalista moderna porque a diferencia de ésta, en ella no existió la propiedad privada de los medios de producción, no se mecanizó la industria, no se instituyó la economía monetaria, ni se desarrolló el comercio, de modo que la producción tampoco estuvo destinada al mercado, pero tampoco fue del tipo socialista occidental porque su evolución histórica fue diferente: aquí no se había desarrollado el esclavismo, ni el feudalismo, ni el capitalismo, consecuentemente no fue posible que evolucionara hacia un socialismo tipo europeo que requiere el agotamiento previo del capitalismo, la existencia de un numeroso proletariado de obreros asalariados que lo aboliera, y la tendencia hacia la igualdad. No hay duda que el inkanato fue un sistema que benefició a las grandes mayorías; no cabe asignar el término de explotadora a la clase gobernante. Es innegable que la situación de la clase administradora (gobernante), constituida por los inkas, sus panacas, y demás nobles, fue privilegiada en relación a la de las masas populares y por consiguiente hubo diferencias sociales, pero la alimentación, el vestido, la vivienda y la seguridad social estuvieron garantizados y fue superior a la de la colonia y la República. Aun habiendo existido una pequeña élite con tendencia a la privatización de

²⁰ VALCÁRCCEL, Luis E-, "El Estado Inca", En: ESPINOZA SORIANO, Waldeinar (Compilador), *Los modos de producción en el imperio de los Inkas*, Segunda edición, Segunda reimpresión, Lima, Ediciones Amaru, 1989, pp. 146.

²¹ Ibidem, pp. 156-157.

la propiedad y al individualismo, el escenario, la cosmovisión y la racionalidad no lo permitieron. En la gran mayoría primó el espíritu colectivista, la masa permaneció socializada. Aun habiendo existido una pequeña minoría privilegiada gobernante, los runa no pagaban tributos en bienes como en otras sociedades explotadoras. Es cierto que aportaron trabajo para el inka y para el culto religioso, pero tal aporte se realizaba sólo después de haber trabajado lo suficiente para el sostenimiento suyo y de su familia. Por otro lado, el hecho de que hayan existido tres clases de tierras: del pueblo, del inka y del sol, no significa que para trabajar estas dos últimas el runa haya aportado las dos terceras partes de su tiempo, sino solamente lo necesario para el sostenimiento de la pequeña burocracia y del culto religioso. Más aún, el producto de las tierras del inka servía no sólo como reserva para ser redistribuidas en tiempos de escasez, sino también para los grandes convites de renovación de los compromisos de reciprocidad, para el sostenimiento de los runa que se hallaban trabajando en las mitas (obras públicas), para los actos de iniciativa de reciprocidad (yaycupacu), etc.

También resulta ilustrativo el hecho de que, durante el coloniaje y la República hasta la reforma agraria iniciada en 1970, los campesinos tenían que trabajar tres días semanales para los hacendados. Si de seis días laborales de la semana, el runa trabajaba tres para el hacendado, éste se beneficiaba con el 50% del tiempo trabajado, y teniendo en cuenta que en el coloniaje la situación fue para el indígena probadamente peor que en el inkano, entonces se deduce que el llamado sobretrabajo en el incario representó un porcentaje mucho menor.

Si todos los testimonios históricos demuestran que el pueblo Inkaico vivió con bienestar y donde no se conoció la pobreza, no cabe catalogar al inkano como un pueblo de esclavitud colectiva. Si se trata de comparaciones, resulta irónico saber que, quinientos años después, en la República liberal, hoy neoliberal, el 54% vive en pobreza y aproximadamente el 25% en extrema pobreza, sin poder satisfacer sus necesidades básicas de alimentación vestido y vivienda.

La federación panandina, *"es en nada semejante a los Estados del Viejo Mundo."* Acertadamente el Dr. Valcárcel sostiene que no se debe definir al Tawantinsuyu *"como Oppenheimer cuando afirma que 'no es más que un sistema mediante el cual una minoría dominante explota*

por la fuerza a una mayoría dominada. La definición es magnífica para el Estado moderno y para otros muchos Estados, pero no es buena para el del Perú Inka."

Conforme a lo explicado, resulta inútil ocuparse de la supuesta esclavitud colectiva andina de la que se ocupan algunos estudiosos, ni de la esclavitud individual como pretenden denominar a las instituciones de los yanakuna y de las aellas. *"La sociedad andina pre colombina se ha desarrollado sobre la base de formas no esclavistas de dependencia"*.

Yanakunas, aellas y mitmaq

Equivocadamente se ha pretendido identificar a los yanakunas con los primitivos esclavos (esclavitud domestica). En realidad:

(...) tenían un régimen particular diferenciado, que iba desde el yanakuna procedente de la propia aristocracia (aristócratas que pasaban a servir en la panakas inkas), así como de los pueblos vencidos. Como lo dice el P. Juan Velasco: "Todos aquellos que libre y voluntariamente se aplican a servir a otros se llaman yanaconas y se llaman también con el mismo nombre los que están puestos a servir en castigo de una grave culpa, pero ni aún estos tenidos a más por esclavos."²⁴ Una prueba importantísima que corrobora que la sociedad inka no fue esclavista es, precisamente, que en el *runasimi*, lengua universal andina, no existe la palabra *esclavo*. La palabra *yana* y su plural *yanakuna*, no significa *esclavo* como erróneamente sostienen algunos historiadores. *Yana* en la lengua quechua significa "persona cercana a uno" "persona de confianza", "persona ligada sentimentalmente", "pareja", "amante". Un derivado de la palabra *yana* es *yanapaq*: "ayudante".

³² VALCÁRCEL, Luis E, Op. Cit, pp. 149.

"GODELIER, Maurice, Op. Cit., pp. 277.

..... CCPIMOZA

²⁴ ROEL PINEDA, Virgilio, "El modo de producción Inca, hn: Lsrii^SORIANO, Waldemar (Compilador), *Los modos de producción en el Perú Inka*. Segunda edición. Segunda reimpresión. Lima, Ediciones Amara, 1989, pp. 210.

Dicha palabra tiene múltiples acepciones, todas relacionadas con "persona de confianza", y en ningún caso con el concepto de esclavo. La doctora Maria Rostworowski, citando a Jhon Murra refiere que *"el Inka, podía sustituir a un señor natural de una región por un servidor suyo fiel a su persona y de su confianza (...) Esta política fomentaba el temor entre los curacas y para evitar la posibilidad de ser reemplazados por un yana debían mostrarse sumisos a los deseos del soberano"*?⁵

En la costa prehispánica (Chímú) toda la tierra *"pertenecía al señor étnico y éste, a su vez, la cedía a sus subditos con la condición de partir las cosechas. Podría ser éste el origen del yanaconaje colonial. Las costumbres costeñas influirían en el Inicio de la propiedad privada entre los últimos Incas"*²⁶ Es posible que sólo los últimos soberanos se permitieran designar a gente yana como curacas. *"No solamente personajes de alcurnia podían ser yana, sino que había algunos curacas que entregaban a sus hijos con ese status. Todo esto indica que no se puede usar el término de esclavo para los yana, pues gozaban de categorías complejas dentro del contexto social andino"*,²¹

Durante el colonaje y la República, hasta la reforma agraria iniciada en 1970, los hacendados desarrollaron la propiedad privada pero recurrieron a las formas de organización productiva que encontraron en Los Andes. Así por ejemplo la mita y los yana *"fueron puestos al servicio del terrateniente europeo. La mita desaparecerá en el siglo XIX. pero el yana, convertido en yanacona, adquiere una nueva vitalidad y una dinámica insospechable. Los diferentes tipos de "compensaciones salariales" no tuvieron éxito, las relaciones serviles de producción (renta en trabajo) se generalizaron rápidamente y se fue configurando la clásica hacienda andina tipo feudal"*.^{2&}

⁵ ROSTWOROWSKI DÉ DIEZ CANSECO, María, *Historia del Tawantinsuyu*, Cuarta edición, Sene: Historia Andina/13, Lima, Instiúlo de Estudios Peruanos 1992 pp. 197. ²⁶Ibídem, pp. 201.

¹⁷MOORE, Falk, Citado por ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO Maria Op Cit., pp. 225.

²⁶ BURGA, Manuel y FLORES G ALEN DO, Alberto, *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Segunda edición, Lima, Ediciones Ríkchay, 1981, pp. 21.

Finalmente, si las estructuras socioeconómicas andinas son diferentes a las europeas porque son el resultado de procesos diferentes, entonces las categorías sociales de *señor, amigo y esclavo* son propias de la estructura europea, desconocidas en la andina. Ello también queda corroborado, por el idioma: en el runasimi tampoco existen dichas palabras.

Las aellas constituyen una institución religiosa que, como tal, no sólo existió en la época del esclavismo ni solamente en Europa sino en todo tiempo y en todo el mundo, inclusive en la actualidad. Efectivamente en el inkanato algunas hijas eran entregadas por sus padres para vivir de por vida encerradas y trabajando en los templos, pero está demostrado que tal entrega era voluntaria y más bien, el hecho de que la hija fuera escogida (acllasqa) constituía un privilegio otorgado por Dios, digno de gran regocijo y alegría para la propia escogida y su familia. Esto ocurre, repito, aún en la actualidad, a inicios del siglo XXI y en las ciudades modernas con las monjas enclaustradas. para quienes es una gracia divina ser aceptadas como tales y vivir encerradas hasta su muerte en los conventos. No por eso vamos a decir que las monjas son esclavas, al contrario hay que tener en cuenta que son cuestiones de fe, que requieren ser respetadas en toda sociedad democrática.

Los *mitmaq* constituyen una institución que nació con el inkanato. Los propios fundadores del Tawantinsuyu fueron, a buena cuenta, mitmaq (extranjeros) migrantes de la meseta del Kollao que llegaron en éxodo al Cuzco en busca de la tierra prometida,

Hubo tres clases de mitmaq, según las crónicas de Cieza de León y Polo de Ondegardo:

1º Mitmaq militares.- Establecidos en los confines del Tawantinsuyu para defenderlo ante agresiones de etnias no federadas. Eran elegidos entre los ayllus más seguros y valientes. Recibían del Inka en recompensa diversos regalos. Pese a su función militar no estaban dispensados de cultivar la tierra y participar en la construcción de obras públicas. Su capitán provenía necesariamente del Cuzco y dependía del tuqricuq.²⁹ **2º Mitmaq colonos.-** A su vez eran de las

²⁹ Tuqricuq: Autoridad incaica encargada, entre otras cosas, de vigilar el ordenamiento social y familiar en aras de mantener el equilibrio demográfico

siguientes clases; a) enviados de una zona superpoblada a otra despoblada, con la finalidad de mantener el equilibrio ecológico. Conservaban relaciones con sus paisanos. Además de dedicarse a la agricultura en el nuevo asentamiento, estaban encargados de avituallar su territorio de origen. Antes de los inkas, los chibchas y los chimús. disponían en la sierra de tierras de pastoreo para sus rebaños de llamas. Más tarde los inkas, adjudicaron a favor de algunas regiones frías, tierras en zonas cálidas y alejadas. Igualmente a estos mitmaq se le facilitaba su establecimiento; permanecían sujetos a sus propios curacas y de ningún modo a los curacas de! lugar del nuevo asentamiento. Es más, sus paisanos venían desde la tierra natal a ayudarlos en las labores agrícolas. Polo de Ondegardo sostiene que fue un gran error de los españoles no respetar esta institución. Seguramente, cuando el Tawantínsuyu abarcó grandes extensiones resultó imposible que los mitmaq provenientes de lugares lejanos mantengan contacto con su lugar de origen, por la carencia de medios de transporte.- b) Mitmaq artesanos. Eran los individuos de mejores cualidades, de modo que no interesaba la cantidad, sino la calidad de éstos; podían ser pequeños grupos de familias enviados a regiones que carecían de especialistas en determinadas materias, en reemplazo de otras familias que eran retiradas. El traslado seguramente se hacía enviando familias de los pueblos conquistados al Cuzco y zonas aledañas para enseñar sus oficios, tal es el caso de los chimú para enseñar la orfebrería a los cuzqueños.- c) Mitmaq políticos. Eran los enviados a zonas conflictivas para mantener la paz. Consistía en desplazar ayllus fieles e instalarlos en las nuevas zonas integradas. Estos mitmaq, desarraigados de su lugar de origen, pasaban al dominio directo del Tuqrikuq, rompiéndose los lazos con su lugar de origen. Además de dedicarse a la agricultura, en su nuevo asentamiento servían de instructores de los naturales del lugar; eran considerados personas de confianza, con capacidad para contrarrestar revueltas; de actuar como vigilantes y espías; gozaban consecuentemente de la confianza y favores del Inka. Había el cuidado de que sean enviados a zonas de clima similar al de su tierra natal.- 3º **Mitmaq desterrados.**- Eran los ayllus que constituían un peligro contra la estabilidad sociopolítica, trasladados a lugares lejanos en castigo por su deslealtad; no gozaban de ninguna consideración y más bien pasaban a estar bajo el control de los ayllus leales del nuevo asentamiento.

2.2.- ¿Estado unitario o federación de pueblos autónomos?

En este subtítulo se hace un análisis comparativo entre el proceso de formación del Estado europeo y el proceso de formación del Tawantínsuyu, demostrando que este último fue una federación de pueblos autónomos que no llegó a consolidarse como un Estado unitario.

Federico Engels, refiriéndose a la constitución griega de la época heroica (pre-estatal) explica que la antigua organización de la gens decayó como consecuencia de la institución del derecho paterno, por cuanto tal derecho facilitó la acumulación de riquezas en la familia e hizo de ésta un poder contrario a la gens; hizo repercutir la diferencia de fortuna sobre la constitución social mediante la formación de los gérmenes de una nobleza hereditaria y una monarquía; favoreció el incremento de la esclavitud, que al principio sólo comprendió a los prisioneros de guerra, pero que desbrozó el camino a la esclavización de los propios miembros de la tribu, y hasta de la gens; la degeneración de la antigua guerra de unas tribus contra otras en correrías sistemáticas por tierra y por mar para apoderarse de ganados, esclavos y tesoros, lo que llegó a ser una industria más, e influyó para que la fortuna individual sea apreciada y considerada como el supremo bien, así como para que se abuse de la antigua organización de la gens para justificar el robo de las riquezas por medio de la violencia. Todo ello creó la necesidad de una institución que no sólo asegurase las nuevas riquezas de los individuos contra las tradiciones comunistas de la constitución gentil, que no sólo consagrarse la propiedad privada antes tan poco estimada e hiciese de esta santificación el fin más elevado de la comunidad humana, sino que, además, imprimiese el sello del reconocimiento general de la sociedad a las nuevas formas de adquirir la propiedad, que se desarrollaba una tras otra, y por tanto a la acumulación, cada vez más acelerada, de las riquezas. En otras palabras, hacía falta una institución que no sólo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a la no poseedora y el dominio de la primera sobre la segunda y fue así como nació esa institución llamada *ESTADO?*⁰

Para el surgimiento del Estado en Europa, fue necesario, pues, la consolidación de la propiedad privada, de la familia monogámica, del concepto de sociedad y la división social del trabajo, así como de la propiedad de los medios de producción. El mismo autor, refiriéndose al génesis del Estado ateniense, ejemplo típico del proceso de formación del Estado, explica que al constituirse el Estado, el suelo ya estaba repartido y era propiedad privada, lo que corresponde a la producción mercantil y al comercio de mercancías relativamente desarrollados que observamos ya hacia el final del estadio superior de la barbarie. Además de granos, se producían vinos y aceite. El comercio marítimo en el mar Egeo pasaba cada vez más de los fenicios a los griegos del Ática. Como consecuencia de la compraventa de la tierra y de la creciente división del trabajo entre la agricultura y los oficios manuales, el comercio y la navegación, muy pronto tuvieron que mezclarse los miembros de las gens, fratrías y tribus. En el distrito de la fratría y de la tribu se establecieron habitantes que, aun siendo del mismo pueblo, no formaban parte de estas corporaciones y, por consiguiente, eran extraños en su propio lugar de residencia, ya que cada fratría y cada tribu administraba por sí sus asuntos en tiempos de paz, sin consultar al consejo del pueblo o *basileus* en Atenas, y todo el que residía en el territorio de la fratría o de la tribu sin pertenecer a ellas no podía, naturalmente, tomar parte en esa administración. Esta circunstancia desequilibró hasta tal punto el funcionamiento de la constitución gentilicia, que en los tiempos heroicos se hizo ya necesario remediarla y para ello se organizó una institución administrativa central en Atenas para que parte de los asuntos que hasta entonces resolvían por su cuenta las tribus fuera declarada común y transferida al Consejo General residente en Atenas. Recalca Engels que con esto, los atenienses se distinguieron de todos los pueblos indígenas de América pues la simple confederación de tribus vecinas fue reemplazada por su fusión en un solo pueblo. De ahí nació un sistema de derecho popular ateniense general, que estaba por encima de las costumbres jurídicas de las tribus y de las gens. El ciudadano de Atenas recibió como tal determinados derechos, así como una nueva protección jurídica incluso en el territorio que no pertenecía a su propia tribu.¹¹ Se estableció la división de los ciudadanos según el lugar de su residencia y quedó abolida la división

¹¹ *Ibidem*, pp. 556.

basada en su pertenencia a grupos consanguíneos. La ley gentil dio paso a la ley del domicilio, y a partir de ello, ya no fue el pueblo, sino el suelo lo que se dividió: los habitantes se convirtieron, políticamente, en simple apéndice del territorio.³²

Ahora, contrastando las diferencias entre los escenarios europeo y andino, así como teniendo en cuenta los distintos medios de producción y fuerzas productivas disponibles en cada escenario, veamos como fue el proceso de constitución del Estado andino.³³

Iº En el proceso de abolición de la comunidad primitiva, la aparición de la familia monogámica no afectó a la antigua organización de la gens, porque en el seno familiar no surgió la acumulación de riquezas y consecuentemente no se instituyó un derecho incompatible con la constitución gentilicia para proteger el patrimonio familiar; tampoco surgieron los gérmenes de una nobleza hereditaria por la diferencia de fortunas familiares. Contrariamente a lo que ocurrió en Europa, aquí la propia gens (*ayllu*) fue la que promovió la consolidación de la familia monogámica, con la finalidad de lograr una organización idónea para la práctica de la reciprocidad en el trabajo diario, para el equitativo usufructo de la tierra y la defensa del asentamiento. La solidez del *ayllu* dependería de la solidez de la familia. El ordenamiento interno en base a la familia, fue el primer gran problema que debió solucionar el *ayllu*; pues sin el respeto a la unión matrimonial por parte de la gens y sin la confianza plena entre los cónyuges, no podía lograrse una organización social sólida. Por tales razones resultó necesario establecer la obligatoriedad del matrimonio bajo el ideal de que toda persona a determinada edad debía casarse. Quien no se casaba voluntariamente hasta los veinticinco años, era casado de oficio. No debían existir solterones, Sin lograr tal unidad interna, el *ayllu* no habría logrado una justa distribución de la escasa tierra cultivable, ni habría podido organizar adecuadamente la única fuerza productiva constituida por la fuerza humana, ni habría sido posible la práctica de la reciprocidad y

³² *Ibidem*, pp. 563.

³³ Pese a que en la presente obra se demuestra que en América Andina no se consolidó el Estado como en Europa, en estos ensayos se usa tal palabra sólo por cuestiones didácticas.

solidaridad en el trabajo agrícola. La inevitable permanencia de la persona en el ayilu, por la imposibilidad de migrar, fue la principal razón para mantener plena armonía entre sus miembros. Los indicados factores influyeron para que la propia colectividad vele por la unión familiar. No hubo divorcio porque hubo matrimonio a prueba (*uyhuanakuy*). El varón y la mujer solteros podían formar un hogar de hecho y convivir el tiempo necesario para conocerse y recién, estando seguros de ser compatibles celebrar formalmente el matrimonio. En caso de incompatibilidad podían separarse sin ser objeto de censura; la persona podía juntarse nuevamente con otra pareja en un nuevo *uyhuanakuy*[^] y también volver a separarse sin censura alguna, pero al ser formalizada públicamente la unión ante el *tuqrikuq*, el matrimonio llegaba a ser indisoluble. Hasta hoy, en las comunidades campesinas, subsiste el *uyhuanakuy* así como la indisolubilidad matrimonial. Quienes tenían relaciones sexuales entre hermanos o entre parientes cercanos, eran considerados *qarqarias* "ruines atentadores contra la moral y la armonía cósmica, porque el ser humano, en la cosmovisión andina, es parte de la naturaleza. La colectividad velaba por el orden familiar y castigaba severamente con la muerte el incesto y la infidelidad.

La vigilancia del ayilu sobre la familia, fue un regulador eficiente de la sexualidad y del control de la moralidad. La familia monogámica se consolidó, pues, milenios antes del incanato; los orejones tuvieron que respetarla y les resultó fácil organizar el Tawantinsuyu en grupos de cinco, diez, cincuenta o cien familias bajo la responsabilidad de *pichqa camayuqs*, *chunka camayuqs*, *pachac camayuqs*, etc. precisamente porque encontraron la institución familiar consolidada y con la suficiente solidez para servir como célula básica de la sociedad tawantinsuyana.

La supuesta vigencia de la primitiva familia sindiásmica y de la poligamia en el inkanato que sostienen algunos estudiosos

Uyhuanakuy: Matrimonio a prueba.

Qarqarias: Quienes practican el incesto (relaciones sexuales entre hermanos o parientes cercanos); es una aberración que existe en toda sociedad. En la sierra andina, los qarqarias para esconder su identidad se convierten en llama, pero al lograr cogerlas con lazos de soga de lana de dicho animal, se les hace volver a su forma humana, y se les castiga severamente hasta matarlos.

occidentales, no ha sido demostrada. La poliginia practicada por el inka, fue parte de la "política de Estado" consistente en autorizar al soberano para relacionarse sentimentalmente con mujeres nobles de pueblos hostiles con la finalidad de asegurar la paz y la integración. La estrategia consistía en que el Inka tomaba como esposas secundarias a una de las hijas de cada rey o jatuncuraca de las naciones o reinos y sayas intervenidos, con el fin de procrear un hijo con cada una de ellas. De este modo, el soberano quedaba emparentado con el rey o curaca avasallado mientras que los hijos engendrados con cada una de sus mujeres secundarias, como retoños del mandatario del inkanato y nietos del señor local, con el correr del tiempo se convertían en los mejores ejecutores y defensores del Tawantinsuyu en su respectiva nación materna.³⁶ Por último, tratándose de poligamia e inmoralidad, no queda a salvo la sociedad moderna actual, en la cual existen altos índices de adulterio y poligamia en todos los niveles, lo cual significa que hoy, la familia está en crisis porque el Estado moderno no la protege adecuadamente, al punto que la crisis social se debe, en parte, a la crisis familiar.

Gracias al severo ordenamiento familiar en base al matrimonio monogámico, el ayilu, hoy comunidad, ha soportado firmemente medio milenio de sucesivos intentos de destruirlo. 2° Con el surgimiento de la familia, no decayó la antigua organización de la gens porque ella no surgió para acumular riqueza y consecuentemente no debilitó al ayilu ni a la etnia, al contrario los fortaleció dándole una organización más idónea. Debido a tales factores, la behetría de los pueblos de los confines de cada cuenca no se basó en cuestiones de amistad o de conveniencia política o comercial como en Europa, sino en cuestiones de parentesco.

3° La etnia no adjudicó parcelas a individuos ni a familias, limitándose más bien a respetar el derecho de posesión que cada ayilu tenía sobre el espacio que ocupaba desde sus milenarios orígenes, en el cual, pese a su área relativamente pequeña, existían numerosos pisos

³⁶ ESPINOZA SURIANO, Waldemar, "Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca" Fn- ESPINOZA SURIANO, Waldemar (Compilador), *Los modos de producción en el imperio de los inkas*. Segunda edición. Segunda reimprestón, Lima, Ediciones Amara, 1989, pp. 350.

altitudinales como para producir la diversidad agrícola y ganadera suficiente para el autosostenimiento. Cada familia tenía derecho a usufructuar un *tupu* de tierra, pudiendo aumentársele el área, accediendo al mañay del jefe familiar.

4° La escasez de la tierra cultivable obligaba a actuar con total equidad en su distribución. La posesión podía ser revertida en aras de la armonía local. Algunas parcelas eran susceptibles de redistribución anual. La apropiación individual resultaba imposible, no sólo porque no se habían dado las condiciones para ello, sino también por ser incompatible con el interés colectivo.

5° La única forma de obtener fuerza de trabajo, era solicitándola (*minkakuspa*) a los vecinos con cargo a reciprocidad (*ayni*) porque no habían bueyes para labrar la tierra. Las labores agrícolas de cada familia eran realizadas tumultuariamente con participación de las familias vecinas, *suyunakuypa* (en competencia).

6° La mita era el deber cívico de trabajar en las obras públicas (caminos, puentes, andenes, tambos, etc.) y era cumplido por cada ayllu. Cada comunidad iba al lugar de la obra, por turnos a cumplir la tarea.

T La interrelación entre familias, ayllus y etnias se rigió por normas de reciprocidad, cuyo incumplimiento estaba sancionado con la condena colectiva y con la abstención de acudir a trabajar para el trasgrosor.

8° La capacidad de la etnia para autosostenerse en base a la agricultura diversificada y policíclica; y la inexistencia de medios de transporte evitaron el desarrollo del comercio y la guerra de conquista a grandes distancias, consecuentemente no surgieron las condiciones para esclavizar pueblos.

9° No siendo posible las guerras de expansión que permitieran a unas etnias sojuzgar a otras, resultaban irrealizables las correrías en territorios de etnias distantes. No era posible que un ayllu, en expediciones bélicas, pudiera apoderarse de ganados, esclavos, y tesoros como en Europa.

³⁷ Minkakuspa: Acción de realizar minka; convocar a los vecinos para que accedan a trabajar para uno, con cargo tácito a reciprocidad.

En síntesis, no habiéndose instituido la propiedad privada individual ni surgido diferencias socioeconómicas por la propiedad de los medios de producción, ni siendo posible la acumulación de riqueza familiar, tampoco se llegó a apreciar la fortuna individual como el supremo bien y, consecuentemente, no surgió la necesidad de que las etnias formen una institución centralista para proteger la propiedad individual ni para legitimar las adquisiciones de tierras y bienes por la conquista, ni para servir de arbitro en luchas entre clases sociales opuestas. Es decir, no se dieron las condiciones necesarias para el nacimiento del Estado.

10° La imposibilidad de migrar y el modo de vida dedicado a la agricultura, influyeron para que el poblador andino permanezca plenamente ligado a la tierra. Y como no hubo compra-venta de la tierra, ni creció la división social del trabajo, ni se desarrolló el comercio y la navegación, no hubo mezcla de los miembros de las tribus. En el territorio del ayllu y de la etnia no llegaron a establecer su domicilio habitantes provenientes de otras etnias como para desequilibrar, como en Europa, el funcionamiento de la constitución gentilicia y en consecuencia no surgió la necesidad de organizar una institución central para regular los intercambios comerciales entre ayllus distantes ni para administrar los asuntos de éstos. Las autoridades de los ayllus no tuvieron la necesidad de transferir sus facultades de gobierno a un organismo central. Dicho en otras palabras: LAS ETNIAS NO SE FUSIONARON EN UN SOLO PUEBLO Y CONSECUENTEMENTE NO NACIÓ UN ESTADO UNITARIO, COMO EL DE ATENAS.

Lo expuesto en los párrafos precedentes significa que las armonías locales y regionales basadas en la unidad hombre-tierra y en la organización social gentilicia estaban garantizadas en situaciones normales y podían quebrarse sólo por la intromisión de grupos migrantes forzados por catástrofes naturales y precisamente el comienzo de la última federación panandina parece tener su origen en el proceso de reordenamiento de esas armonías rotas por tales catástrofes.

Efectivamente, las leyendas sobre el origen del Tawautinsuyu, así como las huellas de aluviones y cataclismos en nuestro territorio altamente sísmico, indican que aproximadamente en el siglo X

ocurrieron severos desastres como sequías, lluvias prolongadas, o sismos con sus consecuentes secuelas de pestes y guerras por la escasez de recursos, que finalmente ocasionaron el éxodo de los ayllus en busca de nuevas tierras en donde asentarse.

Este movimiento migratorio, varios los autores fue de sur a norte, desde los pueblos cercanos al Lago Titicaca hacia las tierras fértiles de clima templado del valle del Cuzco, pero nosotros sostenemos que también hubo otro de norte a sur, es decir de la frías mesetas de la región chanca, (actuales departamentos de Ayacucho y Apurímac) hacia el mismo valle Cusqueño y bajíos yungas.

Respecto a los grupos migrantes del sur, tanto la leyenda de Manco Cápac así como la de los hermanos Ayar indican que la tierra buscada se encontró en las faldas del cerro Huanacauri, cuyos lugares aledaños estaban habitados por las tribus oriundas Ayarmaca, que opusieron resistencia durante mucho tiempo. ¿Porqué en las laderas de una montaña y no en el valle? La explicación la encontramos en la escasez de terrenos cultivables, que siempre fue el mayor problema de los pueblos andinos. Seguramente los ayllus migrantes, imposibilitados de establecerse en el valle fértil por estar ya ocupado, optaron por establecerse en dichas laderas y desde ahí iniciaron un largo proceso de superposición retomando antiguas prácticas de reciprocidad por resultar este medio pacífico más convenientes que el despojo violento de tierras mediante la guerra. Esta hipótesis ha quedado demostrada por las recientes excavaciones realizadas por el arqueólogo norteamericano Bauer {1992}, quien hizo:

(...) la investigación arqueológica de las ruinas en la provincia de Paruro, situada al sur del Cuzco, (...) comprueba que el origen de la cerámica de estilo Killke se remonta hasta el 1000 d. C. y que el periodo llamado "Inca Temprano" dura desde el año 1000 hasta el 1400 de nuestra era. Y ha descubierto que, aparte de las cerámicas de estilo Killke, cuyo centro de producción se encontraba en el Cuzco, se producían cerámicas de estilo Colcha, es decir del estilo autóctono de la Provincia.[^]

[^] ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, Op. Cit. pp. 23-26.

SOMEDA, Hidefuji. *El imperio de los Incas, Imagen del Tawantinsuyu creada por ios cronistas*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2003, pp. 246-247.

De tal descubrimiento, se deduce que la cerámica de ambos estilos fue producida simultáneamente lo cual significa que durante largo tiempo habría existido una relación pacífica -intercambio de cerámicas-, entre el Cuzco y Paruro. Por otro lado;

Esta tesis se ha visto reforzada por otro resultado de la investigación citada; es decir, se ha descubierto que no existían en la Provincia ruinas de construcciones que tuvieran función militar, como fortaleza, y han aparecido esparcidos vestigios de pequeños pueblos colindantes con las sementeras (...) Bauer presenta la hipótesis de que durante casi cuatro siglos las relaciones entre el Cuzco (los incas) y esos grupos étnicos eran pacíficas, y que durante dicho largo período de Killke, la provincia de Paruro se integró y unificó paulatinamente al Estado del Cuzco.

Lo explicado en el presente párrafo permite deducir que cuando los migrantes del sur recién estaban en proceso de cohesionamiento con los nativos del Cuzco ya tuvieron que enfrentar al grupo del norte. El colofón previsible del encuentro de ambos movimientos migratorios en disputa de la misma tierra, fue la histórica guerra de los Incas contra los Chancas, resultando vencedores los primeros.

¿Porque los Chancas no migraron hacia el norte? La respuesta es sencilla: en el norte estuvo asentada la etnia Wanka que desde su epicentro ubicado en el valle del Mantara tenía el control de los pisos ecológicos bajos de la selva central y de la parte baja de la cuenca del río Mantara y sus anuentes, de modo que los Chancas vieron mas cercano y factible dirigirse al sur.

Si bien está demostrado que el final de la gran guerra es el comienzo de la federación en dimensiones continentales, también lo está que la mayoría de casos de integraciones siguientes, fue mediante la incorporación pacífica orientada al reordenamiento de las armonías la necesidad de compartir el habitat con los nuevos asentamientos formados por los migrantes.

⁴¹ Según concluye González Caire, los chancas fueron también una Confederación multiétnica cuyos grupos componentes mantuvieron cierta autonomía cultural J-w. SOMEDA, Hidefuji, Op. Cit., pp. 251. Es importante tener en cuenta esto porque se puede notar cómo en el escenario geográfico andino, la tendencia era a federarse.

La imagen del Tawantinsuyu creada por los cronistas según la cual éste es visto como uno de los imperios europeos formados en base a las guerras de conquista, es fantástica y errónea que se ha mantenido hasta la actualidad porque los historiadores occidentales han basado sus estudios en las crónicas de la conquista, desde una perspectiva extraña al mundo andino. Hoy luego de 500 años de aplicación fundamental isla de las teorías formuladas por las crónicas, recién se está percibiendo la fragilidad y múltiples contradicciones existentes en ellas.

En la actualidad resulta obsoleto, pues, creer devotamente en las crónicas, si los propios investigadores occidentales van poniéndolas cada vez en mayor duda, la falsa imagen del "imperio" se va diluyendo. Resulta necesario reinterpretarlas, no sólo las referentes a la civilización incaica:

(...) sino también de todas las civilizaciones indígenas, teniendo en cuenta el fondo histórico en que se escribieron esas crónicas, el motivo y el objeto de los cronistas en su composición y las fuentes de información (...) Por supuesto, esta tarea cuesta mucho trabajo y se necesita prudencia para cumplirla, ya que las crónicas tienen una fuerza mágica que induce a los lectores a sacar una interpretación tendenciosa, como lo hicieron los europeos. Esta fuerza se deriva de que los cronistas manipularon a propósito y transmitieron - textualizaron - las informaciones para estimular la curiosidad de los lectores y empujarles al mundo de la imaginación. Es decir que, en todo caso, las informaciones transmitidas suelen tener el poder de provocar en sus receptores una interpretación subjetiva, a menos que tengan algún conocimiento del tema. Por consiguiente, para evitarlo, es necesario recoger muchas informaciones y escrutar la verdad confrontándolas entre sí, sobre todo cuando se trata de entender informaciones deformadas. Y las crónicas de los españoles sobre las civilizaciones indígenas son típicos documentos que están llenos de tales informaciones (...) Además, es de notar que ahora las crónicas ya no son monopolio de los historiadores, puesto que son un tesoro que nos dejó el primer y gran encuentro o choque de culturas en la historia mundial. De las crónicas se pueden aprender muchas cosas referentes a la comprensión de culturas

manteniendo cierta autonomía local y regional, de modo que no resulta extraño que el Tawantinsuyu siguiese también esa tendencia.

ajenas o a la percepción del otro. Pero, para ello, el lector debe encontrarse en condiciones de desarrollar un espíritu crítico frente a las informaciones que recibe, o mejor dicho, frente a la época en que vive.⁴¹

2.3.- Si las etnias andinas tenían capacidad de autosostenimiento ¿Por qué se federaban?

Si bien el Tawantinsuyu no se consolidó como un Estado unitario, las etnias que lo conformaron entendieron las ventajas de federarse.

¿Qué ofrecía la federación? La federación ofrecía; protección a la etnia ante el peligro de despojo de la tierra por parte de etnias no federadas; socorro en caso de desastres naturales (sequías, huaycos, sismos, etc.); tecnología agrícola; construcción de andenes, reservorios, etc.; construcción de grandes obras, observatorios astronómicos, edificios públicos.

¿Qué exigía la federación? 1º El usufructo de las tierras no utilizadas, para dedicarlas al sostenimiento de la federación y al culto, con la condición de que el remanente sería redistribuido en la propia colectividad; 2º Fuerza de trabajo para labrar las tierras asignadas a la federación y al culto; 3º Fuerza de trabajo para la construcción de obras de interés general, con la condición de que se brindaría comida y posada a los trabajadores.

El hecho de integrarse a la federación, no debía mermar la capacidad de autosostenimiento del ayllu, ni restar el bienestar de las familias, sino incrementarlo. Pertenecer a la federación, en todo caso, tenía que ser para bien, pues de otro modo no había razón. Si bien existió una burocracia encargada de la administración del Tawantinsuyu privilegiada por desempeñar dicha función, el surgimiento de tal burocracia federal fue consecuencia de la obtención de excedentes de producción suficientes para sostenerla sin atentar contra el bienestar de los runa.

La existencia de rasgos comunes en todas las etnias que les permitía entender la necesidad de afrontar problemas comunes viabilizó la

⁴² *Ibidem*.pp. 284-285.

federación. Uno de esos rasgos fue la cosmovisión holística consistente en que todos intuían ser parte de la naturaleza, de ahí que la ideología del colectivismo, laboriosidad, reciprocidad, complementan edad y solidaridad, fuera también uniforme en todos los pueblos y facilitó el *tinkuy*. Habiendo una ideología común, las costumbres, las creencias, las concepciones, las ideas, las instituciones, eran similares aunque los escenarios fueran diferentes.

Cada ayllu tenía que conversar y reciprocarse con el ayllu vecino. A su vez la etnia conformada por varios *ayllus* tenía que hacerlo con la etnia vecina y ésta con la siguiente; de igual manera la macroetnia hacía lo mismo con su colindante y así sucesivamente. El *tinkuy* y el reciprocarse se realizaban en ceremonias solemnes que perduran hasta hoy en muchas comunidades. La persona tenía que ser recíproca con la colectividad humana de su entorno. El medio obligaba a mantener la armonía entre personas, entre ayllus y entre etnias.

Según el Doctor Eduardo Grillo Fernández:

Este conversar y reciprocarse entre las armonías propias de territorios locales vecinos da lugar, cuando así lo consideran necesario, a la crianza de una armonía mayor - lo suficientemente elástica como para albergar a las armonías locales que la integran -, que a su vez conversa y recíproca con las armonías de los territorios mayores vecinos. Así paulatinamente, se va forjando cada región étnica como una variante definida de la cultura andina consustanciada a una determinada región geográfica multicuencas. Cada región étnica multicuencas alberga en su seno una gran variabilidad de climas, suelos y fuentes de agua que posibilitan la crianza de una diversidad de plantas y animales para la consecución de la autosuficiencia vital de la "colectividad natural" (...) y es por eso que facilita el asentamiento de las etnias en regiones relativamente pequeñas. Por lo general, en el período autónomo, estas regiones étnicas dispusieron de territorios complementarios al núcleo geográfico base, que incluso, a veces, pudieron estar bastante lejos y a partir de los cuales se proveyeron de aumentos y materias primas muy especiales (...) Para todo aquello relacionado con la armonía étnica, cada aldea, cada "armonía local", independientemente del número de sus integrantes, es

considerada en la cosmovisión andina como un organismo vivo equivalente a cualquier otro y por lo tanto actúa como una persona para los efectos de sus relaciones.

Explica el mismo autor que la federación panandina y la consecuente formación de armonías en gran escala ocurre sólo cuando se presentan variaciones extremas en las condiciones climáticas que a veces se prolongan durante siglos. *"La federación panandina es la forma de recreación, de renovación, de la armonía del mundo-vivo para superar, con buena salud de ja "naturaleza", de la comúnidad humana y de las "deidades", períodos de cambios muy prolongados. En tales circunstancias también la autoridad andina surge con carácter*

• • • 1145
cartsmatico

De lo expuesto, se deduce que las federaciones panandinas se constituyeron motivadas por los grandes cambios de las condiciones climáticas, permanecieron unidas mientras duró la severidad de tales condiciones, y en la medida que el clima fue mejorando, se desintegraron y florecieron los desarrollos locales y regionales. La efímera duración de las grandes federaciones, así como la accidentada geografía y la inexistencia de medios de comunicación, no permitieron que las etnias integrantes se consolidaran formando un Estado unitario como los de Europa. El poco tiempo tampoco posibilitaba el surgimiento de un modo de producción superior, sino su perfeccionamiento basado en su propia dinámica, de manera que al desintegrarse cada federación, volvía a fortalecerse la organización regional hasta la ocurrencia de nuevos cambios climáticos severos que marquen el inicio de un nuevo período crítico o pachacuti para que las etnias vuelvan a federarse. A tal ciclicidad se debe que, en el Mundo Andino, la evolución humana tenga un sentido cósmico, como también la cosmovisión holística e integrada de que el hombre se siente parte de la naturaleza y que, fatalistamente, tiene que seguir la misma suerte que sigue ella.

⁴⁴ GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo. "La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna". En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo y otro., *¿Desarrollo o descolonización en los andes?*, Lima, Ediciones PRAT fcc, IW, PP-20.

⁴⁵ *Ibidem*. pp.21.

Por lo mismo, se deduce que las federaciones abarcaban mayor o menor espacio de acuerdo a la extensión afectada por los cambios, de modo que ante fenómenos climáticos de incidencia regional se formaban federaciones étnicas limitadas a los ámbitos afectados.

Es entendible que cuando el escenario geográfico es víctima de grandes rigores y catástrofes, los pueblos se unen solidariamente para afrontarlos; seguramente, en tiempos remotos, el efecto psicológico y la dificultad para reparar los estragos era mucho más grave. Ello obligó a establecer mecanismos de ayuda recíproca y esa necesidad fue posiblemente uno de los motivos para establecer el sistema de los tambos. Los pueblos tenían que unirse para afrontar los malos tiempos surgiendo así las federaciones. Los desastres no sólo pudieron ser ocasionados por drásticos cambios climáticos, sino también por terremotos u otras causas, teniendo en cuenta que la orogénesis en el escenario andino aún no ha concluido, por cuya razón es un espacio expuesto a cataclismos y diversos desastres naturales. Con los tiempos buenos viene la desintegración y con los malos, la integración. El dolor y la necesidad unen a los pueblos.

Como señala Grillo Fernández, se pueden reconocer tres momentos de federación panandina: a) Chavín, b) Tiawanaku, y c) Inka o Tawantinsuyu; y entre estos amplios períodos intermedios de consolidación del carácter étnico-regional. *"Esto implica pulsaciones en el mundo vivo andino, con momentos en los que sólo es posible criar la armonía en la federación étnica panandina y con momentos en los que la armonía se re-crea, se renueva, en lo regional-étnico. Se trata de sístoles y diástoles orgánicas que facilitan la continuidad de la vida en condiciones drásticamente fluctuantes".*⁴⁶

Es de entender que los severos cambios climáticos y catástrofes ocurren después de grandes intervalos de reordenamiento natural. Hoy estamos viviendo posiblemente las etapas finales de uno de ellos, cuyos inicios se hallan, por deducción, poco tiempo antes de la invasión española del siglo XVI, pues, según algunos cronistas se encontró indicios de desastres no muy antiguos, que hasta ahora, con un buen sentido de apreciación, pueden ser percibidos. Por la misma lógica es entendible que a la llegada de los españoles el escenario geográfico ya

había mejorado, y cada etnia, o grupo regional de etnias, estaba ya virtualmente en capacidad de autosostenerse, y debilitada la federación. Por las mismas razones, también es deducible que hoy estamos próximos a grandes catástrofes, con mayor razón si el efecto invernadero de la contaminación mundial ocasionada por los países industrializados occidentales ya rebasó los límites de tolerancia ecológica.

Conclusiones preliminares acerca de la formación del Tawantinsuyu.

- 1° El Tawantinsuyu fue una federación de etnias que no llegó a consolidarse como un Estado unitario. Éstas, tuvieron autonomía política de gobierno a través de sus curacas; económica basada en su capacidad de autosostenimiento; y, social, en cuanto a su organización basada en los ayllus. En lo administrativo, no sólo tuvieron amplia autonomía sino el acceso a sus archipiélagos preincaicos.⁴⁷ La formación de la federación panandina no debilitó la organización gentilicia como en la formación de los Estados europeos, a ello se debe que los ayllus se mantengan vigentes hasta la actualidad.
- 2° Mientras que en Europa el Estado se basó en la demarcación política territorial, en América Andina el Tawantinsuyu se basó en la demarcación gentilicia por familias. *"La nacionalidad en los andes nunca fue adquirida mediante el nacimiento ni la residencia prolongada, sino por la sangre, por el origen"*.⁴⁸ Las autoridades no eran precisamente para determinada jurisdicción territorial, sino para determinado número de familias.
- 3° Mientras que el Estado europeo se basó en la mezcla poblacional y en el intercambio comercial (compra-venta de bienes y trabajo asalariado), el Tawantinsuyu se basó en la autosuficiencia local y

⁴⁷ MURRA, John V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 109 y ss.

⁴⁸ ESPINOZA SORIANO, Waldemar, "El trabajo de los yanayacos en las tierras del Inca", En: ESPINOZA SORIANO, Waldemar (Compilador), *Los modos de producción en el imperio de los Inkas*. Segunda edición, Segunda reimpresión, Lima, Ediciones Amaru, 1989, pp. 320.

regional, en la práctica de la reciprocidad y en la redistribución de bienes. No existió el trabajo asalariado.

- 4° El modo de producción andino fue sui generis. Se caracterizó porque:
- a) La producción no estuvo destinada al mercado.
 - b) No se usó el dinero como instrumento de cambio.
 - c) La unidad socioeconómica política es el ayllu (conjunto de familias), gobernada por la asamblea de los runa (padres de familia), y por el kuraka.
 - d) Del excedente de la producción no se apropia una minoría que aprovechando del poder derivado de tal apropiación explote a la mayoría. Tal excedente fue almacenado en los tambos para ser redistribuido en la propia colectividad.
 - e) Si bien la organización de la federación panandina estuvo a cargo de la élite cuzqueña, que constituyó una minoría, ésta no tuvo los medios coercitivos suficientes para conquistar y dominar por la fuerza a las numerosas etnias y ayllus del inmenso y accidentado territorio andino; ni fue posible destituir sus gobiernos originarios y establecer un gobierno centralizado sino, a lo mucho, coordinar con ellos bajo condiciones de reciprocidad.
- 0 Las grandes obras cuya realización sobrepasaba la fuerza de las comunidades, los orejones no las hicieron usando el trabajo forzado de esclavos, sino reclutando mano de obra mediante rituales de reciprocidad.
- g) Como no se unificaron los pueblos bajo el dominio de un Rey, la tierra de los ayllus no fue expropiada, y más bien, permaneció bajo la propiedad colectiva de éstos, como hasta ahora. Los inkas, al integrar nuevos territorios asumían el control de las tierras en las partes no utilizadas, con la justificación de que servirían al culto.
 - h) La minoría constituida por los orejones, imposibilitada de cobrar tributos en bienes, a lo mucho pidió colaboración en trabajo (mita), con cargo a la redistribución del producto. El individuo gozó de igualdad con los miembros de la comunidad.

De las conclusiones anteriores resulta evidente -como señala Valcárcel- que la autoridad del Inka no podía ser tan absoluta y

discrecional. Cuando se sostiene que su obligación era cuidar de sus súbditos y conservarlos felices y cómodos, se está expresando algo sustantivo y real y no meramente teórico. La estructura socio-económica y política era de tal formación que no le habría sido posible al Inka, por mucha autoridad que hubiese tenido, alterar el ápice de dicha estructura sin trastornar la vida del Tawantinsuyu. La institución fue más poderosa que el Inka. Éste no fue del tipo de monarcas tiranos del Viejo Mundo,⁴⁹ más aún si ya está demostrado que el Inka no gobernaba solo, sino solidaria y mancomunadamente con su doble, ambos con iguales obligaciones y facultades, en un régimen que podríamos denominarlo diarquía; pues el concepto de dinastía única se originó bajo la influencia colonial.⁵⁰

No habiéndose consolidado la formación del Estado, entonces no existió propiedad estatal de la tierra. En realidad el inka no era considerado propietario de todas las tierras y consecuentemente él no podía concederlas, sino al contrario, eran los ayllus que las concedían al Inka para el sostenimiento de la federación. Las grandes construcciones como observatorios, templos, plazas y escenarios edificadas en las tierras "asignadas" al Inka, fueron para el uso de todas las etnias federadas.

La casa, el cerco adyacente y los productos cosechados del tupu de tierra usufructuado por la familia, fueron reconocidos como propiedad privada familiar, pero que no podía ser transferida, salvo mortis causa a los hijos.

Si bien durante el Tawantinsuyu surgieron gérmenes de la propiedad estatal y privada, éstos no lograron germinar. La propiedad colectiva del ayllu surgió milenariamente antes que la federación panandina, y rota ésta por la invasión europea, permaneció durante el coloniaje y la República, hasta la actualidad.

- 6° No habiendo sido el Tawantinsuyu un Estado unitario sino una federación de pueblos autónomos, el Inka no fue un emperador con facultades absolutas de gobierno sobre todos ellos, sino un interlocutor, un sabio embajador entre los pueblos federados. Con

⁴⁹ VALCÁRCEL, Luis E., Op. Cit, pp. 163.

⁵⁰ ZUIDEMA, R. Tom, *El sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Tr. Ernesto Salazar, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1995, pp. 56.

ello queda aclarada la incógnita del porqué no hubo una resistencia bélica unitaria y masiva en todo el Tawantinsuyu contra los conquistadores; pues no existiendo nexos de integración tan fuertes entre las etnias, no hubo una institución central única con autoridad suficiente para coaccionarlas y enviarlas a la guerra a todas ellas, al extremo que algunas prefirieron aliarse con los españoles.

2.4.- El problema étnico, en el pasado y en el presente.

Antes de la invasión europea del siglo XVI, aunque toda la población estaba conformada por personas de piel cobriza, y caracterizadas por tener la misma cosmovisión holística y racionalidad, éstas se diferenciaban entre sí por la etnia y la región de la que eran oriundas, así como por la diversidad de idiomas. Por lo inhóspito y accidentado del territorio, así como por la escasez del riego, el principal motivo de conflictos fue la disputa de tierras de cultivo y del agua (sólo el 6% del escenario peruano es cultivable). La oposición más visible desde épocas remotas entre pueblos costeros y serranos, fue motivada por la disputa de los pocos valles fértiles de la falda occidental de los Andes y por el agua que baja de la sierra.

A nivel interno de cada etnia se logró la armonía local y regional porque los ayllus que la conformaban estuvieron asentados en unidades geográficas compuestas por terrenos ubicados en todos los pisos altitudinales, generalmente en una misma cuenca hidrográfica que garantizaba el riego y la práctica de la agricultura diversificada y policíclica para asegurar el autosostenimiento.

Entre las unidades geográficas del asentamiento de cada etnia, divididas claramente por las demarcaciones naturales, no hubo grandes medios de transporte por la accidentada geografía que imposibilitaba su construcción, por la inexistencia de bestias de carga y por la imposibilidad de usar la rueda, consecuentemente, no se desarrolló el comercio como en los territorios planos de Europa, ni fue posible las grandes guerras de conquista, por cuyas razones las etnias llegaron a mantener vínculos de comunicación y reciprocidad pero no se fusionaron plenamente como para dar origen a una institución denominada Estado que representara a todas ellas. Ni siquiera los inkas lograron integrarlas plenamente. El Tawantinsuyu llegó a ser una

federación de pueblos autónomos, donde los pobladores del amplio y diverso territorio, se identificaron más con su pequeño núcleo.

Uno de los principales objetivos del Tawantinsuyu fue la integración de las etnias y efectivamente logró relativa homogeneidad en los pueblos incorporados, pero tal proceso fue truncado, entre otros factores, por la irrupción de los europeos.

Cuando llegaron los españoles no percibieron las particularidades de cada una de esas etnias y catalogaron a todos los pobladores nativos en una única categoría de indios que contraponiéndolos a los españoles resultó una dicotomía conformada por los blancos por un lado, y los indios, por otro. Esta dicotomía subsiste en la actualidad y agrava la dificultad de la consolidación del Estado.

El Estado colonial, por su propia naturaleza, fue contrario a la integración de las etnias y prefirió ignorar el problema

El Estado republicano, construido con el mismo molde colonial, tampoco se preocupó por el problema étnico, por cuya razón éste subsiste en la actualidad subsumido en las identidades culturales y regionales, complicado por el hecho de que hoy, en el Perú, lo étnico no se refiere solamente a los grupos oriundos, sino también a los grupos minoritarios provenientes de otros continentes que mantienen su identidad como los negros, los chinos, los japoneses, los judíos, los árabes, etc.

La vigencia de la etnicidad en cada grupo como la autopercepción natural de pertenencia en el individuo, así como el saberse diferente en relación a los de otros grupos, demuestra la vigencia de la identidad étnica, que por eludir la discriminación las poblaciones oriundas y mestizas la esconden, manteniéndola soterrada, subyacente. Mucha gente de raíces autóctonas se autodefine como blanca, pero su "blancura" es más aparente que real; que si se le raspa un poco, bajo el ropaje blanco se encuentra al indio. Pero la pluriculturalidad y la pluriculturalidad no son obstáculos para lograr la unidad, si se pone en práctica una auténtica democracia en la que participen todos los grupos, sin diferencias ni exclusiones. El Estado moderno ideal es aquel que representa a la nación integrada por diversas razas y culturas, donde no interesa el origen de la persona ni el color de la piel, sino las aspiraciones comunes de los habitantes que moran dentro de su

territorio y la voluntad de estar bajo su jurisdicción. Este es el caso de los actuales países donde la mayoría de su población esta conformada por migrantes, como los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo.

Hoy, la diversidad ya no es, pues, obstáculo para la integración de las etnias. Más que las diferencias raciales y culturales pesan la historia e ideales comunes de los países andinos y su idea! de romper los lazos de dependencia económica que aún los mantiene atados a los países del primer mundo, sus antiguos amos. Ese ideal de independencia económica no significa generar sentimientos antinorteamericanos, ni antieuropeos o antiorientales, sino buscar nuevas condiciones de relaciones económicas, ya no en situación de dependencia, sino de correspondencia y de reciprocidad en un ambiente de respeto a las diversidades culturales. Aquí es donde la Antropología adquiere mayor importancia, como la ciencia cuyo objeto es el estudio de la cosmovisión, de la racionalidad y, en general, de la forma de ser y pensar de cada pueblo, de cada país, para que éstos puedan conocerse a sí mismos y también conocer a los demás, posibilitando la comunicación e integración de las diversidades en el mundo globalizado.

El conocimiento del problema étnico tiene mayor importancia en los actuales países andinos, porque en ellos las etnias constituyen la mayoría poblacional, lo cual en la actualidad tiene directa relación con la política y la democracia, consecuentemente con el propio proceso de consolidación del Estado .,'

2.5.- La unidad de la diversidad andina.

Lo tratado en el presente subtítulo, tiene como objetivo explicar los rasgos comunes que han posibilitado la integración de las etnias andinas en épocas prehispánicas y que en la actualidad se hallan presentes, pese a que los conquistadores y sus descendientes, han sentado la premisa equivocada de que las regiones peruanas son tan diversas, al extremo que resulta imposible integrarlas."

Los indicados rasgos comunes presentes en todos los pueblos permiten la existencia de un sentimiento común de identidad entre las diversas etnias oriundas, que las une psicológicamente y las diferencia frente al hombre occidental. La multiplicidad de creencias, costumbres

y prácticas en el conjunto del mundo andino "*no se reduce, desde Juego a una fórmula única, pero existe como instrumental mental una incontestable homogeneidad del área andina, base ésta sobre la que pudieron fundar los inkas, la ideología justificadora de su Estado*".[^]

El Tawantinsuyu logró tal homogeneidad porque se organizó tomando como base la misma unidad socioeconómica natural: el ayllu, hoy comunidad campesina que, desde los milenarios orígenes de la colectividad, fue común en todos los pueblos, así como porque asumió las instituciones ancestrales de los territorios integrados. Los territorios del escenario andino, durante el incanato fueron diferentes, como hasta hoy, en su clima y características geográficas, pero su cosmovisión y su organización socioeconómica y política, fue uniforme.

La diversidad andina, se homogeniza si tenemos en cuenta que entre las múltiples etnias y culturas andino-amazónicas existen los siguientes rasgos comunes: 1) La cosmovisión holística, según la cual el hombre es parte del cosmos. Los escenarios de los pueblos pueden ser diferentes, pero en todos ellos los hombres se sienten parte de la naturaleza y están formados para coexistir con ella, para criarla y dejarse criar. 2) La racionalidad basada en esa forma de ver el mundo y en el colectivismo, en el agrarismo, en la laboriosidad, en la reciprocidad, complementariedad y solidaridad, es igual en todas las poblaciones oriundas. 3) La ocupación principal, en la mayoría de las etnias andinas sigue siendo la agricultura. 4) La mayoría de las etnias andino-amazónicas hablan dialectos de la familia quechua o *runasimi*, y no sólo en el Perú sino en todo el escenario del otrora Tawantinsuyu, hoy ocupado por los países andinos. Como se ha indicado en el capítulo cuarto del título III, existen aproximadamente tres millones de quechuhablantes monolingües, cifra que se eleva más o menos a diez millones con los bilingües quechua-castellano.

Teniendo en cuenta lo indicado, se deduce que la diversidad étnica cultural es relativa, como que cada cultura autóctona forma parte de un Mundo Andino único, como que los pueblos tienen sus particularidades, pero son variantes de una misma corriente cultural,

^{SI} WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Tr. Antonio Escotado, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 122-123.

variaciones de una misma matriz, como que fueran "granos de distinto color pero todos de una misma mazorca".

2.6.- El actual Estado inconcluso

Este tema es desarrollado entendiendo por nación al conjunto de habitantes de un territorio que tienen el mismo origen étnico, hablan un mismo idioma y están ligados por una historia común; y, por Estado, a la institución que representa a los habitantes de territorios de varias etnias fusionadas en un solo pueblo, en los cuales la división de la población ya no se basa en la ley de pertenencia a la etnia (constitución gentilicia), como cuando la nación estaba constituida por una sola de éstas, sino por la ley de pertenencia al lugar de nacimiento (constitución territorial). Es desarrollado también teniendo en cuenta que, mientras en Europa el Estado se basó en la demarcación política territorial, en América andina, se basó en la demarcación gentilicia por familias, lo cual permanece relativamente vigente, aunque teóricamente el Estado peruano la haya abolido.

Si bien el Tawantinsuyu, por haberse organizado asumiendo las instituciones ancestrales de los territorios federados, logró relativa homogeneidad y unidad, los débiles vínculos de integración de los pueblos que lo conformaban fueron rotos por la irrupción imprevista de los españoles. Éstos, con rapidez percibieron que el Tawantinsuyu no era un Estado consolidado, sino una federación de etnias que fácilmente podía ser quebrada. Por eso, aplicando hábilmente el principio de "dividir para reinar" lograron el apoyo de los cañaris y wankas contra los cuzqueños y, desde los primeros años de la conquista, sentaron la premisa de que las etnias y regiones del Perú son tan diversas que resulta imposible integrarlas.

Bajo tales circunstancias, los españoles construyeron el Estado colonial, y luego sus descendientes, el Estado republicano, con estructuras socioeconómicas occidentales, impuestas verticalmente al margen de las estructuras oriundas.

Lo explicado en el párrafo precedente refleja que, desde la llegada de los españoles ocurre un choque de sistemas socioeconómicos que ni la colonia, ni la república han resuelto: entre la economía de mercado; y la economía colectivista andina. La primera, basada en la propiedad

privada y en el trabajo asalariado; y la segunda, en la propiedad colectiva de la tierra y en el trabajo no asalariado.

Tal choque comenzó, pues, con la institución de la propiedad privada a partir de la apropiación de determinadas parcelas que protagonizaron los conquistadores en el territorio invadido. El Estado colonial, por obvias razones, avaló la sistemática apropiación. La república, a su turno, por su sustento ideológico liberal, continuó practicando la política de apropiación privada, y con mayor ímpetu aún a partir de la década del noventa del siglo XX al ponerse en práctica la política neoliberal, sin embargo, no fue posible hasta hoy la apropiación de todas las tierras comunales porque, conforme se ha explicado páginas antes, la propiedad privada de la tierra no es compatible con la accidentada geografía, ni con la poca productividad, ni con el clima severo e irregular.

El Estado republicano, no ha logrado resolver hasta hoy ese choque, lo cual ocurrirá sólo cuando logre la coexistencia de ambos sistemas de propiedad,

La vigencia de la propiedad colectiva, pese a la privatización sistemática sufrida durante 500 años, llama a la reflexión y exige analizar que la parcelación y privatización de la tierra comunal sin tomar en cuenta la geografía tan diversa y accidentada, puede traer funestas consecuencias. La coexistencia informal de la propiedad privada y la propiedad colectiva en el país, debe ser formalizada mediante la Constitución Política, como también la coexistencia del trabajo asalariado traído de Europa con el trabajo no asalariado del ayni andino.

La República, heredera del coloniaje, construida sobre las mismas estructuras coloniales,⁵² no asumió las instituciones nativas ni inició proceso alguno para integrar las etnias y formar un gran Estado nación que represente a todas ellas, por cuya razón, hasta la actualidad, la identidad étnica permanece vigente con mucha vitalidad, mientras que la identidad nacional es todavía débil. Las etnias todavía no se han fusionado en un solo pueblo como en el caso de los Estados europeos

⁵² Para comprender mejor este tema léase el primer capítulo del Título I, especiali el subtítulo "La República: heredera del coloniaje español", así como el prolegoi del Título II.

para que se sientan parte de una unidad nacional. Hoy, a inicios del siglo XXI, al ciudadano no le interesa tanto el Estado porque no se siente plenamente amparado por el como en los Estados ya consolidados. Son indicadores de la débil identidad nacional, entre otros: 1) El poco interés en la población por preservar los bienes estatales; 2) La intención generalizada por servirse del Estado y no servir a él, así como la receptividad al asistencialismo; 3) La falta de conciencia tributaria para sostener al fisco; 4) La poca identidad con los intereses nacionales para defender el territorio patrio y sus recursos; 5) La desconfianza popular frente a los políticos nacionales y el poco respeto a los cargos públicos, etc.

La identidad étnica, en la actualidad aparentemente inexistente, permanece subsumida en la identidad regional. Si bien la etnia, legalmente ya no es la base de la organización social, existen aunque desvinculadas sus unidades básicas constituidas por los ayllus, hoy comunidades campesinas y nativas, reconocidas por la Constitución y numerosa legislación. Pero, pese a que los grupos étnicos constituyen la mayoría nacional éstos continúan, en una forma similar a la del coloniaje, relativamente excluidos por el Estado. Si bien en las últimas décadas éste ha construido para las poblaciones rurales diversas obras como carreteras, locales escolares y postas médicas éstas son beneficiarías pasivas, porque dichas obras han sido construidas bajo la misma perspectiva asistencialista.⁵³ Indicadores de que las etnias no se han integrado socialmente son: el racismo y la discriminación actuales, descritos anteriormente. Según explica Julio Cótler la independencia significó el rompimiento con España, pero no resolvió el problema interno de las relaciones sociales. El mismo ordenamiento social colonial continuó en la República. El Estado heredó los conflictos y marginaciones sociales, por cuya razón hoy permanece una dimensión étnica dentro de la estructura social como un elemento de continuidad de dichas relaciones.⁵⁴

El asistencialismo practicado por el político criollo, ha generado en el hombre andino la pérdida de su creatividad y autoestima, de su capacidad de emprendimiento; generó asimismo, su proclividad al estado de dependencia y la cultura de la lástima.

COTLER, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Tercera edición, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986, pp. 385-386.

El Perú actual, como Estado nación que represente legítimamente a todas las regiones, razas y culturas todavía no se ha consolidado porque, históricamente, existen razones geopolíticas y socioeconómicas naturales muy fuertes que se contraponen. El coloniaje rompió los débiles lazos de integración que existían entre las etnias del Tawantinsuyu, y que Ja República, no los ha restablecido plenamente por estar construida con la misma matriz colonial. Por tal razón, se deduce que ello será posible sólo construyendo un Estado Federado Andino, con identidad en el mundo globalizado, plenamente descentralizado, política, económica y administrativamente en base a las armonías locales y regionales, que reconozca y proteja de manera efectiva la pluralidad étnica y cultural, establecida por el Art. 2º Inciso 19 de la actual constitución.

2,7.- Tawantinsuyu: ¿Por qué cuatro suyus?

Los mitos, corroborados por diversos indicios, explican que el Tawantinsuyu fue fundado por grupos collas que, en busca de tierras de cultivo, migraron de las cercanías del Lago Titicaca hacia el norte. Es obvio que en el escenario tan accidentado y diverso, donde escasamente el 6% del territorio es cultivable, la mayor parte de esos terrenos agrícolas ya estaban ocupados por los ayllus nativos, quienes, en defensa de sus ancestrales asentamientos se mostrasen hostiles ante los migrantes. Para afrontar tal situación éstos se vieron obligados a demostrar ser hombres de bien, precedentes de pueblos más civilizados, dispuestos a enseñar sus conocimientos y a ser sumamente diplomáticos y recíprocos, así como a autorizar a sus líderes casados a tomar como esposa secundaria a la hija de los curacas nativos. Actuando con estas tácticas, los inkas lograron asentarse en las faldas del cerro Huanacaurú es decir en la parte alta, poco apta para la agricultura, porque la parte baja donde estaban ubicados los terrenos fértiles ya estaba ocupada desde tiempos inmemoriales por los naturales. Así, con el correr del tiempo, surgió la denominación de Hanan Cuzco (Cuzco de arriba, de la parte alta), y Llin Cuzco (Cuzco de la parte baja).

Durante la expansión, posiblemente ocurrió la misma circunstancia. Los inkas, al llegar a cada comarca tuvieron que asentarse en la parte alta, y es por eso que, en todas las regiones del Perú se repite la denominación de Urin y Harían.

Explicado así el origen de Hanan Cuzco y Urin Cuzco, resulta obvia la rivalidad entre ambos; ocurriendo lo mismo entre la parte alta y la parte baja de todos los pueblos. Aún hasta ahora subsiste tal rivalidad tanto en la vida real como también en representaciones folklóricas.

Una vez ya formada su imagen de superioridad en el área del Cuzco y afianzada su hegemonía sobre las regiones aledañas, en la nueva estratificación social formada como consecuencia del asentamiento inka, éstos, es decir los de Hanan Cuzco, ocuparon el nivel más alto denominado Qollana (élite formada por los conquistadores qollas y sus descendientes); el nivel medio fue constituido por los ayllus nativos leales, de los cuales los inkas captaron su esposa secundaria. Este nivel, denominado Pallan fue un grupo que, por obvias razones, gozó de las más altas consideraciones por parte de los qollana. Por último, el más bajo nivel, denominado Kallao, fue formado por los runa o pobladores del resto del Tawantinsuyu.

La sabiduría de los inkas, que los colocaba en el nivel superior sirvió de base para que surgiera la creencia de que eran enviados divinos para llevar el bienestar a todos los confines del mundo, y para que no desapareciera tal creencia, resultó necesario que, efectivamente emprendieran dicha tarea de integrar pueblos de las cuatro latitudes: del anti o selva (este); del chinchay o costa (oeste); del cunty o sierra norte; y, de los kolla (sur) mediante la enseñanza de sus conocimientos e iniciativas de reciprocidad, es decir por medios pacíficos, porque la guerra de conquista resultaba inviable. *Tawantin* significa "con cuatro", "conjunto de cuatro unidades o elementos". La palabra *suyu* no significa demarcación territorial de una provincia o departamento sino tarea, rumbo o dirección. Esta tesis queda demostrada por las siguientes pruebas:

- a) La práctica del *suyunakuy*⁵⁵, que se halla vigente hasta la actualidad en los ayllu, hoy comunidades campesinas;

Suyunakuy: Es la competencia en todo tipo de trabajo. Consiste en que a cada competidor se le asigna una tarea; y todos los competidores inician el trabajo simultáneamente y con el mismo tipo de herramienta, declarándose ganador al que logra menor tiempo y mejor calidad. En algunas zonas le llaman también yupanactiy o alipanacuy. En el cultivo de maíz (sara hallmay) o de papas (papa hallmay), etc., el suyunacuy se realiza asignando un surco a cada competidor. La competencia es sumamente emotiva por el esfuerzo máximo que hacen los competidores; es emotiva también por las arengas, las loas y por el

- b) Los grandes territorios incorporados al supuesto Estado inka han sido nominados con el nombre del rumbo o dirección en el que se encontraban. No se ha encontrado hitos fronterizos ni murallas que delimiten el territorio del supuesto imperio, ni cada una de las regiones o provincias que lo conformaban; no hay restos de fortalezas ni cuarteles en los hipotéticos puntos fronterizos ni indicios de que los incas hubieran acostumbrado dejar ejércitos para resguardar las fronteras. Si la palabra *suyu* hubiera significado "demarcación territorial", el Cuzco habría estado ubicado en alguna de tales demarcaciones. ¿En cuál de los suyus estuvo la ciudad del Cuzco?

- c) El propio significado de la palabra Cusco, *Qosqo* en quechua, centro u ombligo del mundo, demuestra que de ese punto comienza la tarea o suyu de llevar el bienestar hacia los cuatro puntos cardinales.

- d) En el *Qosqo* estuvo el *Paqaritampu* (Pacaritambo), es decir el lugar desde donde se radiaba la función ordenadora hacia los cuatro puntos cardinales. *Paqaritampu* significa tambo, posada o casa donde se da inicio a una nueva era, a un nuevo amanecer, un renacimiento. Efectivamente, el último Tawantinsuyu comenzó en el *Qosqo*.

El sistema de los *siqi*, líneas imaginarias que saliendo del *Qoricancha* se dirigían a cada uno de los *suyus*, corrobora nuestra tesis de que la palabra *suyu* no significa región ni demarcación geográfica sino rumbo o dirección. La palabra quechua *siqi* significa raya, línea. Los *siqi*, según Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo, cual rayas imaginarias partían de la plaza principal del *Qosqo* semejando un gigantesco quipu. Como señala Rowe, estas rayas de profundo sentido y significado religioso, se dividían en cuatro secciones y seguían los suyus del Tawantinsuyu, "<?s decir *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Cuntisuyuy* *Collasuyu*, con un total de cuarenta y dos líneas. Cada una de ellas tenía a lo largo de su recorrido un número de adoratorios o huacas cuidadas por un ayllu determinado o por una panaca real. Para su

acompañamiento musical y las canciones alusivas al evento. El suyunacuy es similar en el *chakmay* (barbecho).

Predicciones del Renacimiento Andino

servicio disponían de numerosos sacerdotes, mujeres y servidores dedicados al culto".

Entre las funciones que cumplían los siqi en el valle del Cuzco, indudablemente estuvo incluida la de servir como línea demarcatoria de los espacios asignados a cada panaca/ pero ello no le quita el significado de haber sido principalmente derrotero de rumbo o dirección, como tampoco invalida la tesis de que, en un país de agricultores, fueron los indicadores para determinar el punto por donde sale y se pierde cada cuerpo celeste en épocas distintas del año, con la finalidad de prever los cambios climáticos y realizar las labores agrícolas en los momentos oportunos.

El hecho de que el término *suyu* también signifique tarea, concuerda con la costumbre de que en las labores agrícolas, a cada participante o competidor en el *suyunakuy* se le asigna un *siqi*, 'surco o camellón.

Respecto a la palabra *Inti*, sol en idioma español, no hay duda. porque la noción de esos cuatro rumbos se forma en relación a la posición del astro rey.

Por otro lado si la palabra *Tawa* significa *Cuatro*, y la función ordenadora partía del Cuzco hacía los cuatro puntos cardinales, entonces el nombre del Estado inka no habría sido *Tawantinsuyu*, sino *Tawa Inti Suyu*: los cuatro *suyus* del sol.

También hay que tener en cuenta que algunas investigaciones recientes han establecido que en el Mundo Andino hubo cuatro grandes federaciones, la última de las cuales fue el *Tawantinsuyu*. De ser así, a esta última federación le correspondería el nombre de *Tawan Inti Suyu*: cuarta Federación del Sol; o simplemente *Tawan Suyu* (cuarta federación). Respecto a este último nombre, la probanza inédita de 1580 citada por el doctor Waldemar Espinoza constituye un indicio que requiere mayor investigación.'

⁵⁶ Citado por ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tawantinsuyu*, Cuarta edición, Serie: Historia Andina/13, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992, pp. 29.

⁵⁷ ZUIDEMA, R. Tom, Op. Cit., pp. 39.

Siqi: Raya, linca, surco.

¹³ Vid. ESPINOZA SORIANO, Waldemar, "Los productores indirectos del Imperio Inca", En: ESPINOZA SORIANO, Waldemar (Compilador), *Los modos de producción en el imperio de los Inkas*, Segunda edición. Segunda reimpression, Lima, Ediciones Amaru, 1989, pp. 358-360.

La división geográfica en el Mundo Andino es cuatripartita, orientada hacia los cuatro rumbos o *suyus* que representan las cuatro estrellas de la constelación de la Cruz del Sur. Por eso, en cada pueblo prehispánico hubo cuatro huacas, ubicadas hacia esos rumbos, que además de su función ritual, eran probablemente puntos de referencia para observaciones astronómicas. Hasta hoy, por superposición de la religión cristiana sobre la andina, la iglesia católica acostumbra poner una cruz en cada una de las cuatro salidas de los pueblos. Cada uno de los cuatro caminos que salían del Cuzco y de otras ciudades, seguían y siguen, hasta la actualidad, esos cuatro rumbos, La función ordenadora de la vida que desempeñaban los cuerpos celestes y el hecho de tener como un importante indicador a la constelación de la Cruz del Sur, permitió al hombre andino observar el cosmos permanentemente y entender sus leyes; le permitió estructurar su pensamiento y su forma de vivir coexistiendo con la naturaleza; e permitió desarrollar tecnologías para la agroastronomía; para la ingeniería, la arquitectura, etc., también le permitió organizar y distribuir la sociedad en forma equilibrada y armoniosa con el cosmos. Según el arquitecto Carlos Milla:

Las características formales visibles de la constelación de la Cruz del Sur son sus cuatro estrellas principales: Alfa Cruz, Beta Cruz Delta Cruz y Gama Cruz, que están dispuestas en forma de una cruz y cuyos cuatro extremos están casi orientados hacia los cuatro puntos cardinales en su culminación superior, es decir, cuando el eje mayor de la constelación está vertical en el zenit Este hecho es muy interesante, porque tiene que ver con el antiguo ongen, ya en la época precerámica, del Estado Comunitario Andino conocido como Pusiasuyu, en Aymara o Tawantinsuyu en idioma Q'ichwa o Runasimi. El Pusiasuyu fue el Wiñaymarca, o sea las mancomunidades de los cuatro puntos cardinales, eran continuas, eternas en sentido^refmdo al toiaJ contenido del SISTEMA JAKANA COMUNITARIO (Chukiwanka, 1982:9). Las orientaciones y el numero de sus cuatro regiones o suyus están ligados a las cuatro estrellas de la constelación de la Cruz del Sur.

El ombligo, Qosqo o Taypicala (Imbelloni, 1942:251) sería el punto de cruce de ambos brazos, y habría Estado en Tiawanacu originalmente.^w

Carlos Milla informa que la proyección de la confluencia de los brazos de la Cruz del Sur coincidía durante la anterior federación en *Tiawanaku*, y durante la última, en el Cuzco. Esta teoría que aparentemente resta valor a la función rectora del sol (*inti*) sobre el *Tawantinsuyu*, al contrario la reafirma y aclara el error de los cronistas españoles que equivocadamente atribuyeron al sol la calidad de Dios supremo de los incas, sin percibir que el astro rey era, como es hasta ahora, la manifestación del panteísmo andino de que Dios está en todas partes. La tesis del arquitecto Carlos Milla, en todo caso, es una interpretación de la cosmovisión holística que el hombre andino tiene acerca del mundo, la cual influyó para que las federaciones se organicen tomando como punto de referencia las constelaciones, las estrellas, el sol, la luna y todo ente notorio de la *mamapacha* (cosmos).

Está demostrado, pues, que el *Tawanínsuyu* como un Estado unitario y consolidado, con un territorio demarcado por hitos y fronteras, nunca existió. Tal creencia es una fantasía creada por los cronistas que, desde su perspectiva europea, creyeron haber encontrado aquí un imperio similar a los de otros continentes. Es una fantasía similar a la de los territorios de El Dorado o del Paititi, que no fueron hallados nunca.

El Tawantinsuyu, más que un Estado consolidado y con territorio delimitado, ha sido un estado de conciencia colectiva, una ideología que buscó llevar el bienestar a los cuatro puntos cardinales de la tierra, para integrar las cuatro partes del mundo.

MILLA VILLENNA, Carlos, *Génesis de la cultura andina*, Lima, Fondo Editorial Colegio de Arquitectos del Perú, 1983, pp. 35.

CONCLUSIONES

- 1) En todos los rincones del planeta, la humanidad siguió un tipo de desarrollo similar hasta la época de la barbarie media. A partir de entonces, los derroteros de la evolución humana fueron diferentes entre Europa y América. Por ello, el desarrollo en los Andes es distinto al desarrollo del Viejo Mundo.
- 2) En Europa, la sociedad primitiva derivó en la sociedad esclavista como consecuencia de la aparición de nuevas fuerzas productivas que rebasaron la capacidad del comunismo primitivo, por lo cual aumentó la carga de trabajo que correspondía a cada miembro de la gens. De ese modo se necesitó nuevas fuerzas de trabajo, y se consiguieron a través de la guerra, transformando prisioneros en esclavos. Con ello se produjo la desigualdad entre miembros del clan y posteriormente entre jefes de familias. Aparece la diferencia entre ricos y pobres, destruyendo los desproporcionados bienes de los jefes de familias individuales las antiguas formas comunistas.
- 3) En los Andes, la dificultad del escenario, los pocos recursos disponibles, la inexistencia de animales de labranza y carguío y la necesaria práctica de la reciprocidad en la prestación de fuerza humana en las labores agrícolas, imposibilitaron el surgimiento de la propiedad privada. Otros factores fueron la escasez de terrenos cultivables, el mínimo intercambio comercial por la dificultad de transportarse. Al no privatizarse la propiedad colectiva no surgieron clases antagónicas. Por estas razones, la comunidad primitiva evolucionó hacia el sistema colectivista.
- 4) En Europa surgió la esclavitud por escisión de las clases sociales debido al surgimiento de la propiedad privada. En los Andes, al no existir condiciones para el desarrollo de la propiedad privada, tampoco surgió la esclavitud. ^ Los yanacunas no se asemejan a los esclavos, pues esta categoría no implica siervo reducido al nivel de propiedad, sino persona de suma confianza que provee ayuda; por ello los yana muestran

IDEOLÓGICAS.

categorías complejas, pudiendo incluso llegar a serlo personas de alcurnia.

- 5) A diferencia de Europa, en donde se formó un estado unitario por la necesidad de consolidar la división de la sociedad en clases y consagrar la propiedad privada, en los Andes lo que se formó fue una federación de etnias con autonomía política, económica y social como consecuencia de la necesidad de establecer vínculos de reciprocidad a nivel macro que proveyesen ayuda en caso de desastres naturales, transmisión de tecnología y defensa ante eventuales agresiones de etnias vecinas no federadas. Los indicios sugieren que el nombre de tal federación pudo ser *Tawa Inti Suyu* (los cuatro suyos del sol), *Tawan Inti Suyu* {Cuarta federación del sol) o *Tawan Suyu* (cuarta federación).
- 6) La intromisión de los españoles destruyó esa armónica federación de etnias, generando un Estado que aún hoy, en pleno siglo XXI, no se ha consolidado como institución política que represente legítimamente a todas las regiones, razas y culturas.

\\
i

3.1.- La racionalidad occidental moderna,

A partir de la edad media europea, diversos factores como el surgimiento de las universidades, el incremento de la actividad agrícola, comercial y artesanal preindustrial influyeron para que la racionalidad del hombre occidental comience a cambiar, haciéndolo más pragmático, individualista y utilitarista. Al respecto el doctor Antonio Peña, citando a Ldgar Ziisel, explica que en el periodo que va de 1300 a 1600 se pueden distinguir en Europa tres clases de actividad intelectual: la universitaria, la humanista y la artesanal. *"Al paso que los profesores universitarios practican la racionalidad escolástica de diferenciación y clasificación (...) los hijos de los comerciantes y banqueros cultivan la racionalidad cuantitativa y los artesanos e ingenieros, que buscan las causas de los fenómenos afín de hallar la posibilidad de aplicar reglas de operación transformadora, practican la racionalidad operativa "*, y deduce que la modernidad occidental no es otra cosa que la integración de esas tres racionalidades en función de un módulo que aparece con el cambio de actitud frente a la naturaleza, cuando se introduce la

¹ PEÑA CABRERA, Antonio, "Racionalidad occidental y racionalidad andina", En: *Revista Debate*, N° 04, Lima, Instituto de Ciencia y Tecnología - Universidad Ricardo Palma, 2001, pp. 51.

máquina como medio de producción. Describe un caso típico de tal cambio de conducta del hombre y de su percepción de la realidad cuando comienza a descargarse en el animal y en la máquina las tareas que antes eran efectuadas por el músculo humano. Según explica, los suelos húmedos y fangosos de la Europa central, resultaban difíciles de roturarlos con el arado tradicional liviano de una sola cuchilla, tirado por sólo dos bueyes, por cuya razón:

(...) para trabajar los terrenos bajos debió inventarse e introducirse un arado de triple función, mucho más pesado. constituido por una cuchilla vertical para roturar el suelo, una reja para cortar los bordes y un vertedero que va echando la tierra por los costados. Este arado ya no podía ser tirado por dos bueyes, sino por cuanto menos cuatro pares unidos por sendas yuntas. La roturación profunda del terreno por el peso del arado, removía tanto el sucio, que no se requería pasarlo transversalmente, lo que llevó a alargar los surcos y a formar terrenos oblongos en vez de cuadrados. En consecuencia, el campesino ya no estaba en posesión de "hectáreas" de terreno sino de largas fajas. Pero la unidad familiar no podría poseer ni alimentar ocho bueyes, tampoco ser propietaria de un arado más complicado y costoso. Tal situación obligó a que los campesinos se unieran en cooperativas para tener el condominio de los medios de producción (...) La productividad y la producción subieron enormemente, tanto porque los terrenos de la Europa Central eran más fértiles, cuanto porque con el nuevo arado la fuerza de trabajo se multiplicó. Las labores se hacían en menos tiempo, ritmo que se aceleró aun más cuando se introdujo el caballo en reemplazo de los bueyes. Aquí aparece la ganancia del tiempo libre, que influye en el cambio de actitud y de conducta del campesino europeo (...) El caballo aperado con collera, arneses y herrajes sirvió también para mejorar los medios de locomoción y transporte, lo que resultó ventajoso para el cultivo de terrenos que no estaban al borde de ríos navegables: los productos comercializables podían ser transportados por carretas haladas por caballos. El aumento de la producción y la productividad creó excedentes que hubo que comercializar. El campesino ya no producía para el autoabastecimiento y para el sustento directo, sino para la comercialización.²

² *Ibidem*, pp. 51-52.

La configuración plana del territorio europeo, el uso del buey y el caballo no sólo posibilitaron la producción de excedentes para el mercado, sino también para mejorar los medios de locomoción, de modo que el campesino ya no se sintió tan atado a su chacra, y sin desatenderla pudo movilizarse fácil y diariamente a la ciudad, *"-a ciudad no sólo sirve para el comercio y las transacciones, sino también para la actividad artesanal, la educación y la diversión nocturna en la taberna. La ciudad es para vivir. Es entonces que nacen profesiones como las de banquero, profesor universitario, ingeniero"*.

La mecanización de la agricultura y el objetivo de hacer producir la tierra para el mercado, convierte a ésta en objeto de explotación. El hombre deja de sentirse parte de la naturaleza, y, con el uso de la máquina se distancia de ella, se convierte en su explotador y trasformador. A partir de la maduración de este proceso se afianza la ciudad moderna, la urbe, y con la urbanización el hombre de la ciudad vive de lo que produce el campo.

En este sentido, el arado de triple función se constituyó primero, en módulo para la configuración y distribución de los terrenos. No se hizo pues de acuerdo con las necesidades familiares, sino según las disponibilidades de la fuerza de la máquina. Éste fue el origen de la división social del trabajo, que responde a las funciones posibles de la máquina.⁵

Del proceso analizado, cabe resaltar los siguientes aspectos:

- La mecanización de la agricultura permite obtener mayores excedentes de producción destinada al mercado, de modo que ésta ya no tiene como objetivo únicamente el autoabastecimiento familiar, sino también la comercialización. La producción, ya no se limita a la satisfacción de las necesidades, y se sujeta, más bien, a las leyes del mercado.
- Los excedentes de producción permiten al hombre vivir en la ciudad; la urbe comienza a vivir de lo que produce el campo, y con ello se dinamiza en el área urbana el comercio, la actividad artesanal, la educación, etc. y surge la burguesía.

■ ¹ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁴ *Ibidem*, pp. 53.

⁵ *Loc. Cit.*

Predicciones del Renacimiento Andino

- Se dinamiza el uso del dinero como instrumento de cambio.
- La tierra se convierte en objeto de explotación. La mecanización aparta al hombre de la naturaleza, y lo convierte en su explotador.
- Con la modernidad se dinamiza la explotación de la naturaleza. El hombre se opone al mundo para dominarlo, *"El espacio puro, la extensión cartesiana, es el trasfondo ilimitado para la acción del hombre como sujeto puro"*.⁶
- Asimismo cuanto más progresa la mecanización -y esto ocurre no sólo en la agricultura- más aumenta el aislamiento entre el hombre y la naturaleza, dando origen al artificialismo y a la pasión por el confort.
- Finalmente, la necesidad de producir más, exigió perfeccionar la maquina, inventar nuevas y mejores cada vez, porque los medios utilizados deben ser óptimos como para lograr los fines y las metas que exige el mercado competitivo. Esto revitalizó las investigaciones científicas, especialmente en la ingeniería y tecnología industria!. Es por eso que se dice que la racionalidad occidental moderna es la racionalidad de la ciencia y la tecnología. La revitalización de la actividad científica y tecnológica, ocurrió en Europa como una contestación del hombre pensante contra el oscurantismo y dogmatismo religioso medieval.

Suyunakuy (Concurso de barbecho) con chakitaklla. Comunidad campesina de Pantachi, Huancavelica, 1997.



3.1.1.- Individualismo, dominación, dogmatismo y artificialidad: expresiones de la racionalidad occidental moderna.

El concepto de individuo quiere designar algo concreto, cerrado y subsistente por sí mismo; *"es una singularidad caracterizada por propiedades particulares que sólo a él le son pertinentes (...) en primo-término y en sentido puramente lógico, sin referencia a la persona humana, individuuum es la traducción latina del atomon materialista de Demócrito"*?

⁶ Ibídem. pp.

⁷ ADORNO, W. Thcodor y HORKHEIMER, Max, *La Sociedad. Lecciones de sociología*, Tr. Floreal Mazía e Irene Cusien, Buenos Aires, Editorial PROTEO, 1969, pp. 44.

Desde que surgió la propiedad privada en la remota época de la barbarie, la persona comienza a individualizarse y sentirse como algo diferenciado de la colectividad. Es entendible que el proceso duró miles de años y sólo desde que se hizo sedentario con la domesticación de animales y la practica de la agricultura, concibió la idea de la propiedad privada influenciado por el escenario y por la disponibilidad de animales de labranza y carguío. Los territorios planos con riego permanente y clima estable, así como la disponibilidad del buey y el caballo, influyeron para que el hombre, separado de la gens, concibiera la idea de posesionarse y explotar individualmente determinadas parcelas, surgiendo así la propiedad privada.

Explica el doctor Hildebrando Castro Pozo que el derecho de propiedad individual en Europa supuso, para su aparición, la existencia de un conjunto de factores naturales de orden económico, susceptibles de ser aprehendidos por el hombre, a los que aunándolos a su organización familiar, centuplicó la economía productiva de ésta. Asimismo, señala que por ello en todas las regiones donde el hombre pudo apropiarse y domesticar los animales de labranza y de carguío, como el caballo y el buey; donde, por la conquista o el matrimonio, esclavizó a los pueblos y dispuso de mujeres para el sembrío; y fue así, como parcelaron la tierra comunal y se la apropiaron.

Sin embargo, estando ya instituida la propiedad privada, durante la antigüedad en el Viejo Mundo el hombre:

(...) todavía no poseía del todo, el sentido de la individualidad sustancial, de "personalidad" (...) El concepto enfático y propiamente personalista de la persona tiene sus raíces en los dogmas cristianos (...) Pero la doctrina de la persona constituye a su vez un momento del desarrollo histórico del individuo, que encontró su expresión social, sobre todo en la reforma protestante. Con ello no queremos decir que la concepción teológica como tal haya sido la causa actuante de esa transformación, ni que el desarrollo histórico social del individuo tenga su fuente en el cristianismo, como aparece en la construcción especulativa hegeliana de la historia universal. Pero queremos decir que, por lo menos, la discusión teórica del

⁸ CASTRO POZO, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, U Ediciones PEISA, 1973, pp. 91.

individuo en relación con la doctrina de la sociedad se desarrolló hasta Hegel, en el terreno de esa concepción teológica.

Y cabe remarcar que, desde el punto de vista religioso, en el Viejo Mundo, el hombre fue hecho por Dios como individuo, varón, solitario y solo posteriormente el Supremo Hacedor le extrajo una costilla y de ella hizo a la mujer como un complemento suyo, lo cual constituye también un mensaje que influyó para la formación del individualismo- mientras que la concepción religiosa andina del origen del hombre no evoca al individuo solitario, sino a la pareja; varón y mujer y a la colectividad, presenta a los cuatro hermanos: Ayar Manco, Ayar Kachi Ayar Uchú, y Ayar Auqa, con sus respectivas esposas; Mama Odio' Mama Cura, Mama Rawa y Mama Huaco desempeñando roles de igual responsabilidad entre varones y mujeres. En la leyenda de Manco Capac, este héroe tampoco viene solo, sino con su esposa Mama Odio al lado, ambos en igual nivel. Las deidades y primeros padres del Mundo Andino no surgen como individuos solitarios, sino en pareja o en grupo.

Con la institución de la propiedad privada en el Viejo Mundo el individuo comenzó a diferenciarse de la sociedad hasta llegar a sentirse un ente autónomo y sólo al comprender que es imposible vivir aislado de ella para intercambiar sus productos, cuando no se bastó ya a sí mismo se acercó a otro por una necesidad de venderle su producto y comprar lo que necesita. Cada individuo debió poner a disposición de! común de los demás el trabajo propio a cambio de dinero De este modo, la constitución en sociedad es concebida sobre la base de la división del trabajo como medio para satisfacer las necesidades materiales.

En ese gigantesco mercado de bienes y servicios como refiere Maurice Godelier, sólo pocas cosas son no negociables y no todo lo que produce el individuo está destinado a satisfacer sus necesidades, sino al mercado para acumular ganancias. En tal contexto según el mismo autor, el individuo tiene una visión utilitaria y se convierte en un ser sin contenido cultural particular, en un operador abstracto dotado de poder

ilusorio de negociar todas sus relaciones con el otro tanto dentro de un mercado como con el Estado y esto en nombre de sus propios intereses y con el objeto de maximizar el conjunto de sus satisfacciones; consecuentemente por antonomasia la sociedad se autodiseña sobre la base económica y se manifiesta en una cultura individualista y economicista."

Por otro lado, desde la antigüedad, el miedo de caer en pobreza, en la sociedad individualista formó en el europeo gran capacidad emprendedora y aventurera, y las continuas guerras que vivió el Viejo Mundo forjaron su espíritu guerrero. En Europa, cada país ha vivido siempre atemorizado de ser invadido por el vecino y por eso la preocupación permanente fue ser más fuerte. Las disputas de territorios, de recursos naturales, de mercados y rutas comerciales obligaron a estar siempre preparados para luchar. El medio geográfico poco accidentado, daba posibilidades de transportar tropas y parque militar a otras latitudes usando bestias de carga, la rueda y el mar. Era factible usar la fuerza para sojuzgar pueblos; y la guerra era también una actividad alternativa, no sólo para asegurarse la subsistencia, sino para buscar el éxito, la riqueza y el poder. Europa, es el continente donde la guerra fue una de las principales actividades durante toda su existencia. Su historia es, en gran parte, la historia de la guerra donde:

(...) cada país, encerrado dentro de sus fronteras atisbaba al otro, temeroso de su poder o alentado por su debilidad para actuar en consecuencia. -La guerra era mirada como la solución definitiva de los conflictos, y el triunfo, como la fuente de la gloria. Los nobles, impedidos de trabajar, tenían ante sí, como la primera opción, el ejercicio de las armas. Los segundones debían elegir entre este camino y el sacerdocio porque, como decía Don Quijote, -con las armas se defienden las Repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos (...), razón suficiente para que se tenga como un honor el ser soldados.¹²

" GODELIER, Maurice, "¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?" En: *RICS*, N° 143, Marzo 1995, pp. 161 y ss. ¹² GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, "La Economía en las Culturas Andina y Occidental Moderna", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros, *¿Desarrollo a Descolonización en los Andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993, pp. 218.

Ello aparece ya en las fuentes míticas de su cosmovisión; pues, tal como hace notar Georges Dumezil, los mitos indoeuropeos remiten a un arquetipo social en que inevitablemente existen tres actividades o funciones sociales básicas: la producción, el gobierno y ¡a guerra.

Max Weber respecto a los pueblos de la antigüedad griega dice que "*los demos del Ática -y no sólo éstos— vivían económicamente de la guerra. La guerra les proporcionaba soldados y en caso de una victoria, tributo de los súbditos (...) este tributo se distribuía entre los ciudadanos (...) todo ciudadano con plenitud de derechos podía comprender directamente el interés de una política y un poder imperialistas*".

También, a nivel de individuos y de grupos, siempre existió el temor a ser superado en el mundo competitivo y ello influyó para que la persona busque permanentemente el perfeccionamiento y se forje la mentalidad de dominio, que en las personas fanatizadas se convierte en una ideología, en complejo de superioridad.

Explican Adorno y Horkheimer que, desde Descartes, las ideas filosóficas se orientaron por la idea de la autonomía, y "*desembocaron en la afirmación de la primacía del yo soy y del yo pienso. Este último se mantendría independiente de los sujetos concretos, querido, en Descartes como sum del cogitans, o en Kant como percepción trascendental y autonomía moral, como yo absoluto en Fichte y finalmente como pura conciencia en Husserl*".*

En occidente moderno, Manuel Kant (1724-1804) rescatando la teoría aristotélica sostenía que el hombre es el ser destinado a la vida en sociedad, que sólo viviendo en sociedad puede desarrollar su capacidad personal; Hegel, concuerda con Kant y expone la tesis de que: "*La verdadera autonomía consiste sólo en la unidad y compenetración de la individualidad con la universalidad, pues lo universal sólo adquiere realidad concreta a través de lo singular, y de la misma manera el sujeto singular y particular sólo encuentra la base indestructible y el*

WEBER, Max, *Ensayos de Sociología Contemporánea*, Tomo I, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Tr. Mireia Bofia, México D.F., Editorial Artemisa S.A. de C.V., 1986, pp. 132.

¹⁴ ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max, Op. Cit, pp. 43.

contenido auténtico de su realidad en lo universal".¹⁵ Sin embargo, los más apasionados individualistas han surgido en Europa: Schlegel sosteniendo que es el hombre que extrae de sí mismo el estado de sí sin limitación alguna impuesta por la sociedad, es decir, una individualidad que no absorbe en sí a los demás en la imitación y la identificación, y que no está sujeto a ley alguna universal; Nietzsche presentando un "individuo soberano sólo igual a sí mismo, que ha vuelto a liberarse de la moral de las costumbres, el individuo autónomo supermoral", el hombre de la propia, amplia e independiente voluntad, el individuo como algo totalmente nuevo y creador de novedad, un absoluto, cada una de cuyas acciones es toda y sólo suya. Por medio de sus acciones extrae, en última instancia, valores de sí mismo y que aún las palabras de las tradiciones sólo le son dadas en la interpretación individual."

Por su propia cosmovisión ancestral cuya expresión se percibe en el libro Sagrado (Génesis 1.2), el hombre europeo, por mandato divino se autopercibe como un ente apartado de la naturaleza, dueño y señor de todo lo que le rodea, formado para dominarlo y explotarlo, y ha desarrollado una cultura antropocéntrica en la cual todo fue creado en torno al hombre y para estar al servicio de él. Con el progreso del conocimiento humano a través del tiempo tal concepción religiosa torna en concepción filosófica a partir de la diferenciación cartesiana (R. Descartes 1598 - 1651) entre el hombre (sujeto) y el espacio (objeto). Con la institución del método científico a partir de dicho filósofo, se acentúa su dogmatismo basado en las ciencias estructuradas bajo la perspectiva occidental del mundo, considerando a Europa como epicentro de la historia mundial y del proceso de desarrollo socioeconómico de toda la humanidad, y al resto del planeta sólo como algo accesorio. Tal concepción filosófica nacida en Europa se consolida con Manuel Kant, iniciador de la corriente filosófica positivista, que plantea que todo debe ser ordenado, exacto y absolutamente acorde a la razón. La concepción filosófica de Descartes y Kant, genuinos europeos que por haber vivido toda su vida sólo en Europa, sin entender la diversidad cultural de otros continentes, es el sustento de las ciencias modernas occidentales. Siendo ese el sustento de las ciencias históricas sociales modernas, resulta obvia la perspectiva eurocentrista de éstas

¹⁵ Citado por ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, Op. Cit, pp. 50.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 50-51.

como que también el hombre occidental se caracterice por ser individualista, dominante y dogmático, todo lo cual se expresa en su racionalidad.

La invención de la máquina a vapor y de la locomotora revolucionó el transporte terrestre y marítimo, comenzando así el maquinismo y la revolución industrial que constituyen las características más importantes de la edad moderna. Esta edad, se caracteriza también por la exacerbación del individualismo, de la mentalidad de dominio y la obsesión de poder en el hombre occidental; el hombre torna más individualista, aislado y opuesto a la sociedad y a la naturaleza. Asimismo, se caracteriza porque en ella se acrecienta la necesidad de inventar y/o perfeccionar nuevas armas para dominar otras sociedades mediante guerras de conquista, de inventar nuevas maquinarias para dominar y explotar la naturaleza, y porque el hombre occidental usa su capacidad ya no solamente para satisfacer sus necesidades, sino también sus pasiones. El mandato religioso "*creced y multiplicaos llenad la tierra y dominadla*" (Génesis; 1:28) le dio aparente legitimidad a la invasión y conquista de otros continentes y sirvió de sustento ideológico al proceso de europeización que hoy todavía continúa.

El hecho de sentirse el hombre occidental un elemento diferenciado y opuesto de la naturaleza, influyó para que busque el bienestar y el confort en el mundo de la máquina, obsesionado por la artificialidad. El individuo -como señala Abugattas- llega a ser ante todo:

(...) un ser solitario; que se concibe a sí mismo enfrentado al mundo, al que llama por ello -objeto- y a los demás hombres. Cognitivamente plantea su relación con la naturaleza en términos de la oposición sujeto-objeto; vitalmente concibe su relación con los demás seres vivos en términos de una oposición de intereses. Las únicas restricciones que admite en su conducta y en sus aspiraciones son aquéllas que derivan bien de una conciliación de intereses que sea producto de la necesidad; o de una moderación que le sea impuesta por la ignorancia o por la debilidad (...) El individuo no admite estar motivado sino por fuerzas internas. Tales como sus pasiones. El instrumento de realización de esas pasiones es el instinto. Pero el instinto, que tiene un carácter inmediateista y que no permite juzgar adecuadamente el medio sobre el cual se debe actuar, resulta deficiente para garantizar éxito a plazo largo. El instinto debe ser

entonces suplido por la razón. La razón puesta al servicio de las pasiones, es la ciencia moderna.

Las pasiones (...) demandan satisfacción pronta, son las que determinan el ritmo de la vida, la ciencia será adecuada solamente en la medida en que pueda entregar soluciones rápidamente. La mejor vía, pues, es la más simple, la más directa. La complejidad (la complicación dirían Moles y Noiray 1974) es contraria a los intereses del individuo, que por eso la equipara a la irracionalidad. El individuo no puede entonces sino presumir que el mundo es simple y, por ende, que sus representaciones verdaderas de él deben también serlo.¹⁷

En occidente, ¿Para qué quiere el individuo conocer la naturaleza? A esta pregunta, Heidegger responde explicando que el individuo quiere conocerla para explotarla más óptimamente, no precisamente para satisfacer sus necesidades, sino sus pasiones; tal conocimiento lo logra a través de la ciencia moderna, de modo que para conocer más, la ciencia debe progresar más; pero hacer más óptima la explotación requiere procedimientos más efectivos que le permitan aplicar tal conocimiento; el conjunto de dichos procedimientos es la tecnología.

Señala Abugattas que la tecnología es la pasión del hombre volcada sobre la naturaleza "*a través de su instrumento de acción por excelencia, la ciencia (...) Cuando la tecnología se desboca ¿o que realmente estamos viendo sin percatarnos claramente de ello es el desbocamiento de las pasiones humanas*".¹⁸

Los factores mencionados han determinado que la modernidad occidental se caracterice, pues, por estar orientada no sólo a satisfacer las necesidades sino las pasiones individuales, creando en el individuo una sensación de autosuficiencia, y un afán de dominio y explotación depredadora sobre los demás individuos y sobre la naturaleza.

Por otro lado, la historia de occidente durante los últimos siglos está ligada a un proceso de expansión, racionalización e industrialización. La conquista de América, África, Asia y Occania formó a partir del siglo XVI, la utopía de que Europa es el eje del mundo y la creencia de

¹⁷ Citado por GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, Op. Cit., pp. 215-216. ¹⁸ Citado por GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, "La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros, ¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?, Lima, Ediciones PRATEC, 1993. pp. 50.

que la cultura occidental es superior a las culturas no occidentales y consecuentemente que la historia debía ser escrita viendo al mundo desde una óptica etnocentrista europea, todo lo cual dotó a occidente de una ideología expancionista y asimilacionista. La Revolución Francesa le dio un programa político propio para legitimar éticamente la expansión. La revolución industrial le otorgó una capacidad técnica y productiva aplastante.

De la mano del cristianismo, del colonialismo, y del proceso de industrialización, de los ideales de las revoluciones del Atlántico Norte, y de las revoluciones socialistas, del imperialismo, sea británico, estadounidense o español; la mentalidad, las ideas y la cosmogonía occidental se han expandido por todo el planeta, se han globalizado. He allí el dramático cambio que se nos impone a principios del siglo XXI.

Hoy se pretende que todos nos occidentalícemos; occidente individualista, dominante, dogmático y artificialista se orienta a destruir el colectivismo, la complementariedad y el naturalismo andino. Si bien en el siglo XX occidente se mostró tolerante, plural, y demostró una gran capacidad para el debate y la autocrítica, no deja de preocupar su persistente recurso a la guerra y a la violencia, ¿Por qué? ¿Por qué la civilización de la razón, de la ciencia, y tecnología es también la de las grandes guerras y la del imperialismo? ¿Por qué conduce no sólo al dominio sobre la naturaleza, sino cada vez más a su destrucción? ¿Cuáles son los factores que en definitiva se sitúan por encima de la racionalidad y la ciencia occidental para provocar tan desastroso balance?

3.2.- La racionalidad andina, diferente a la racionalidad occidental moderna.

La racionalidad andina y la racionalidad occidental moderna son diferentes, porque corresponden a hombres formados en escenarios diferentes.

En nuestro escenario, la mayor parte del territorio es accidentado. Son pocas las extensiones planas como las de la árida costa y algunas mesetas de excesiva altura como la de Junín o la del altiplano del Titicaca. Gran parte del territorio está constituido por laderas empinadas y montañas rocosas y la mayor parte de terrenos cultivables de

ladera carecen de riego, de modo que pueden ser sembrados sólo en temporadas de lluvia y son erosionables, volviéndose estériles si no se les trabaja adecuadamente. Las pocas áreas planas están ubicadas en distintos niveles de altitud, que por su pequeñez y diversidad de climas no permiten practicar la agricultura homogénea, pues el terreno no es uniformemente plano y ello imposibilita la mecanización agrícola; los ríos son sumamente torrentosos debido a las grandes pendientes que recorren al bajar de las laderas, son de caudal irregular y la mayoría de ellos se seca totalmente en temporadas de estío, las oscilaciones climáticas son bruscas y las lluvias irregulares. Y si la desventaja de los terrenos de las quebradas y de los niveles quechua es abismal en relación a los terrenos planos de Europa, tal desventaja es peor tratándose de terrenos de las alturas cuya temperatura normalmente es baja, con heladas en las noches y suelos pobres en materias orgánicas, que no permiten practicar cultivos intensivos. El terreno es tan accidentado en la sierra que no sólo resulta imposible mecanizar la agricultura, sino también usar bueyes de manera generalizada para la labranza, por cuya razón hasta hoy la principal fuerza de trabajo agrícola es la fuerza humana, y las herramientas, la milenaria chaquitacla, la Hampa y el allachu; y desde que fueron traídos por los españoles, también el pico, el azadón y la barreta.

Siguiendo el análisis que antecede, podemos afirmar que en el Mundo Andino fueron dos las razones que no permitieron al agricultor lograr excedentes destinados al mercado: primero, el factor geográfico; y segundo, la carencia de animales de labranza, pero, además, debemos tener en cuenta que en el Mundo Andino no existió la noción de "sociedad" tal como se concibió en Europa. En el Viejo Mundo, el concepto de sociedad supone como entidad originaria a los individuos, los cuales deciden "asociarse" para satisfacer mejor sus intereses privados, surgiendo así una relación en base al intercambio comercial en el mercado y donde el intercambio de bienes y servicios se realiza usando como instrumento el dinero. Este conjunto de individuos, movidos por intereses egoístas, es el que representa a las llamadas culturas económicas, a diferencia del conjunto de personas que viven originariamente relacionadas, criándose mutuamente, y contribuyendo en la armonía universal, como es el caso de la colectividad andina. En el Mundo Andino, la vida en conjunto no se basó en relaciones comerciales, ni se usó el dinero como instrumento de cambio; por cuya

razón no cabe siquiera usar el término *sociedad* sino *colectividad*. En el escenario andino no se formó la economía de mercado porque no se desarrolló la propiedad privada. Sin embargo, el hecho de no producir para el mercado, no significa que la economía haya sido de mera subsistencia, puesto que está demostrado que se obtuvo abundantes excedentes, pero no para comercializarlos sino para almacenarlos en previsión de épocas de catástrofes.

3.3.- Ideología andina.

Guiándonos por los principios de la filosofía de la praxis,¹⁹ así como por los de la filosofía constructivista,²⁰ asumimos que la imagen de la realidad que portan los hombres surge de la interpretación de las circunstancias que estos inevitablemente hacen desde un horizonte de sentido, de raigambre mítica, que constituye el fundamento de su cultura. Desde ese marco de sentido los hombres generan ideas, de cuyos presupuestos e implicancias no siempre son concientes, las que, puestas en práctica, les posibilita afrontar y solucionar los grandes problemas que aquejan a la colectividad.

La ideología de un pueblo es, pues, el sustento invisible del ser, pensar y actuar del hombre, que surge del posicionamiento y la actividad humana frente a los grandes problemas existenciales. Su formación requiere prolongados lapsos de tiempo en los que el hombre va tejiendo una interpretación de su experiencia, una imagen de la realidad en que se halla, y un reconocimiento de sus problemas, tomando conciencia de ellos y generando ideas acerca de cómo debe afrontarlos. Por tanto, la ideología surge y se desarrolla durante el proceso de afirmación de la vida social, que cuaja en una cultura, como algo inherente a ella y, consecuentemente, está en su base material y en su superestructura, permeando el conjunto de su cultura. Por ejemplo, en los orígenes de la modernidad en el mundo occidental, surgieron diversas maneras de dar cuenta de las nuevas condiciones de vida. Frente al fisiocratismo que consideraba como única fuente de riqueza a la tierra, surgió la idea de que también el trabajo y la industria originan valor, dando origen así al liberalismo. Más recientemente, frente al

estado de explotación humana ocasionado por la libertad económica y por la propiedad privada de los medios de producción, surge la idea de restringir tal libertad y socializar la propiedad de dichos medios, dando origen al socialismo. En estos casos se trata de ideologías en el sentido de cuerpos de ideas relativas a la praxis social y el mundo que, si bien es cierto tienen autoría individual, logran implantarse en la conciencia colectiva porque expresan sensibilidades y modos de ser vigentes y pertinentes en una época y cultura.

No obstante, cuando hablamos de ideología, podemos también referirnos a cuerpos de ideas con un alto grado de organicidad, surgidos más o menos espontáneamente desde la práctica social, pasibles sin embargo de ser sistematizados y presentados como un conjunto articulado de ideas. Así, tal como ya lo hemos hecho notar, en el mundo andino, frente al problema de la imposibilidad de hacer producir la tierra trabajándola individualmente, por la adversidad del escenario accidentado y la carencia de bestias de labranza, el hombre concibió la idea de trabajarla colectivamente, practicando la reciprocidad y la solidaridad. Con el transcurso del tiempo esta idea cimentó lo que bien podríamos llamar la ideología andina, visión del mundo y la vida cuyos rasgos más saltantes desarrollamos en las páginas siguientes.

Conforme a lo expuesto, atendiendo a la concepción del mundo producida por el hombre andino, podemos destacar y sistematizar un conjunto de ideas a las que cabría denominar como ideología andina. Se trata de un conjunto de ideas acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza, así como entre los seres humanos en términos de complementariedad -que supone el cultivo de la diversidad como riqueza- y reciprocidad; acerca del sentido del trabajo, actividad fundamental del ser humano, experimentado como encuentro y celebración; acerca de cómo hacer producir la tierra en un escenario adverso, contando únicamente con la fuerza de trabajo humana; de cómo distribuir la escasa tierra cultivable; de cómo organizar la sociedad y planificar la natalidad sin quebrar el equilibrio ecológico; o de cómo organizar la producción teniendo en cuenta la configuración geográfica accidentada, la escasez de riego y la inestabilidad climática.

Así, frente a la escasez de terreno cultivable, a la adversidad del escenario y a la carencia de fuerza de trabajo distinta a la humana, tomo cuerpo la propiedad colectiva de la tierra, el trabajo colectivista, la

¹⁹RAMSCI, Antonio, *introducción a la Filosofía de la Praxis*, Lima, Editorial Perú Andino, 1988, pp. 13.

²⁰LONG, Norman, *Actorperspectives*, Londres, Routledge. U.K., 2001.

reciprocidad en la prestación de bienes y servicios, la organización social y la planificación de la natalidad en base al matrimonio monogámico y al ayllu; sobre esa base se organizó la producción agrícola diversificada y policíclica aprovechando óptimamente la gran biodiversidad del escenario y la disponibilidad de numerosos pisos altitudinales; así también se organizó la producción tanto para la satisfacción de las necesidades inmediatas como también tomando en cuenta la previsión de desastres naturales.

Entonces podemos resumir que los principales principios de la ideología andina son: el cultivo y respeto de la diversidad de formas de vida, la reciprocidad, la complementariedad, la fraternidad, el colectivismo en la propiedad de la tierra y en el trabajo, la laboriosidad, el agrocentrismo pacifista y la solidaridad, cuya práctica permitió al mundo andino permanecer vigente hasta la actualidad, pese a la desestructuración constante que ha soportado desde hace medio milenio y puede aportar una sólida base para pensar en vías alternativas de desarrollo y modernidad propia de nuestros pueblos.

La ideología andina ha existido, pues, siempre. Consecuentemente, el hecho de que algunos políticos, invoquen la necesidad de forjar una ideología nacional, como si ésta no existiese, constituye un error. Ante ello, cabe remarcar que la ideología no se construye de improviso, ajena a la praxis social, porque es algo que surge durante el proceso de desarrollo dialéctico de la sociedad y como parte de ella, y para descubrirla se necesita estudiar con objetividad su cosmovisión, su sensibilidad, su historia, así como sus estructuras socioeconómicas, políticas y culturales.

Ahí radica la importancia del estudio del proceso y vigencia de la sociedad andina, porque conociéndola, conoceremos la ideología que alienta su cultura. Conocer y sistematizar la ideología andina es de gran importancia porque sirve para sustentar la reflexión, propuestas y orientación que elaboren los líderes, fortaleciendo su perspectiva en un momento de permanente ofensiva de ideologías y modos de pensar ajenos a nuestra lógica de desarrollo y a nuestras aspiraciones de bienestar general.

3.3.1.- Fraternidad y colectivismo.

Según la mitología, los padres del ayllu son hijos de la Mamapacha pando a través de la *paqarina*,^{2*} por eso, sus descendientes son hermanos entre sí. En el Mundo Andino donde la familia es monogámica e indisoluble, los conceptos de padre, madre, hermano, esposa, hijo, tío, etc., son sagrados. El ayllu es el conjunto de familias ligadas por vínculos de sangre donde se consideran hermanos no sólo entre los hijos de un padre y madre común sino entre todos los miembros del ayllu e incluso de la etnia. Aquí, el concepto de hermano abarca un universo mucho más amplio que en el Mundo Occidental, al extremo que en la sociedad andina ni siquiera existe el concepto de amigo, sino de hermano. Lo expuesto está demostrado por el hecho de que en la lengua quechua no existe el concepto de amigo ni palabra que lo exprese, mientras que el concepto de hermano puede expresarse mediante diversas palabras, así; cuando el varón se refiere a su hermano usa la palabra *wawqi* y cuando se refiere a su hermana: *paniy* o *pana*; cuando la mujer se refiere a su hermano usa la palabra *turi* y cuando se refiere a su hermana: *ñaña*.

La denominación de hermano o hermana incluye, pues, a miembros de la etnia aunque no tengan vínculos consanguíneos cercanos. Los conquistadores, formados en la cultura occidental, no comprendieron la ideología de la fraternidad andina y la distorsionaron, distorsionando inclusive los propios mitos y leyendas, como aquélla de los hermanos Ayar Uchú, Ayar Kachi, Ayar Manco y Ayar Auca y sus "hermanas-esposas" Mama Oclo, Mama Huaco, Mama Curaq y Mama Rawa, a las que se consideraba hermanas porque provenían de un mismo ayllu o microetnia, sin ser hijos de un padre o de una madre común. Esta leyenda también fue mal interpretada por los cronistas, a cuya consecuencia se estigmatizó a la población indígena considerándola abyecta e inmoral. Con ese criterio erróneo sentenciaron a muerte a

²¹ Según la mitología andina la tierra parió a los primeros hombres por las lagunas, o por algunas protuberancias de la corteza terrestre, conocidas con el nombre de paqarinas, de modo que la paqanna es el lugar por donde nacieron los primeros antepasados de cada etnia. Por ejemplo, la paqarina de los chancas es la laguna de Choelococha, por que de ahí nacieron los padres de dicha tribu; el Lago [íticaca es la paqarina de los inkas, porque por ahí parió la mamapacha a Manco Capac y Mama Oclo; igualmente los Hermanos Ayar, fundadores del Tawantinsuyu, nacieron *ñei Paqarhampu*.

Atahualpa, fundamentando la sentencia entre otros motivos, en el hecho de haberse casado con su hermana. Según González Holguin el término *hermana* no necesariamente indica a la hermana de padre y madre, sino a la media hermana, prima, o mujer de su linaje. El Tawantinsuyu fue una federación de etnias en la que cada una de éstas constituía "*una 'gran familia formada por individualidades colectivas o ayllus que son 'hermanos', y dentro de esta denominación genérica, los que son padres, primos, sobrinos, cuñados*", parientes lejanos, y ¡os runa en general". En el Mundo Andino, según nuevos estudios antropológicos, inclusive todos los integrantes de la colectividad natural, es decir, todos los elementos de la naturaleza son hermanos, así el sol es hermano de la luna, etc. Con su erróneo enfoque los españoles consideraron incesto los casos de los hermanos Ayar y de Atahualpa y ni siquiera percibieron que, por el contrario, el concepto de hermano o hermana es sagrado en el aspecto sexual y que, consecuentemente, profanarlo constituye gravísimo delito condenado con la pena de muerte. Por ello, en la cosmovisión andina, cometer incesto ocasiona graves trastornos en la naturaleza como: sequías, heladas, sismos, etc., por cuya razón la colectividad lucha implacablemente contra los *qarqariaP*

El vínculo principal entre los miembros de la comunidad es sanguíneo, pero tan fuerte como éste es el de afinidad para quienes se incorporan a ella y comparten el mismo terruño. El tipo de organización social y la carencia de medios de transporte para migrar, no les permitía hacerlo y ello fortaleció los sentimientos de fraternidad y colectivismo. En el escenario andino precolombino, viajar injustificadamente a otros lugares significaba convertirse en una carga para los pueblos que recibían al viajero, puesto que necesariamente iría a pie y en todo su camino era necesario proporcionarle posada, ropa, comida, etc. El individuo tenía que estar adaptado a su comunidad. Si se alejaba sin justificación, significaba ser un *yanqapuri*,²⁴ un desadaptado social que no tendría acogida en ningún lugar.

GARCÍA, José Uriel, *El Nuevo Indio*, Cusco, Municipalidad del Cusco, pp 1986 pp 32.

Qarqaria: Quien tiene relaciones sexuales con su hermana o viceversa. Los qarqarias son perseguidos y castigados con la muerte. Yanqapuri: vagabundo, viajero sin motivo, andariego, trotamundo.

Durante el Tawantinsuyu, la prohibición de migrar se explica además porque cada individuo debía satisfacer sus necesidades y lograr sus aspiraciones colectivamente, en su propio terruño. No había carros, caballos, ni barcos para trasladarse a distancias lejanas, ni se usaba la moneda como instrumento de cambio para pagar los "gastos de viaje". Sólo las personas autorizadas podían viajar, eran los *puriq*²⁵ con distintos rangos y jerarquías, generalmente funcionarios del Tawantinsuyu. Las altas personalidades viajaban en literas, cargadas en relevo por cargadores de los ayllus de la ruta. He ahí la explicación de la necesidad de reglamentar estrictamente los viajes.

El espíritu colectivista en el escenario andino estuvo presente desde la aparición de la especie humana. La propia concepción religiosa sobre el origen del hombre ya lo explicaba así. Si bien por la agresión cultural sufrida desde el siglo XVI, tal explicación ha tomado contusa, tenemos todavía claro un indicador antropológico en la cosmovisión del hombre andino actual, según la cual éste es parte de la naturaleza o colectividad natural por haber nacido de ella de modo que las estructuras políticas, económicas y sociales andinas han surgido como consecuencia del comportamiento humano basado en esa cosmovisión, de acuerdo a la cual el hombre no nace como individuo solitario sino como parte de la colectividad. Tal concepción colectivista está reflejada también en la referida leyenda que explica el origen de la última federación panandina, según la cual, los fundadores del Tawantinsuyu son cuatro hermanos, cada uno con su respectiva esposa que, a la vez, refleja el espíritu de la fraternidad. Distinta es -la concepción religiosa de los pueblos europeos, en la cual al hombre se le concibe como algo diferenciado de la naturaleza, como individuo varón y solitario, como que primero Dios creó la tierra y luego al hombre para que éste la domine y la explote, y que sólo después le saca una costilla a tal varón y de ella nace a la mujer para que sea un complemento suyo.

Así, desde las épocas más remotas hasta la actualidad, el espíritu que anima al mundo andino es colectivista, como también el sentimiento que une a los pueblos. Por tanto, aquí, la forma de ser y pensar del hombre es colectivista, como también los hábitos, las costumbres, y los valores, etc.

Puriq: Caminante o viajero.

Respecto a la tierra, los primeros *ayllus* que adoptaron el sedentarismo en la costa, se establecieron en las márgenes fértiles de los ríos, porque la mayor parte del territorio estaba constituido por desiertos inhóspitos:

La necesidad de tener que beber agua en uno o pocos lugares, rodeados por grandes desiertos obligó, posiblemente, a que construyan sus viviendas en bloques conjuntos, forjándose así un principio de fraternidad y costumbres de comer juntos, trabajar en forma colectiva, defenderse solidariamente. Ningún individuo habría imaginado apropiarse de esos medios de vida común y enseñorearse como único propietario, como tampoco ninguno se habría atrevido a apartarse del grupo y aventurarse en los desiertos circundantes.

En la sierra, tal vez más que en la costa, la hostilidad del escenario accidentado, con gran diversidad de paisajes, con cambios climáticos severos y bruscos, a veces con sequías y heladas, y otras con excesivas lluvias, *lloqlias*¹ e inundaciones imprevistas forjó hábitos colectivistas en la tenencia de la tierra y en el trabajo.

En la selva existieron factores similares que obligaron a vivir en colectivismo. La persona no podía aislarse de la comunidad y pretender vivir individualmente en el inhóspito bosque del que podía ser presa fácil.

En todas las regiones del Mundo Andino, la difícil geografía y la carencia de bestias de carga y labranza, obligaron al colectivismo en la propiedad de la tierra y en la realización del trabajo diario (principalmente agrícola).

En este medio, sin esclavitud ni bestias de labranza, sin máquinas apropiadas para duplicar las energías del hombre:

(...) la propiedad privada, familiar o individual quedaba descartada. Ella jamás vendría a ensombrecer la economía de estos pueblos. Por ello, el hombre del ayllu, para aprovechar la tregua cortísima que le brindaba la naturaleza, no perdió el hermanamiento originario de sus *huasintin*; antes bien, reforzó estos vínculos con el sistema económico de sus tierras de *marka*:

y a su roturación y cultivo, como a la limpia de sembrados y recolección de cosechas concurrió en minea, tumultuariamente; porque nunca se sintió más hermanado en la producción que en el reparto; porque jamás cruzó por su mente la idea de que la *marka*, tierra en que continuaban yaciendo, en las huacas, sus antepasados, y de las que obtenía su sustento diario podía ser objeto de apropiación individual.^{ia}

Si aquí habrían existido bueyes y caballos; si el territorio hubiera sido plano en lugar de estar constituido por empinados cerros, quebradas, abismos y laderas; cada individuo se habría adueñado de determinadas parcelas y con el auxilio de esos animales, las habría explotado en forma individual. De haber sido así, habría surgido la propiedad privada, se habría instituido el esclavismo, la economía de mercado y el uso del dinero como instrumento de cambio; y, con el correr del tiempo, habría evolucionado siguiendo el mismo curso que siguió Europa hacia el feudalismo y capitalismo. Se habría mecanizado la agricultura y evolucionado a la etapa industrial en forma similar a la de occidente, pero no habiendo existido esos factores, aquí el hombre forjó su desarrollo por propio impulso, de acuerdo con las características del escenario adverso y valiéndose de la única fuerza productiva: la fuerza humana, sin evolucionar hacia las mezquinas formas de explotación del hombre por el hombre.

3.3.2.- Laboriosidad.

Únicamente entendiendo las motivaciones que influyeron para que el hombre andino brinde todas sus fuerzas y capacidad en el trabajo, podemos entender su laboriosidad. De eso se trata en el presente capítulo: explicar tales motivaciones.

En el Mundo Occidental habría sido imposible lograr el desarrollo de las civilizaciones europeas sin el trabajo forzado de esclavos, sin el uso de la rueda y el auxilio de animales de labranza y carguío. Muy por el contrario, en el Mundo Andino sin recurrir al esclavismo ni usar la rueda, ni bueyes, ni caballos se logró similar desarrollo únicamente con la fuerza humana.

²ⁿ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. Cit, pp. 27.
Lloqlas: Alud, aluvión de *lado* y piedras.

Numerosas fuentes informan que el trabajo en el inkanato era realizado de manera tumultuaria, con entusiasmo, a manera de competencia, cantando, desplegando la persona toda su capacidad y sin percibir salario alguno. Los conquistadores españoles vieron intrigados ese entusiasmo y alegría con que trabajaban los "indios", y nunca lograron entender la razón de ello, como tampoco lo entendieron los criollos de la República.

1.- ¿Por qué los inkas fueron tan laboriosos?

2.- ¿Qué motivaciones existieron para que trabajaran tan entusiastamente y sin percibir salario?

3.- ¿Cuáles son las razones para que hoy a ese pueblo laborioso y lleno de virtudes se le considere como ocioso, perezoso y estagnado por los vicios?

A la primera pregunta: Hasta hoy no se encontró respuestas satisfactorias, porque han sido buscadas, desde los cronistas, siguiendo lógicas occidentales y mirando al poblador andino desde una óptica europea. Para nosotros ha sido posible encontrarlas desde el punto de vista antropológico, basándonos en las experiencias personales del autor en los ayllus del ñor oriente de la provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica, cotejadas mediante la observación participante y la realización de eventos experimentales en diversas comunidades de la sierra sur del Perú entre los años 1995 y 2000. Ello nos permitió demostrar que los runa trabajaban como hasta hoy; con tanto ahínco, porque el hombre andino tiene el concepto de que el quehacer humano productivo es deporte, fiesta o rito que revitaliza los vínculos de unión entre los miembros del ayllu, a diferencia del concepto que se tiene en el Mundo Occidental donde el trabajo es un castigo de Dios. En occidente el trabajo que es el dinamizador de la sociedad, no es para el individuo una forma de realización propia sino una rutina forzada, obligada por la necesidad." Mientras el hombre occidental considera al quehacer productivo llamado trabajo, como el castigo divino de ganarse el pan "con el sudor de la frente", el hombre andino lo considera deporte, fiesta, rito de integración en el que la

persona anhela participar. Dicho en otras palabras, la ideología que sustenta al trabajo en el Mundo Andino es distinta a la ideología que lo sustenta en el Viejo Mundo.

Eso que hoy llamamos trabajo y lo hacemos con desgano, los inkas lo hacían, pues, con alegría. Actualmente tal naturaleza deportivo-festiva, todavía sigue siendo el soporte psicológico y dinamizador de las labores realizables en grupo, como la siembra, el aporque, el barbecho, o el hilado de lana. En este último, las mujeres compiten para demostrar quién es más veloz con la *pachka* y el *cauputullu*, declarándose ganadora a la que logra hilar el hilo más largo, en menos tiempo.

En la actualidad constituyen pruebas de la naturaleza deportiva del trabajo el *suyunacuy*, en el barbecho (*chacmay*) y en el *sarahallmay*. En el *sarahallmay* se asigna un surco a cada competidor; el que concluye primero su surco toma otro dejando uno para cada uno de los demás participantes, por ejemplo, si los competidores son diez, toma uno dejando nueve para los demás y así sucesivamente. Todos deben aporcar igual número de surcos; se declara ganador al que concluye primero, se le da los premios convenidos y se le considera honorablemente el *qoïiana*?³⁰ La competencia es animada por loas y arengas. Es animada también con música y cuando es necesario, con bebidas reconfortantes. En el trabajo-deporte, el individuo no trabaja, hace deporte, compite, de modo que si se tiene en cuenta que en el deporte la persona despliega toda su fuerza y capacidad, con ello queda demostrado que en el trabajo, durante el inkanato, el hombre desplegaba el 100% de su capacidad física y mental, y cabría preguntarse ¿qué porcentaje de su capacidad despliega hoy el hombre andino en el trabajo, en el estado de trauma social y humillación en que se encuentra?

Al que no trabaja no se le considera ocioso, sino un desadaptado social; se le considera poseído por algún espíritu negativo que la mamapacha puede conjurar enviando un mal mayor a toda la

³⁰ Puchka: Huso.

³¹ Cauputullo: Pequeña varilla de madera, en torno a la cual, haciéndola girar con manos, en el aire, se enrolla el hilado.

³² Sarahallmay: Aporque del maíz.

" Qollana: El que más puede, el más experto o jefe de la faena

GRILLO FERNÁNDEZ, "¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo y otros, *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993, pp. 260.

³T;S

colectividad. Ese espíritu negativo es contagioso, es una enfermedad terrible, es el *qilla unquy*?⁴ por eso se le repudia. La traducción correcta del AMA QILLA, es, NO QUEREMOS, o NO ACEPTAMOS enfermos de ociosidad. Por su ideología, el trabajo en el Mundo Andino une a los miembros de la colectividad, mientras que en el Mundo Occidental los separa por la "división social del trabajo".

No en todas las actividades puede establecerse competencias, por no ser realizables en grupo, por ejemplo, en los quehaceres del hogar.

Al tratar la laboriosidad en la actividad agrícola es necesario aclarar que ésta es parte de la vida del hombre andino; la agricultura es su "modo de vida", por cuya razón labra la tierra no en pos de un pago monetario sino porque es su forma de vivir, mientras que el hombre occidental lo hace por un salario.

De igual manera, la actividad femenina de hilar es el modo de vida de la mujer en los momentos que tiene desocupadas las manos. Esta actividad la realiza inclusive simultáneamente con otras labores, por ejemplo: mientras camina o pasta el ganado, a manera de distracción, como quien juega con un yoyó. Es una distracción llevar su *puchka* y *cauputullu* a! que con su *piruru*³⁵ pintado artísticamente le da más vistosidad y sonido atractivo. La mujer no considera trabajo a la actividad de hilar, sino una distracción.

Respondiendo a la segunda pregunta: Podemos citar como motivaciones de la laboriosidad andina: 1) La alegría existente durante la competencia y el honor que significa triunfar en ella; 2) La necesidad de participar por cuanto existe la certeza de que el grupo no concurrirá a trabajar para quien no participa; y, 3) El temor de ser considerado *qilla* (ocioso).

Respondiendo a la tercera pregunta: El hombre andino al ser incorporado a la civilización occidental: a) pierde el sustento ideológico que le impulsaba a trabajar con entusiasmo en su comunidad; b) desaparecen las motivaciones psicológicas y sociales antes descritas y trabaja con desgano; c) el asistencialismo de la política criolla de gobierno enerva su laboriosidad y creatividad. La pérdida de capacidad

de autosostenimiento de los ayllus como consecuencia del despojo de sus tierras, ha generado en la población andina una mentalidad de dependencia; d) El racismo y la discriminación de que fue víctima desde el siglo XVI, ha generado en él un complejo de inferioridad.

La estagnación del hombre andino ocasionada por los vicios, es una justificación subjetiva que dan los políticos occidentalizados ante el fracaso de sus planteamientos incompatibles con el Mundo Andino. En el inkanato, la coca fue una planta sagrada cuyo consumo estuvo adecuadamente reglamentado para el mayor rendimiento en el trabajo y para usos ceremoniales. El alcohol, en la época *inka* y *preinka*, no fue consumido sino como mínimo componente de la *chicha*. Recién a partir del coloniaje comienza el uso vicioso de la coca y en la República degenera aún más como materia prima para la fabricación de cocaína; igualmente, la caña de azúcar, principal insumo para la fabricación del alcohol, fue traído por los españoles. Consecuentemente, el supuesto embrutecimiento del hombre andino por el vicio, ha sido causado por el propio hombre occidental.

Hechas estas explicaciones, es posible comprender el porqué de la laboriosidad del hombre andino todavía vigente en los ayllus del interior del país. Aquí, el hombre trabaja en su comunidad por la emoción de competir. Los *inkas* no trabajaban, hacían deporte, competían con alegría en todo quehacer humano y así lograron gran desarrollo.

Está demostrado que la riqueza y el bienestar de todos los pueblos del mundo no dependen de la abundancia de sus recursos naturales ni de la naturaleza de su escenario. El Tawantinsuyu es un ejemplo objetivo, el cual, pese a su escenario adverso y pese a que la única fuerza de trabajo con que contaba fue la fuerza humana, llegó a ser el único Estado que logró satisfacer plenamente todas las necesidades básicas del hombre: vivienda, vestido, alimentación y seguridad social. En la actualidad también existen ejemplos de países de escasos recursos y escenario adverso pero que, gracias a la voluntad de trabajo de sus habitantes, son potencias económicas mundiales, entre ellos podemos citar al Japón que pese a su estrecho escenario es un pionero en la industria con materia prima importada; similares casos son Suecia y demás países bajos, así como Israel, cuya "tierra prometida" no es precisamente el "paraíso", pero es una potencia económica.

Qilla unquy: Mal de la ociosidad,
Pimni: Ruet;a,

3.3.3.- Agrocentrismo, pacifismo y autosuficiencia andina.

3.3.3.1.- Los Inkas: ¿guerreros o agricultores?

El objeto de este subtítulo es demostrar que por la inexistencia de factores que favorecieran las guerras de expansión, y por las características del escenario, la ocupación principal de los pobladores del área andina fue la agricultura.

En el Mundo Andino, las mismas razones que impidieron el desarrollo del comercio y la formación de un Estado unitario imposibilitaron las guerras de conquista. Mientras que en Europa y Asia, desde remotas épocas, el territorio plano, los ríos navegables y la disponibilidad de caballos y elefantes posibilitaron la realización de guerras de conquista trasladando ejércitos y parque militar a lejanas distancias, aquí, tales guerras resultaron irrealizables por la accidentada geografía, así como por la carencia de bestias de carga y tracción, limitándolas al ámbito local y a lo sumo regional, es decir, hasta donde un soldado podía resistir caminando con su equipo sobre la espalda y alternando con la actividad agrícola. Teniendo en cuenta los indicados factores limitantes resulta razonable creer en las guerras realizadas por los cuzqueños contra los chankas, e inclusive contra los wankas y los kollas, pero no cabe imaginar una guerra cuzqueña contra los otavalos del Ecuador o los pastos de Colombia. Ante la imposibilidad de someter por la fuerza pueblos lejanos, los inkas optaron por los medios pacíficos de integración mediante la práctica de remotos rituales andinos de reciprocidad.

La red de caminos que unía etnias autónomas, con tambos instalados cada cierto tramo, seguramente compensó en parte la carencia de medios de transporte para hacer la guerra, pero no era suficiente para afrontar contiendas demasiado duraderas ni para mantener pueblos lejanos sometidos por la fuerza.

Los historiadores occidentales, en la creencia de que el origen de los imperios europeos y del Tawantinsuyu se debió a los mismos factores y que fueron construidos en la misma forma y mediante los mismos medios, piensan que éste se formó exclusivamente en base a conquistas

militares, sin percibir que la integración de los ayllus y etnias del Mundo Andino se basó en otros factores.

El período de las supuestas "grandes guerras de expansión" cuzqueña es brevísimo en relación a los milenios de existencia de las federaciones locales y regionales andinas; esas supuestas guerras ocurrieron durante el corto período de 70 u 80 años que duró el reinado de los Inkas Pachacuti, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. Polo de Ondegardo informa que los inkas reinaron sólo durante un corto período anterior a la llegada de los españoles. Por su parte Louis Baudin concluye que el Tawantinsuyu duró tan poco tiempo que no fue suficiente para establecer sobrecimientos tan sólidos para una organización tan bastada. Es más, *"la arqueología ha comprobado el reducido periodo de la ocupación inka en oposición a las largas secuencias estratigráficas anteriores, pertenecientes al desarrollo de diversas culturas que la precedieron"*?¹ Los factores que propiciaron una expansión tan rápida están siendo recién explicados en base a fuentes etnohistóricas y antropológicas. Resulta extraño, que en un mundo de agricultores y sin factores que lo posibiliten, el Estado Inka haya logrado expandirse tanto en tan poco tiempo mediante guerras de conquista. Sea como fuere, el gran imperio opresor que imaginan los historiadores, en caso de haber existido, se desintegró tan rápido como se formó. Esto demuestra que la vocación principal de los milenarios pueblos andinos no fue la guerra sino la agricultura y que pretender construir por la fuerza un Estado con inmensos y diversos territorios ha sido imposible. El destino de los pueblos andinos era y aún es la agricultura, no la guerra.

Ningún pueblo de la antigüedad estuvo libre de conflictos, pero en el escenario andino no hubo, como ya dijimos, factores que favorecieran la realización de grandes guerras de expansión. Al contrario, el hecho de que el hombre permaneciera inevitablemente ligado a la tierra, influyó para que éste se dedique principalmente a la actividad agropecuaria, y si hubo que guerrear, fue para defender la tierra ante el

³⁶ BAUDIN, Louis, *El Imperio Socialista de los Incas*, Quinta Edición. Tr. José Antonio Arze, Santiago. Editora Zig-Zag, 1962. pp. 91.

³⁷ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CAN SECO, María. *Historia del Tawantinsuyu*, Cuarta edición. Serie: Historia Andina/13, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992, pp. 96.

peligro de despojo por parte de etnias vecinas forzadas por la escasez de áreas cultivables, alternando la actividad guerrera con la agricultura. Refiere Rostworowski, interpretando al cronista Cieza de León, que en la guerra con los guarco, durante los meses de verano los soldados *"serranos abandonaban sus armas para empuñar la chaqui taclla, arado andino, y los costeños la Hampa o pala, y se entregaban a las faenas del campo. Una situación semejante se vio durante el cerco a! Cuzco impuesto por Manco I! en 1534, y debió ser lo habitual en los Andes"*:

Por otro lado, existen testimonios que demuestran que los conflictos, no siempre terminaban en exterminio masivo sino en combates individuales entre qollanas, a manera de ritos de purificación y reordenamiento de la armonía que hasta hoy subsisten bajo diversas formas, por ejemplo; los combates entre "chínchilpos y gamonales" que se realiza anualmente con zumbas en Huayucachi, Huancayo, o los de Chiaraqe, en el Cuzco.

También, es preciso tener en cuenta que en la historia del mundo, las características de cada escenario, la disponibilidad de distintos medios de transporte, así como la carencia de determinados recursos para la sobrevivencia, influyeron para que cada nación se caracterice por dedicarse preponderantemente a una actividad principal. Así, mientras los fenicios se distinguieron por ser comerciantes, y los griegos y romanos por ser guerreros, los peruanos se distinguieron por ser agricultores.

Constituyen pruebas del agracentrismo y pacifismo andino:

- 1) **El calendario anual** estructurado de acuerdo a la distribución de las labores agrícolas. Si bien tal calendario es diferente entre una región y otra u entre un piso altitudinal y otro porque los cultivos eran realizados de manera diversificada y policíclica, el referente principal para darle un nombre a la temporada fue la actividad agrícola que se realizaba en ella. Por lo mismo, un calendario andino no debería coincidir necesariamente con el calendario gregoriano europeo de 12 meses, y es por ello que, generalmente los calendarios andinos tenían 10 periodos (meses). Así, en el nivel quechua de los territorios donde se hallan ubicados los actuales

Ib ídem, pp. 108.

departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac los meses, comenzando por el de la siembra del maíz, son: **Hatun Tarpuy** (setiembre y parte de octubre, siembra del maíz); **Hallmay** (noviembre y parte de diciembre, temporada de aporque del maíz) también denominado **Aya Raymi** o mes de los muertos; **Cápac Raymi** (parte de noviembre y diciembre); **Poquy o Cutipay Killa** (enero, mes de las lluvias y reaporque del maíz); **Hatun Poquy** (febrero y parte de marzo, temporada de lluvias fuertes y maduración del maíz); **Chacmay Killa** (parte de marzo y abril, mes del barbecho para la siembra de papas y demás tubérculos); **Allay Killa** (parte de abril y mayo, mes de cosecha de papas); **Sara Tipiy** (mayo y parte de junio, cosecha de maíz); **Michca Tarpuy** (parte de junio y julio, mes de sembríos con riego); **Yacu Raymi** (agosto y parte de setiembre, es el mes de ritos para que llueva y preparación de terrenos para la siembra del maíz).

El uso agroastronómico de las grandes edificaciones.- Machu Picchu y Sacsayhuaman fueron observatorios, santuarios y/o centros ceremoniales sin que ello signifique negar que, eventualmente, hayan servido como instalaciones militares y fortalezas. En una nación donde la ocupación principal fue la agricultura y cuyo asombroso desarrollo se debió a la gran capacidad de lectura del cosmos, tuvo mucha importancia la observación permanente del cielo; era imprescindible seguir el rumbo y la posición de los principales astros y constelaciones que determinan los cambios climáticos para actuar oportunamente en la agricultura. El espacio sideral era el calendario que regía la vida, consecuentemente, había que observarlo, leerlo diariamente. El Dr. Julio Valladolid, describe Sacsayhuaman en los siguientes términos:

En la parte más alta del cerro enmarcado por las paredes de la mal llamada fortaleza (...) se encuentra el sector de los torreones donde existieron tres torreones formando línea recta en la cima del cerro (Angles, 1979). Hacia el Oeste se encontraba el torreón Paucamarca y hacia el Este el torreón Sallqamarca, ambos eran de planta rectangular. Al centro se encuentra el muy mal llamado torreón de Muyuqmarca de base circular (...) Muyuqmarca no fue un torreón que como

dicen los cronistas servía de residencia al Inka, sino (...) un Gran Calendario Ritual Agroastronómico que además tuvo funciones de Ushno es decir lugar sagrado en donde se realizaban los principales ritos (...) con participación del Inka y los sacerdotes -amautas más connotados del Tahuantinsuyu (...) La estructura de Muyuqmarca (...) se encontraba relacionada con los ciclos del sol, la luna, las constelaciones de la Chakana, Cólica y el Aman) y los ciclos de la crianza de las plantas que producen granos como el maíz, o tubérculos como la papa (...) el calendario agrícola de Muyuqmarca muestra estrecha relación con el calendario de las labores agrícolas que realizan los actuales campesinos de la región.¹¹

Acerca de Sacsayhuaman, cabe además, preguntarse: ¿habría sido necesario usar rocas tan gigantescas para construir las paredes circundantes de la supuesta fortaleza si los enemigos atacaban sólo con la fuerza de sus manos? Quizás en Europa y Asia se habría necesitado tan sólidas murallas para resistir la fuerza del ataque de elefantes, caballos y catapultas, pero no aquí donde ni siquiera hubo esos instrumentos bélicos.

- 3) La inexistencia de iconografías guerreras en los restos arqueológicos. Los grabados en los ceramios, tejidos y demás vestigios inkas representan escenas naturales, plantas, animales y personas realizando actividades agrícolas; escenas de la vida cotidiana. Son raras las representaciones de violencia, y de guerras como en los restos arqueológicos europeos y de otras culturas.⁴⁰
- 4) Las expresiones artísticas en la danza y la música de carácter naturalista. Las danzas representan movimientos de animales o escenas del trabajo agrícola. Las canciones son alusivas al paisaje, a los fenómenos naturales o a los animales; son también mensajes de amor, evocación al terruño, recuerdo a los seres queridos, etc.; no existen himnos guerreros ni canciones épicas que inciten a la violencia.

VALLADOLID RIVERA, Julio. "Agroastronomía Andina", En: GRILLO FERNÁNDEZ y otros, *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993. 135-136. Solamente en los restos arqueológicos mochicas se observan escenas guerreras.

- 5) Los cuentos, las parábolas, las adivinanzas, chistes y dichos populares, por lo general, se refieren al cosmos y reflejan la intuición del hombre que, sintiéndose parte de la naturaleza, dialoga con los cerros, con las plantas y los animales. Tampoco existe abundante mitología guerrera andina.
- 6) La inexistencia de murallas fronterizas e hitos demarcatorios del supuesto territorio Inkaico. No se encontró ninguna muralla como la que delimitó el imperio chino por ejemplo.
- 7) Las tumbas prehispánicas. En ellas se encuentra gran variedad de herramientas agrícolas, herramientas de textilería (*puchka*, rueca o *piruru*, *caupulullu*, *cali lina*,⁴¹ etc.), utensilios domésticos, etc., y raramente algunas armas de caza.
- 8) El hecho de que Atahualpa haya asistido a la cita con Pizarro en Cajamarca, con miles de acompañantes desarmados, vestidos con ropas de gala y cantando himnos de bienvenida a los supuestos wiracochas.
- 9) El holocausto de Cajamarca y la no resistencia bélica a la conquista también constituyen pruebas del pacifismo andino.

3.3.3.2.- El holocausto de Cajamarca y la no resistencia bélica a la conquista: pruebas del pacifismo andino.

Los cursos de historia dictados en los colegios y universidades desde una óptica occidental, muestran a los inkas como grandes guerreros que comandando ejércitos invencibles como en Europa sojuzgaron lejanas naciones para anexarlas a un imperio llamado Tawantinsuyu. Influenciados por esa imagen, no logramos entender las razones por las que ocho mil andinos desarmados y vestidos de gala fueron asesinados despiadadamente por un minúsculo grupo de 160 españoles en la plaza de Cajamarca. En este capítulo se hace un análisis crítico de cómo ocurrieron los hechos desde la partida de Francisco Pizarro de Tumbes el 02 de mayo de 1532, su fatídica llegada a Cajamarca y el holocausto del 16 de noviembre del mismo año, así como su viaje por el

⁴¹ Callhua: Herramienta manual, hecha de hueso o madera, con la cual el tejedor urde el tejido, ajustando los hilos para dar consistencia fuerte al tejido.

Capaqnan a lo largo de la sierra hasta el Cuzco. Se demuestra cómo los españoles ingresaron y se apropiaron del Tawantinsuyu sin encontrar resistencia, no porque ellos hayan sido epónimos guerreros, sino porque los propios inkas los recibieron cordialmente.

El puñado de 160 españoles al mando de Pizarro ingresó por la costa norte y partiendo de Tumbes, viajó con toda tranquilidad durante cuatro meses, hasta Cajamarca, apoyados por los propios peruanos, alimentándose y hospedándose en los tambos. Según la crónica de Pedro Pizarro en ningún momento tuvieron estorbo alguno ni encontraron resistencia en el camino.

Cuando los españoles se acercaban a Cajamarca el 15 de noviembre de 1532, a lo largo del declive de casi dos leguas de las colinas, se veía una blanca nube de tiendas de campaña, que cubrían la tierra como copos de nieve. Los conquistadores pensaron que eran inmensos campamentos militares; igual pensaron los historiadores europeos y criollos posteriores. Nosotros pensamos que no fueron tiendas militares, sino carpas de miles de peregrinos que durante el Aya Raymi de noviembre (Mes de los Muertos), acudían al gran cementerio allí existente. El nombre de la ciudad: *Cajamarca*, deriva de *Qaqamarca*, ciudadela de los barrancos, en alusión a tal cementerio construido en los peñascos del lugar, y que hasta ahora constituye atractivo turístico. El *Aya Raymi* o fiesta de los difuntos, subsiste hasta la actualidad con el nombre de "Fiesta de todos los santos", celebrada con gran unción visitando en el camposanto a los seres queridos fallecidos, llevándoles como ofrenda las comidas y regalos que en vida eran de su agrado, posiblemente por, eso el color blanco de los toldos. ¿O es que estas muchedumbres venían a dar la bienvenida a los Wiracochas? Un conquistador relató que:

(...) eran tantas las tiendas (...) que parecían, que cierto nos puso hartamente espanto, porque no pensábamos que indios pudiesen tener tanta soberbia estancia, ni tantas tiendas, ni tan a punto, lo cual hasta allí en las Indias nunca se vio, que nos causó a todos los españoles harta confusión y temor, aunque no convenía mostrarse, ni menos volver atrás, porque si alguna flaqueza en nosotros sintieran, los mismos indios que llevábamos nos

matarían, y así, con animoso semblante, después de haber muy bien atalayado el pueblo y tiendas que he dicho, abajamos por el valle abajo y entramos en el pueblo de Caxamalca.

Atahualpa y sus subditos sabían el próximo arribo de los españoles; pues entre el Inka y Pizarro hubo correspondencia durante el camino, pero, ¿por qué el Inka no los mandó aniquilar en el trayecto y más bien les permitió llegar, ayudándolos durante el viaje? ¿Acaso les esperaba para atraparlos en celada? ¿Soberbia ante tan pocos enemigos? ¿Curiosidad por ver tan extraños visitantes? ¿O es que realmente pensaba que serían nuncios divinos?

Por su parte, Pizarro, formando su pequeño ejército en tres divisiones, siguió adelante con paso medido y en formación de batalla hacia la ciudad. Al acercarse, nadie salió a recibirlo y penetró a ella sin encontrar un solo ser viviente ni oír más ruido que el eco de los pasos de sus compañeros. ¿Por qué no había nadie en la ciudad?

Se calcula que, en aquel entonces, dicha ciudad podía albergar alrededor de diez mil habitantes, ¿Pero a dónde se habían ido? La plaza principal era inmensa con edificios bajos que la circundaban. Estos, con grandes salones y puertas anchas hacia la plaza, según la mentalidad bélica de los españoles, eran cuarteles y centros de concentración militar. No imaginaban que esos amplios aposentos estaban diseñados para realizar los convites y ceremoniales de reciprocidad.

Según refieren los cronistas Francisco de Xeres, Diego de Trujillo y Juan de Arce, debido a la ansiedad de Pizarro por averiguar acerca del Inka, envió de inmediato hacia los baños termales donde se encontraba el soberano, una embajada compuesta por 15 jinetes al mando de Hernando de Soto, y poco después, considerando ese número muy pequeño para algún caso de hostilidad, mandó a su hermano Hernando con 20 más de caballería incluido Felipillo, el intérprete. En este tramo adicional, aproximadamente de una legua, vieron en ambos lados del camino, supuestamente, más tropas que no hicieron absolutamente nada por impedirles el paso. Al llegar Hernando Pizarro encontró a De Soto conversando desde su caballo con el Inka sentado majestuosamente en su tiana; vio Henar de chicha dos vasos de oro, uno de los cuales le

Capaqnan; Gran camino de los inkas, que recorría de norte a sur a lo largo de la cordillera andina.

⁴³ PRESCOTT, William H., *Historia de la conquista del Perú*, Buenos Aires, Peter Kramcr Editor, 1994, pp. 185-186.

entregó a Pizarra y ambos bebieron; luego hizo traer dos vasos de plata y brindó con De Soto; entre otras cosas dijo estar de ayuno y que al día siguiente iría a ver a Francisco Pizarra en Cajamarca. El propio Hernando Pizarra manifiesta que ya puesto el sol, pidió permiso al soberano para retirarse, pedido que fue accedido encargando a la vez al gobernador que se aposentase en los galpones grandes y ordenó a De Soto acelerar su caballo, que le gustaba ver correr al raro animal. De Soto, obedeciendo la orden, antes de despedirse, escarceó y picó espuelas, espantando a los indígenas.⁴⁴

El hecho de haber brindado con dos vasos de oro y luego con dos de plata, tenía indudablemente un significado ritual. Los hechos demuestran que esta primera entrevista fue amena y posiblemente duró más de una hora; ahí nació aparentemente la simpatía de Hernando De Soto por el Inka, pues éste había demostrado una vez más, una personalidad que no era la del cruel y malvado que imaginaban, sino la de un soberano pacífico y hospitalario.

Hernando Pizarra, testigo presencial y protagonista de la tragedia de Cajamarca, informa que Atahualpa acompañado de cinco o seis mil indios sin armas llegó a la plaza, y que como estaban desarmados, "*fueron desbaratados sin peligro de ningún cliripstiano*".⁴⁵

Cristóbal de Mena, también testigo presencial y coautor del genocidio dice que 400 indígenas que precedían el cortejo, llevaban secretamente porras bajo la camiseta, lo cual carece de seriedad, salvo que hayan sido porras en miniatura. Francisco de Xerez, igualmente protagonista y testigo, relató que: t (...) la gente que traía en la delantera trayan armas secretas debaxo de las camisetas que eran jubones de algodón fuertes (...) Venia delante un escadron de indios vestidos de una librea de colores a manera de escaques; estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venían otras tres esquadras vestidos de otra manera todos cantando y baylando, luego venía mucha gente con armaduras, patenas y coronas de oro y plata, entre estos estos venía ataliba -Atahualpa- en una litera aforrada de plumas de papagayos de muchas colores

Véase PORRAS BARREN ECHE A, Raúl. *Cronistas del Perú*, L.ma, Editorial San aitin&Cía. Impresores, 1962, pp. 104-151. *Ibíd*em, pp, 84.

guarnecida de chapas de oro y plata. Traíanle muchos indios sobre los hombros en alto; tras venían otras dos literas y dos hamacas en que venían otras personas principales. Luego venía mucha gente en esquadras con coronas de oro y plata.^{ib}

Diego de Trujillo, igualmente testigo presencial, no dice, que vinieron armados.

Pese a su tendencia a la parcialización, las propias crónicas reconocen que los acompañantes del inka vinieron desarmados.

Por la parte de los españoles, había un solo falconete y 3 ó 4 arcabuceros apostados en un usñu central. Según algunos cronistas, fueron 9 los arcabuceros. Los indígenas, por la sorpresa que les produjo el escuchar por primera vez disparos, presa de confusión y espanto, no atinaban qué hacer y en su desesperación por huir, derribaron una gran pared del borde de la plaza, cayendo aplastados miles entre ellos mismos; los hispanos, descontrolados iniciaron la feroz matanza contra la masa, durante la cual según el propio Francisco de Xerez, ningún indígena levantó arma alguna para defenderse; el ruido era enloquecedor, los caballos iban enjaezados de cascabeles para hacer más ruidosa la acción. Los cargadores del anda caían muertos unos sobre otros, estoicismo mediante, los más próximos presurosos acudían y reemplazaban a los caídos e imperturbables también morían unos tras otros. Murieron todos los cargadores, y sobre los montones de cadáveres quedó el anda inclinada; el inka atónito, no había atinado qué hacer; Juan Pizarro, daga en mano, se le abalanzó a matar pero Francisco Pizarro lo interceptó impidiéndolo. Atahualpa fue capturado, la masacre continuaba. La caballería hizo estragos totales y muerta ya toda la gente dentro de la plaza, perseguían fugitivos en las afueras, matando a todo cuanto alcanzaban. La oscuridad de la noche cayó como un manto negro de salvación que cubrió la huida despavorida de los pocos sobrevivientes. La muchedumbre quedó convertida en grandes montones de cadáveres que discurrían riachuelos de sangre. Según el mismo Cristóbal de Mena, en espacio de dos horas toda aquella gente fue desbaratada "T *en verdad no por nuestras fuerzas, que eramos pocos* -los españoles- *sino por la gracia de Dios que es mucho. Quedaron aquel día muertos en el campo seys, o siete mil*

indios". Por su parte Diego de Trujillo, agrega que "e« *la plaza cayó (anta gente una sobre otra que se ahogaron muchos, que de ocho mil indios que allí murieron, más de las dos terceras partes fueron muertos de esta manera*". Según Garciláso de la Vega, habrían muerto casi diez mil personas. No murió ni un español. Sólo Pizarra resultó con una pequeña herida en la mano por evitar que Atahualpa fuera victimado. A éste se le necesitaba vivo para servir de rehén para el rescate.

Acerca del holocausto de Cajamarca, caben los siguientes comentarios adicionales:

i) Se nota consenso entre los cronistas para distorsionar los hechos y justificar la bárbara masacre.

2) No se describe el supuesto armamento llevado por los inkas. Si hubieran llevado lanzas, flechas, hondas y macanas, habría sido posible defenderse y aplastar a los agresores, con mayor razón si los acompañantes del inka eran miles de veces superiores en número. Si los andinos hubieran estado armados, luego de muertos, sus armas habrían quedado regadas en la plaza, pero no quedó ninguna; ninguna crónica da cuenta de ellas.

3) Es evidente el factor sorpresa y el terror que causaron los caballos y las armas de fuego, pero hay que tener en cuenta que los andinos ya habían visto caballos anteriormente en la entrevista de los 45 jinetes de De Soto y Atahualpa en los baños termales. Los caballos habían sido vistos también en todo el trayecto desde Tumbes, durante varios meses; se dice inclusive que dos caballos habían sido muertos por Maycawillka, cacique de Tangaralá (San Miguel). Además, Atahualpa envió varias embajadas a Pizarra durante ese largo viaje que fueron recibidas y correspondidas por el conquistador, incluso intercambiando regalos.

4) Las armas de fuego también eran ya conocidas; pues, se tenía noticias de ellas desde hacía más de dos décadas, cuando los primeros viajes de exploración de Pascual de Andagoya y luego del propio Pizarro de Panamá a las costas de la actual Colombia, Ecuador y Perú. En su segundo viaje, Pizarro llegó hasta la desembocadura del río

Santa, actual departamento de Ancash y precisamente en ese viaje, en 1527-1528, cinco años antes de los sucesos de Cajamarca, fueron capturados varios indígenas, a quienes se les enseñó el idioma español y adiestró como intérpretes, entre ellos Felipulo, quien actuó el aciago día de la masacre. El propio Atahualpa escuchaba noticias desde que fue niño, al lado de su padre Huayna Cápac en las campañas de Quito y Pasto, El holocausto de Cajamarca, fue, pues, el epílogo de un largo período de proselitismo pro conquista de más de 30 años, constituido por: expediciones descubridoras; combates con naturales de diversas tribus, que corrían las noticias; ocupación de territorios, fundación de ciudades de avanzada dejando en ellas soldados; captura de naturales para arrancar testimonios y preparar intérpretes, etc. Si durante los 5 años transcurridos desde 1528, los indígenas capturados aprendieron el idioma español, algunos españoles también aprendieron el *runasimi*. Diego de Trujillo, coautor de la tragedia de Cajamarca, relata que Pizarro al ver que la comitiva íncaica tardaba en llegar, envió a Hernando de Aldana, que sabía el idioma a hablarle al inka y que accediendo a tal gestión, Atahualpa y su séquito se dirigieron hacia la fatídica plaza.

5) La frecuencia de disparos de un falconete y algunos arcabuces debió ser lenta y no tan ruidosa, como para crear un espanto irreparable en los indígenas. Cronistas presenciales informan que el pequeño cañón hizo sólo 2 disparos. El arcabuz era un arma de un solo tiro, para recargarla era necesario colocarle nuevo fulminante, echarle nueva pólvora, otras municiones y taconearla nuevamente para quedar lista para un nuevo disparo.

6) Las armas hispanas mortales fueron el caballo y las espadas: tajando carne humana indefensa a diestra y siniestra, al galope de caballos enloquecidos por las espuelas y cascabeles. Fueron 160 españoles matando a mansalva gente desarmada. La gran mayoría murió por cortes de espada.

7) Los conquistadores fueron de una raza guerrera, con experiencia bélica de toda su vida: guerras contra los moros y muchas otras epopeyas contra sus vecinos franceses, ingleses, etc. Su mentalidad era beligerante, aventurera; entendían la guerra como un deber cívico religioso; amparados por Santiago, su apóstol de la guerra, equivalente

Ibíd., pp. 91.
[ibíd., pp. 152,

al dios Marte de los romanos. Baudin describe en los términos siguientes al típico conquistador español:

Arrastrado por la pasión más que por una voluntad reflexiva; obediente al espíritu de camaradería más bien que al sentimiento de justicia; místico y sensual, ambicioso y astuto, valeroso y tenaz, es el más perfecto representante de ese casticismo que concentra el valor y la virtud de toda Castilla. Mira la vida como una lotería, no calcula nada y arriesgaba su existencia en una tirada de dados. La conquista le atrae por lo que tiene de quimérico y ello no es como pudiera creerse, entusiasmo de juventud: Francisco Pizarro tenía cerca de 58 años cuando el descubrimiento del Perú, y su hermano Hernando cerca de 60. Jamás una nación ya modernizada, como Francia o Inglaterra en tiempos del Renacimiento, habría de producir tales hombres, tan desmesuradamente confiados en sí mismos y seguros de su destino, "enamorados de la gloria" (...) Quien conozca los desfiladeros de la cordillera puede comprender el estado de espíritu de los que se atrevieron a cruzarla en número de menos de 200, en pleno país enemigo y desconocido.^{45*}

El infausto día 16 de noviembre de 1532, en ellos se exacerbó en sumo grado su espíritu guerrero por el temor de ser aniquilados por un supuesto enemigo mil veces superior,

8) Los inkas no eran guerreros, sino agricultores; ignoraban la astucia y arrojó de los castellanos. Como explica Flores Galindo

Para Atahualpa -cuyos subditos no podían siquiera mirarlo de frente- era inconcebible hasta ese 16 de noviembre de 1532 que unos personajes que él suponía inferiores se le abalanzaran sorpresivamente para tomarlo prisionero. La celada y la traición era instrumento de los conquistadores. Pero para los indios que se quedaron atónitos, la sola posibilidad de apresar a un Inka era inimaginable. Aquí se origina el trasfondo traumático que aún tiene el recordar este primer encuentro entre Europa y los Andes, entre Pizarro y Atahualpa.⁵⁰

La estupefacción llegó a su climax cuando los incrédulos ojos andinos, en plena masacre, vieron a los españoles, no sólo tocar al inka,

⁴⁹ BAUDIN, Louis, Op. Cit, pp. 362.

FLORES GALINDO, Alberto *Buscando un Inca*, Cuarta Edición, Lima, Editorial Horizonte, 1994, pp. 33.

sino capturarlo de manera brusca y esconderlo. A partir de ese instante se afirmó la creencia de que los intrusos eran enviados divinos. Pero aún estando preso el soberano era posible salvar su vida, porque si moría el inka-Dios, quedaba desamparado el reino y éste se extinguiría; por ello los *runa* obedecieron religiosamente las órdenes de reunir tanto oro y plata para pagar el rescate. Pero meses después, su muerte demostró nuevamente la dimensión sobrehumana del poder de los supuestos wiracochas y marcó el inexorable ocaso que ya había sido augurado en diversas oportunidades desde el octavo inka, también llamado Wiracocha.

9) Para el colmo de la desgracia de los peruanos, los españoles llegaron en noviembre, mes de los muertos, durante el cual se hacía penitencia, ayunos, procesiones de los *mallquis*⁵¹ y se celebraba diversos ritos de reencuentro con los seres queridos fallecidos. No imaginaba Atahualpa la audaz emboscada que le esperaba. Si hubiera ido con planes bélicos, habría rodeado la ciudad con sus supuestos ocho mil soldados, habría ubicado sus guerreros en las zonas y caminos aledaños para atacar sólo después de informarse sobre el potencial del enemigo.

10) La prisión y muerte de Atahualpa, originó un trauma psicosocial secular. En los pueblos teocráticos del Mundo, con la caída de la autoridad suprema, caía todo. A ello se debió la convicción de que con la muerte del inka vendría el ocaso del Tawantinsuyu. Por eso, desde ese infausto acontecimiento, todo estuvo y aún está marcado de fatalismo, de tristeza y nostalgia que se percibe en los huaynos y jarawis melancólicos, en la desconfianza del indígena ante el *misti*, en la incredulidad ante los políticos criollos, en la aparente falta de civismo, en la fragilidad de los vínculos occidentales de integración nacional, porque el inka era "*el principio de la vida de los hombres y del universo (...) protegía a sus subditos con su sombra, hacia hablar a las montañas y su soplo ponía al mundo en movimiento*". Era el mediador que aseguraba la armonía universal, por lo que con su muerte

⁵¹ Mallqui: cadáver momificado de los antepasados.

⁵² Misti: Nombre con el que el quechua había ante conoce al criollo o occidentalizado.

"el río se tiñe de sangre, la tempestad se desencadena, el cielo se viste de luto (...) la muerte del Inca implica una ruptura cósmica".

Después del holocausto de Cajamarca, no hubo ningún contraataque ni asedio contra los supuestos *wiracochas*, ni se vio los supuestos miles de guerreros andinos que según algunas crónicas sitiaron la ciudad, al contrario, se aproximaron a los españoles brindándoles apoyo miles de subditos inkas de todo nivel social; nobles del propio entorno de los orejones como Chalcuchimaq.

Durante los meses siguientes los indígenas acopiaron en forma igualmente pacífica el astronómico tesoro del rescate. Para acelerar el acopio del oro, según las propias crónicas, varios españoles recorrieron casi todo el territorio, con las facilidades brindadas por orden del Inca cautivo. ¿Cuántos fueron esos soldados españoles y cómo recorrieron miles de kilómetros? ¿A pie? ¿A caballo? ¿En literas cargadas por los propios peruanos? Estas interrogantes todavía no han sido aclaradas. Una vez recogido el tesoro, la vida del Inca ya no se justificaba, resultando más bien un estorbo para continuar la ocupación formal del Tawantinsuyu: lo asesinaron vilmente.

Muerto el Inca, continuaron el viaje al *Qosqo*, acompañados y apoyados por miles de cargadores andinos de cada ayllu, recibiendo durante el viaje, el confort digno de *wiracochas*. Todas las circunstancias se presentaron a favor de los españoles; no hallaron resistencia en el camino; los supuestos ataques de Xauxa, Vilcas y Vilcaonga parecen ser invención de los cronistas, con el fin de ensalzar la imagen de los conquistadores. La forma relatada por los cronistas permite deducir que en esos lugares no hubo combates. Si hubiera existido consigna de emboscar y destruir al invasor, fácil habría resultado que miles de soldados inkas, en alguna encañada o abismo

WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Tr. Antonio Escotado, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 71. Es conveniente señalar que en este punto Watchel recurre al libro *La Tragedia del fin del Atahualpa*, de Jesús Lara, quien afirma que los relatos que publica fueron escritos en el siglo XVI por un amauta sobreviviente de la conquista, véase la explicación de Watchel en la nota 5, en la página 65.

Wiracocha: Dios supremo espiritual andino, sinónimo de *Pachacúmac*, cuyo espíritu está en todas las cosas y en todas las partes

Qosqo: Cuzco.

aplasten con galgas a los pocos españoles y los rematen con lanzas, flechas y huaracas (hondas).

Una de las explicaciones de la actitud pacífica ante la presencia de los españoles es que "*la vida en los Andes se caracteriza también por su variabilidad, por la continua aparición de nuevas formas de vida, de nuevos personajes (...) por recreación, por renovación, a partir de los ya existentes*"⁵⁶ Pizarro fue considerado como uno de ellos y por ello, recibido con naturalidad.

Pocos kilómetros antes del *Qosqo*, se presentó reclamando el trono, Manco Inka, hermano menor de Huáscar, quedando así ratificado y reforzado plenamente el apoyo al invasor, a lo que Pizarro aceptó gustoso y ungió la *mascaypacha*⁵¹ real a Manco.

Exactamente un año después del arribo a Cajamarca, las huestes españolas entraron al *Qosqo* el 15 de noviembre de 1533, acompañados del Inca, sin ninguna resistencia y más bien bajo las reverencias de miles de indios venidos de los ayllus aledaños a observar a los misteriosos viajeros. Los días siguientes, estos viajeros esquilmaron los adornos de oro de los edificios y viviendas nobles; profanaron templos y ñustas; se instalaron, cual reyes, en los palacios inkas, dando así inicio a la dominación hispana ante la condescendencia de los propios peruanos.

La rebelión de Manco Inka y sus supuestos doscientos mil guerreros sitiando el Cuzco, también denota haber sido relatada con exageración por los mismos cronistas que pocos años antes imaginaron doscientos mil guerreros inkas sitiando a Pizarro en Cajamarca. No hay prueba alguna de la existencia de ninguno de esos gigantescos ejércitos. Se nota en las crónicas la tendencia a presentar a los conquistadores como epónimos héroes y a los indios como salvajes e inferiores con el fin de tener excelentes argumentos para reclamar al rey honores y títulos no tan merecidos, y también para justificar sus atrocidades y asesinatos. La tendencia a distorsionar la realidad exagerando el potencial bélico

⁵⁶ GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, "La Economía en las Culturas Andina y Occidental Moderna", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros, *¿Desarrollo o descolonización en los andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993. pp. 194. "Mascaypacha: Borla real; distintivo del Inka.

indígena, se repitió en diversos momentos de la conquista y el coloniaje.

No hay duda que la rebelión de Manco Inka ocurrió en la vida real, pero lo más probable es que no tuvo las gigantescas dimensiones bélicas mencionadas por los cronistas; cabe repetir que en el inkanato no hubo ejércitos permanentes, pues, éstos se formaban sólo cuando era necesario, y con la convicción de tener que volver oportunamente a sus labores agrícolas. Los cronistas no explican cómo se desvaneció el supuesto ejército de 200,000 guerreros que sitiaron el Cuzco. ¿Cómo terminaron? ¿Murieron todos? ¿Se los tragó la mamapacha?

Es entendible que Manco, ante el peligro de ser asesinado a traición por los españoles como sus nobles predecesores, con astucia logró huir del Cuzco en resguardo de su vida y organizó el ya conocido conato de resistencia, con la gran desventaja de la inexperiencia bélica, de la inexistencia de ejércitos regulares, de la inferioridad de armamento frente a los caballos, cañones y arcabuces, así como de la falta de coordinación con las demás macroetnias: hizo lo que habría hecho cualquier otra persona sensata: refugiarse en Wilikapampa (Vücabamba) y pasar el resto de su efímera existencia resguardado por los ayllus cercanos. Similar ámbito y envergadura tuvo la rebelión de su hijo Túpac Amaru I, ejecutado cruelmente por el virrey Toledo en 1572 en el Cuzco.

Manco Inka y su heredero Túpac Amaru í, efectivamente constituyeron el primer y único intento de resistencia militar andina, pero ésta fue protagonizada sólo por la diezmada panaka cuzqueña de Huayna Cápac y ayllus cercanos y fue sólo eso: una rebelión. No fue una guerra en la que haya participado masivamente el gigantesco Tawantinsuyu.

Aparte de la rebelión de Manco Inka y de su hijo Túpac Amaru I, no hubo otro alzamiento indígena durante el virreinato. La siguiente rebelión recién ocurrió en 1742, es decir, casi dos siglos después, ya no liderada por indígenas, sino por el mestizo Juan Santos Atahualpa, con formación guerrera heredada de los propios españoles. Treintiocho años después, en 1780 otro mestizo, José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, lideraría el gran movimiento que fue el preludio de la guerra de independencia.

3.3.4.- La reciprocidad,

3.3.4.1.- *Aytti'*. base del Tawantinsuyu.

La adversidad del escenario, la carencia de animales de labranza y carga, y la imposibilidad del uso de la rueda también influyeron para que desde sus orígenes, se afiance en los ayllus el principio de reciprocidad, que a la postre se convirtió en el pilar de la organización socioeconómica y política de la última federación panandina.

Las leyendas sobre el origen del Tawantinsuyu, así como las huellas de aluviones y cataclismos en nuestro territorio altamente sísmico, indican que aproximadamente en el siglo X ocurrieron severos desastres como sequías, lluvias prolongadas, o sismos con sus consecuentes secuelas de pestes y guerras por la escasez de recursos, que finalmente ocasionaron el éxodo de los ayllus en busca de nuevas tierras en donde asentarse,

Este movimiento migratorio parece haber sido más fuerte de sur a norte, desde los pueblos cercanos al Lago Titicaca. Tanto la Leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo como la de los Hermanos Ayar, indican que la tierra buscada se encontró en las faldas del cerro Huanacauri, cuyos lugares alledaños estaban habitados por las tribus oriundas Ayarmaca, que opusieron resistencia durante mucho tiempo. ¿Por qué en las laderas de una montaña y no en el valle? La explicación la encontramos en la escasez de terrenos cultivables, que siempre fue el mayor problema de los pueblos andinos. Seguramente los ayllus migrantes, imposibilitados de establecerse en el valle fértil por estar ya ocupado, optaron por establecerse en dichas laderas y desde ahí iniciaron un largo proceso de superposición retomando antiguas prácticas de reciprocidad por resultar más convenientes que el despojo de tierras mediante la guerra. Resulta también deducible que el haberse establecido en la ladera, dio origen a la necesidad de construir andenes. Los mensajes que transmiten las leyendas de Manco Cápac y de los Hermanos Ayar, son claros: 1º Que la colectividad debe organizarse sobre la base de la familia monogámica, pues cada uno de los personajes míticos aparecen con una pareja única, estable; 2º Que las

chacras debían establecerse en las laderas, convirtiendo la tierra pobre en productiva mediante la construcción de andenes; y 3° La barreta de oro representa las manos laboriosas.

Para que el asentamiento en las nuevas tierras se facilite y justifique ante los oriundos, fue necesario demostrar que el objetivo.de las tribus migrantes no era sojuzgar pueblos sino educarlos y llevarles el bienestar. El éxito sería posible demostrando tal propósito. Esto les obligaba a un comportamiento no de guerreros en pos de rapiña, sino de hombres de bien, ayudando y civilizando en nombre divino; de hombres que iban a dar y no a recibir, dispuestos a compartir lo que tenían y a ser solidarios. La leyenda explica que tal bienestar sería llevado hacia los cuatro puntos cardinales, asignándole por tarea (suyu) uno de esos rumbos a cada uno de los cuatro hermanos.

Entre los ayllus asentados fue necesario superar rencillas y apoyarse mutuamente para fortalecerse e imponerse sobre los nativos. Para lograr esta meta y superar la carencia de elementos vitales propios de la vida errante, afloraron remotas costumbres de reciprocidad y solidaridad. Es posible que una de las tribus, haya dado la iniciativa de efectuar *yaycupacu* a las otras. El *yaycupacu* en la tradición andina, es la iniciativa de obsequiar algo espontáneamente al vecino, para captar su simpatía. El vecino está obligado a recibir para, en el futuro y cuando sea necesario, corresponder de similar manera. La costumbre es no rechazar un *yaycupacu*. Los regalos pudieron ser alimentos vestidos, joyas, acopiados con tal fin en el trayecto, despojándolos de ayllus hostiles.⁵⁹ De ser aceptada la donación, se establece una relación de ayni {obligación de correspondencia) que genera bilateralidad de obligaciones y ayuda mukia.

No cabe duda que la práctica de la reciprocidad haya comenzado entre las familias del ayllu para asistirse en las labores agrícolas, y con el transcurso del tiempo se puso en práctica en otras actividades. Tratándose de obras de mayor envergadura el ayllu gestor de la iniciativa, encabezado por su curaca hacía el *yaycupacu* a los ayllus vecinos entregándoles presentes y convites suculentos y sólo después les explicaba la conveniencia de realizar tales obras y pedía el aporte de

fuerza de trabajo. A la formulación del pedido se le conoció con el nombre de *minkacuy*.

Mucho tiempo después, la práctica de la reciprocidad se amplió a un ámbito mayor entre ayllus y etnias, surgiendo así el germen de las federaciones. El origen de! Tawantinsuyu lo encontramos, pues, en la ayuda mutua entre los ayllus.

Una vez asentados los inkas en el Cuzco, la experiencia les enseñó que la única fuente de vida, pese a la adversidad del escenario, era la tierra reafirmando así la cosmovisión holística y el culto a la *Mamapacha*; y, les enseñó también la necesidad de tener permanentemente almacenado alimentos, vestido, herramientas, etc., para afrontar las épocas malas como también establecer vínculos de reciprocidad con otras etnias.

Es así que si el Inka deseaba agradecer a sus vecinos y congraciarse con ellos:

(...) debía forzosamente mostrarse "generoso" con ellos, darles mujeres, ropa, objetos suntuarios, coca, entre otros. En esta situación, los Incas estaban obligados a poseer una cantidad apreciable de regalos; dicho en otras palabras era esencial tener un monto de bienes en excedente y disponible que fuese un elemento de obsequio, a cambio del cual recibirían la fuerza del trabajo indispensable (...) fue por eso que cobró tanta importancia el botín obtenido por los incas después de la derrota de los chancas, (...) fue (...) el paso trascendental que permitió a los Incas ser "davidosos", afianzando así el engranaje de la reciprocidad. Por ese medio pudieron atraer a su órbita la ayuda de los curacas comarcanos, lo que significaba, en otras palabras, tener acceso a la mano de obra del señor vecino, sin la cual era imposible emprender las obras de estructuras necesarias para dar comienzo al crecimiento. El autor no comparte la tesis de que la entrega de mujeres haya sido en calidad de regalo para prostituirlas o usarlas como simples objetos de placer, pues lo más probable es que tales "entregas" hayan sido para establecer lazos de parentesco por los hijos que procrearían, con mayor razón si se tiene en cuenta que en el Mundo Andino no hubo machismo; aquí la mujer siempre valió igual que el hombre y no como en Europa

donde era subestimada y considerada solamente como algo accesorio al varón "hecha de una costilla de éste".

El inka aun siendo tan poderoso, requería ser dadivoso con los curacas. No usaba su poder para reclutar fuerza de trabajo sin previamente "rogar". Sin antes hacer el "*yaycupacu*" no podía pedir.

Para practicar la iniciativa estatal de la reciprocidad, Túpac Inka Yupanqui construyó, exprofesamente, tambos en lugares periféricos del Qosqo. En ellos se almacenaría alimentos, tejidos, y toda clase de objetos. Esto permitiría al Inka demostrar su "generosidad" hacia los curacas posibilitando al Tawantinsuyu formular sucesivamente, nuevos pedidos de fuerza de trabajo.⁶¹ El objetivo del almacenamiento de los excedentes de producción en el inkanato no fue, pues, solamente acumular reservas para épocas de escasez y desastres, sino también tener disponibilidad para los ritos de renovación de los compromisos de reciprocidad. Esto también explica la razón por la cual se construyó tantos tambos.

Ninguna obra se iniciaba sin los regalos y comidas rituales previos. Estos motivaban para que las personas desplieguen toda su fuerza y capacidad; existía la creencia de que cuanto más entusiasmo se desplegaba, más fuerte y duradera sería la obra.

El Inka convocaba a los curacas vecinos en forma similar que a los curacas subditos. Les agasajaba; les entregaba regalos, alimentos y demás objetos almacenados en los tambos; les brindaba asistencia técnica y apoyo en sus obras, para que luego del transcurso de tal proselitismo, los propios curacazgos vecinos se sintieran identificados con la federación. Esta fue la forma más usual de integración de grandes territorios. Pocos fueron los casos en los que se usó la fuerza, por ejemplo: contra los chancas, los huancas, los huarco y los cayambis o los pastos. La fuerza fue un medio utilizado sólo cuando todos los recursos de persuasión se hubiesen agotado.

Los compromisos de reciprocidad se renovaban periódicamente en la plaza principal de cada *llaqta*⁶² Seguramente cuando el Tawantinsuyu abarcaba grandes territorios, asistían muchedumbres de miles de personas a los rituales de renovación (convites); ello requería

grandes escenarios y efectivamente son hasta ahora de grandes dimensiones la plaza del Cuzco, Huañucupampa (Huánuco), Cajamarca, etc.

La formación socioeconómica denominada Tawantinsuyu, estuvo en contradicción y por tanto modificó las antiguas relaciones comunitarias, pero la trama ideológica de la reciprocidad fue la misma, y más bien perfeccionada. La propia extensión del Tawantinsuyu provocaba el desarrollo de nuevas instituciones, como la de los *yanas* o la de los *mitmaq*^M que llevaban el germen de una organización social de tipo distinto; pero esta evolución resultaba de una dialéctica interna.⁶³ Con estas afirmaciones, no queremos negar que en la élite cuzqueña, haya surgido despotismo y gérmenes de dominación, pero tal despotismo fracasó precisamente porque en el escenario andino accidentado, no hubo las condiciones para consolidar un Estado imperialista.

Los ceremoniales de renovación de los compromisos de reciprocidad, hasta hoy se hallan vigentes subsumidos en las fiestas patronales, celebradas anualmente en cada pueblo, en las que el *mayordomo* o *prioste*, efectúa grandes gastos, agasaja y alegra a todos los pobladores para que colaboren en la celebración de las futuras fiestas y en la realización de obras para el pueblo. Estos gastos del *prioste* que ante el hombre occidental *moderno* son derroches insulsos, en el Mundo Andino tienen su explicación porque para su realización colaboran, con diversos aportes en calidad de *ayni*, todos aquellos que en los siguientes años serán priostes. Los aportes son: ganado para carne, víveres y licores para los banquetes; adornos para la iglesia, trono y ropa del santo patrón, orquesta o banda de músicos, cometeros *{waqra curnita}*⁶⁴, y jarawidoras *{jarawiqkuna}*⁶⁵, etc.; aportes que serán devueltos por el prioste en los respectivos años venideros a cada aportante que asuma la organización de la fiesta. También hay aportes incondicionales porque existe la convicción de que la fiesta es para que

⁶³ Yana: Ayudante, persona de confianza, persona sentimentalmente ligada a uno.

⁶⁴ Mitmaq: Colono; persona extraída de su tierra natal y trasladada para residir en otra región con diferentes objetivos, como poblar el nuevo lugar, enseñar su oficio, espiar a los naturales, entre otros.

⁶⁵ WACHTEL, Nathan, Op. Cit., pp. 136.

⁶⁶ Waqra cumita: Instrumento andino de viento hecho de los cuernos del ganauo vacuno.

⁶⁷ Jarawiqkuna: Cantoras del jarawi Incaico.

⁶¹ Ibídem, pp. 74-75.

⁶² Llaqta: Poblado, cindadela.

disfruten todos. El autor fue el sacerdote que organizó la fiesta patronal de San Pedro de su tierra natal, Sureubamba, en 1988; varios años antes había aportado en *ayni* con diversos artículos a los sacerdotes anteriores; la fiesta se hizo con gran pompa durante una semana, consumiendo cada día una res y abundantes víveres para alimentar por lo menos a mil personas por día. Esa espléndida fiesta no habría sido posible si el organizador no hubiera recibido la devolución de los *ayni* que hizo los años anteriores; y también porque recibió numerosas contribuciones igualmente en *ayni*, por parte de los futuros sacerdotes. Las nuevas colaboraciones fueron tan numerosas y cuantiosas que el autor ha venido devolviéndolas anualmente. Al año 2000 aún le quedaban dos *ayni* por devolver: el año 2001 es decir, 13 años después, devolvió un toro de cuatro años para carne a su paisano Manuel Menéndez, sacerdote de dicho año, y el último *ayni*, consistente igualmente en un toro, fue devuelto el 2002 al sacerdote señor Ulises Díaz. La devolución de toros es en las mismas condiciones y calidad en que se recibió: con ritual de *jarawidoras*, *waqrapukaq*, *туру аysay*,ⁱⁱ caña y coca para los laceadores. Como se puede apreciar, fiestas tan grandes, con comida para tanta gente, sólo es posible realizarlas practicando la reciprocidad, con la participación de la colectividad "a escala humana", propia del Mundo Andino. Realizarlas, también es posible porque en muchos pueblos todavía subsisten bajo el nombre de *Cimeras del Santo*, las tierras comunales que en el inkanato estuvieron destinadas para el sostenimiento del culto. Quien asume la organización de la fiesta, tiene el derecho de sembrar en dichas chacras, para atender parte significativa del gasto.TM

Las fiestas patronales hoy son celebradas no sólo en el pueblo natal, sino también en las asociaciones de residentes en Lima y otras ciudades en Jas que los migrantes las organizan en la misma forma que en la tierra natal, por medio de colaboraciones con cargo a reciprocidad. Estas fiestas tanto en la tierra natal como en la capital sirven además

para reafirmar la unión entre los *paisanos* y parientes (*ayllukuna*),⁷¹ que viven dispersos en diversos lugares y en la inmensa ciudad. En tales fiestas no se cobra por el consumo ni por la participación por ser organizadas con el aporte de los paisanos, y porque el objetivo es brindar alegría a todos los asistentes, bajo la ideología del *ayni* de dar para recibir. Es por eso que en la capital las fiestas patronales han ido en aumento; la propia población criolla limeña se habitúa a asistir a ellas porque ahí encuentra el calor humano y la receptividad que no encuentra en otras fiestas *modernas*. Por ello, es necesario que los residentes en la capital no aprovechen dichas fiestas para el lucro personal, porque el cobro las desnaturaliza y distorsiona su objetivo integrador.

La fiesta patronal para el hombre andino es racional y necesaria, mientras que para el hombre occidental es irracional e insulsa porque no percibe la forma solidaria en que se asume su costoso financiamiento, ni percibe sus nobles objetivos.

Hoy, en el ayllu o comunidad, se practica la reciprocidad de manera similar a la forma precolombina en la realización de labores de rutina en la agricultura. Quien desea hacer *minka*⁷² visita a los vecinos solicitándoles su concurso, ante lo cual los visitados están obligados a acudir, debiendo trabajar ese día para el solicitante; y éste, está obligado a agasajarles con música, comida y bebidas. Otro día, otro miembro hará el pedido en forma similar y todos acudirán a su llamado. Esto se repetirá hasta cultivar las chacras de todos los habitantes de la *marka*.⁷³ El trabajo propiamente dicho, se realiza igualmente con música, en competencia. Está demostrado que en la actualidad aproximadamente el 95% de la mano de obra para la agricultura en las comunidades campesinas se obtiene bajo el sistema del *ayni* (reciprocidad).

Actualmente este sistema de trabajo tiene vigencia también entre los migrantes andinos que residen en la ciudad. Claro que en la ciudad, estas prácticas de *ayni* urbano no se realizan en trabajos agrícolas, pero

Waqrapukaq: Músicos que tocan la cómela de cacho o *туру curnita*.

Turu aysay: Ritual de captura de toros salvajes (mostrencos) en los bosques o cerros alejados y su traslado al pueblo.

Se puede mencionar como ejemplos de "tierras del santo" las ubicadas en los pueblos de Salcabamba y Sureubamba, en el departamento de Ica.

⁷¹ Ayllukuna: Parientes consanguíneos hasta grados extensos y personas vinculadas a familia.

⁷² Hacer *minka*: Acto de convocar a los vecinos para que trabajen para uno con cargo a reciprocidad.

⁷³ Marka: Poblado pequeño, caserío.

se sustentan en la misma ideología; se practica dando y recibiendo bienes y servicios, por ejemplo, trabajo y materiales de construcción. Gracias a esta práctica muchos migrantes han logrado construir sus viviendas en las invasiones (barriadas) de la ciudad.

3.3.5.- La complementariedad.

Las dificultades derivadas de la adversidad geográfica y la inexistencia de factores que favorecieran las guerras de expansión, influyeron para que en el Mundo Andino no surja la ideología de la dominación. En el ande, el hombre no se forma para lograr la autosuficiencia ni para dominar o explotar a los demás como en otras culturas, sino para compartir lo que tiene y complementar con lo que tienen las otras personas, ayllus y federaciones. El Mundo Andino es distinto al occidental. Aquí no hay todopoderosos. Aquí nadie trata de dominar ni de imponerse. Todos, inclusive las huacas o deidades como la *sallqa* o naturaleza y la comunidad humana misma se saben incompletas y buscan la completitud en la armonía. De ahí que la vida no sea un conflicto sino una gran fiesta en la que cada quién conversa, reciproca, danza con los otros. En los Andes los otros son indispensables para la vida saludable de cada quién: el Mundo Andino es un mundo comunitario. Practicar la complementariedad no se sustenta solamente en principios morales sino en la necesidad de vivir integrados bajo las reglas de la reciprocidad y la solidaridad.

Los intelectuales occidentales, por no haber experimentado en carne propia las vivencias, suelen creer que los principios de la ideología andina son producto de la fantasía y romanticismo de los defensores de las comunidades carripesinas. Efectivamente, en el contexto occidental actual de crisis de valores, los términos *reciprocidad*, *solidaridad* y *complementariedad* tienen una carga idealista y moralista; ante ello es necesario aclarar que la práctica de tales principios en el mundo andino, no es precisamente una cuestión de idealismo y moral, sino una necesidad, para que toda persona y grupo humano pueda enfrentarse al escenario geográfico adverso y hacerlo producir.

3.3.5.1.-La teoría de la complementariedad andina, en contraste con la teoría del materialismo histórico sobre la lucha de clases.

La sociedad andina y la sociedad occidental son diferentes, porque son el resultado de procesos de desarrollo diferentes. Y la diferencia comienza desde la época de la barbarie, cuando por la influencia de las condiciones naturales, el modo de producción de la comunidad primitiva que hasta ese momento había sido igual en todo el planeta, comienza a evolucionar siguiendo cursos diferentes entre los hemisferios este y oeste. En el Viejo Mundo, la comunidad primitiva evolucionó hacia el sistema esclavista, y en los siglos y milenios siguientes hacia el feudalismo y capitalismo, mientras que en América Andina lo hizo hacia el sistema colectivista, sistema que permaneció más perfeccionado, durante el Tawantinsuyu y aún hasta la actualidad,

En el Mundo Andino, por las condiciones naturales del escenario, la tierra y demás medios de producción no fueron objeto de apropiación privada, consecuentemente no surgieron clases antagónicas divididas por la propiedad de tales medios que luchan por su socialización. La dialéctica andina no se basó tanto en la unidad y lucha de contrarios como en Europa, sino en la complementariedad. La apropiación recién comenzó a partir de la conquista española que trabó el proceso de desarrollo por propio impulso, pero no destruyó las estructuras socioeconómicas oriundas.⁷⁴

El Tawantinsuyu no fue un Estado unitario y opresor como los Estados europeos contruidos por los dueños de los medios de producción; fue más bien una federación de ayllus y etnias autónomas, basada en la práctica de la reciprocidad. Con estas afirmaciones no se niega que hayan existido contradicciones sociales, pero tales contradicciones no fueron entre clases antagónicas sino entre grupos humanos de intereses básicos equivalentes a los que surgen en el proceso de construcción del socialismo científico. Si no hubo clases sociales opuestas por la propiedad de los medios de producción, entonces esos conflictos sociales no pudieron haberse originado por las mismas causas que en Europa.

Para entender mejor este punto véase el Capítulo 3 del Título [II].

Los conflictos internos en el Tawantínsuyu no se originaron en contradicciones entre clases sociales sino entre etnias. La prueba material de la inexistencia de clases sociales, la constatamos en los actuales ayllus, hoy comunidades, en cuya estructura interna encontramos solamente runas, todos con iguales derechos y obligaciones, sin ninguna diferencia social entre ellos. Indudablemente, en el Tawantinsuyu la clase gobernante fue un grupo privilegiado, pero constituyó una íntima minoría en relación a la gran mayoría que permaneció socializada.

La vigencia actual de los ayllus también demuestra que los invasores españoles, despojaron parte de su territorio y explotaron a las poblaciones oriundas pero no las exterminaron, de modo que hoy el problema del Perú, no es solamente la lucha de clases, sino la fusión inconclusa de dos sociedades: la occidental y la andina, con el agravante de que dentro de la primera, existen las contradicciones propias de la sociedad capitalista.

Lo explicado en los párrafos precedentes nos permite entender que, para estudiar la colectividad andina con el método materialista histórico, es necesario tener en cuenta que la base económica y la superestructura de la sociedad andina, son distintas a las de la sociedad capitalista y que no cabe aplicar la misma interpretación de las contradicciones de ésta a otras sociedades no capitalistas y no occidentales.⁷⁵

Si el proceso de desarrollo de América Andina, por la influencia de las condiciones naturales de su escenario, fue diferente al de Europa como lo explica el propio Federico Engels, entonces el estudio del proceso andino no debe ignorar tales diferencias y al contrario analizarlas objetivamente, lo cual significará enriquecer el método materialista histórico. Carlos Marx se concretó a estudiar la sociedad capitalista europea y postumamente se le encontró algunos estudios acerca de las siete modalidades pre capitalistas y modos de producción referentes a la comunidad primitiva y los modos de producción asiático, antiguo, esclavista, germánico, feudal y capitalista. Lamentablemente, le faltó tiempo para estudiar el modo andino; a ello se debe que, con

KOSTAS, Axelüs. *Marx precursor de la técnica*, Barcelona, Ediciones Fonlanella 1969, pp. 61.

sabia prudencia, se abstuvo de emitir juicios más profundos sobre éste. Los estudios realizados por Engels y Marx son geniales, y habría sido espléndido si el tiempo les habría alcanzado para estudiar el Mundo Andino.

3.3.6.- La solidaridad.

La solidaridad se sustenta en que todo el cosmos es considerado una unidad, un solo organismo vivo, de modo que si algo afecta a uno de sus órganos, afecta necesariamente a todo el cuerpo. En el mundo andino no cabe exclusión alguna. El animal no puede vivir sin alguno de sus órganos, porque cada uno de ellos es parte integrante de él y es necesario para su existencia. Cada quien (ya sea hombre, árbol, piedra) es tan importante como cualquier otro: es una persona, *"en la concepción holista del mundo no cabe dividir y separar lo que en la vida está unido: la idea de la materia, la palabra del hecho, lo real de lo imaginario, el orden del caos, lo esencial de lo accidental, lo bueno de lo malo, el aquí del allá, el presente del pasado y del futuro, los fines de los medios y así sucesivamente"*.

Lo que una persona hace afecta a los demás, de manera que todos son responsables de lo que hace esa persona, contrariamente, esa persona también responde por lo que hacen los otros. Uno es responsable por todos y todos son responsables por uno. De acuerdo a esta ideología, el individuo debe guardar necesariamente buen comportamiento porque su inconducta no le afecta sólo a él, sino a toda la colectividad humana e inclusive a toda la colectividad natural, es decir a todo el cosmos. A ello se debe la creencia de que los desastres naturales son reacciones de la naturaleza provocadas por la mala conducta de alguna persona.

La forma holística de conceptuar el mundo como una unidad, obliga a la persona a ser solidaria con todos y en todo lo que ocurre en su entorno para conservar la armonía cósmica.

⁷⁶ GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, Op. Cit., pp. 195.

⁷⁷ Cuando ocurre un desastre natural o hay sequía o inundaciones en la comunidad, se tiene la seguridad de que eso es una reacción de la mamapacha porque algún miembro de la comunidad ha cometido algo malo, de modo que para calmar el desastre o reordenar el cosmos es necesario castigar a ese mal elemento.

Hoy, desde el subconsciente, el sustento ideológico de la solidaridad influye para que los pobladores más pobres de los asentamientos humanos urbanos, de migrantes provenientes de comunidades campesinas, practiquen la ayuda mutua: en momentos difíciles establecen ollas comunes, aportan trabajo, bienes o dinero para los más necesitados, construyen sus casas en ayni, asumen el funeral de sus vecinos haciendo cuotas voluntarias. Hace algún tiempo, ante el abandono de sus esposos y el desamparo por parte del Estado, también las madres solteras, viudas y abandonadas unieron esfuerzos para afrontar por sí mismas el sostenimiento y alimentación de sus hijos, dando origen así a los *Clubes de Madres* y a los comedores populares. La solidaridad andina se expresa también en el apoyo que brindan en Lima los migrantes provincianos antiguos a sus paisanos recién llegados, que sí no fuera por el apoyo solidario que reciben éstos de parte de los parientes y paisanos, tal vez no habría ocurrido la migración masiva hacia Lima, ni hubiera sido posible construir los asentamientos humanos capitalinos que hoy albergan a la mayor parte de la población de la capital.

La solidaridad andina se expresa en esas máximas: ¡*Huk Umalla!*; ¡*Huk sunqulla!*; ¡*Huk makilla!* Vigentes en muchas comunidades.

3.3.7.- La modernidad andina y desarrollo.

El objeto de este subtítulo es explicar que en el Mundo Andino existe un concepto claro de lo que es la modernidad, y hacer notar la inconveniencia de la aplicación dogmática de la ideología de la modernidad occidental en nuestro escenario que, por su propia configuración, es distinto al de Europa.

La modernidad occidental como obsesión de "*estar a tono con lo que está de moda*" es un atributo del hombre europeo cuyo individualismo y mentalidad de dominio, fortalecido por la institución de la propiedad individual desde sus milenarios orígenes, comenzó a exacerbarse a partir de las postrimerías de la Edad Media (siglo XII), cuando comienza a cambiar el antiguo concepto griego que el hombre

¡*Huk Umalla!*; ¡*Huk sunqulla!*; ¡*Huk makilla!*; Arenga quechua que invoca a que todos los miembros del ayllu se unan en tomo a una sola idea, a un solo sentimiento y con esfuerzo solidario.

tenía acerca de la ciencia "como el conocimiento de las cosas útiles de la naturaleza para el bienestar humano", por el del "conocimiento de la naturaleza para dominarla y explotarla".

En la sociedad occidental moderna, donde la mayoría de personas se caracteriza por su egoísmo, el individuo entiende que el objetivo de la vida es acumular riqueza para no caer en la pobreza; de allí que el hombre percibe de manera distorsionada el objetivo de la ciencia y la tecnología poniéndolas al servicio de la mayor producción, a la búsqueda del confort artificial, así como a la satisfacción de sus pasiones apartándose de su objetivo natural de buscar el bienestar humano. Ya hemos visto que ese cambio de actitud del hombre europeo frente a la naturaleza, se debió en gran parte a la influencia del escenario geográfico, que posibilitó primero la consolidación de la propiedad individual, luego la mecanización e industrialización de la agricultura destinada al mercado y, finalmente, la revolución industrial y la obsesión por la artificialidad donde la persona se preocupa por usar artefactos novedosos no por satisfacer sus necesidades, sino por *estar a tono* con la moda.

Además de la mecanización de la agricultura, la evolución hacia la modernidad fue propiciada por grandes acontecimientos como la^a invención de la imprenta, el descubrimiento de América, el maquinismo y la revolución industrial. La imprenta permitió la difusión masiva del conocimiento occidental en Europa y la globalización de ese conocimiento en la mayor parte del mundo.

Con la revolución industrial, se consolida la racionalidad occidental moderna, economicista, individualista y utilitaria, y se consolida el aislamiento entre el hombre y la naturaleza a la cual comienza a considerar como si fuera una máquina factible de manejarla, modificarla y explotarla para obtener mayor producción, sin importarle la depredación de los recursos naturales ni la quiebra ecológica. Hasta el propio hombre empieza a ser considerado como la máquina mas perfecta.

El proceso de desnaturalización del hombre, es decir, su aislamiento de la naturaleza y su obsesión por la artificialidad, cobra mas trascendencia en el siglo XX y en las décadas recientes con el auge de la electrónica y la aparición de la computadora. Hoy, el objetivo de la ciencia y tecnología ya no es solamente conocer y usar las cosas útiles

de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, como era conceptualizado primigeniamente en la propia Europa, sino complacer las pasiones. El hombre necesita inventar cada vez mejores armas para saciar su pasión de dominio; necesita realizar más descubrimientos electrónicos para satisfacer sus fantasías; el consumismo de artículos para el hogar exige "inventar" cada día artefactos electrodomésticos más sofisticados y la gente, por snobismo, se ve obligada a adquirirlos aunque no sean necesarios. A veces es inevitable comprar artículos novedosos porque los anteriores quedan obsoletos por falta de repuestos, debido a que han sido fabricados con insumos y piezas de duración prevista sólo para determinado tiempo a cuyo término deben quedar descartados para ser lanzados al mercado nuevos modelos. El individuo, aun contra su voluntad, se ve obligado a seguir la moda. Y esto ocurre no sólo en los artefactos electrodomésticos, sino en toda clase de productos: ropa, juguetes, artículos electrónicos, vehículos, instrumentos diversos, etc. En lo referente a la ropa, quien no viste de acuerdo a la *moda* es un *huachafo*, un ridículo desadaptado. A la pasión por la moda le sigue la pasión por la velocidad, por la fantasía y la artificialidad, que se manifiesta en la compra constante de vehículos, juguetes y artículos electrónicos.

¿A quién beneficia la modernidad así conceptualizada? Indudablemente el consumismo creado por esa *modernidad* tiene como principal objetivo satisfacer la pasión de lucro del comerciante y del industrial y sólo como objetivo secundario la satisfacción de las necesidades materiales del individuo. Las necesidades espirituales no son tomadas en cuenta.

El orgullo de occidente es ser el pionero en la consecución y perfeccionamiento del confort, pero no repara en que ese confort lo logra a costa de la depredación de los recursos naturales del mundo y de la dominación y explotación de sociedades no occidentales. ¿Acaso occidente no sabe que atenta contra el equilibrio ecológico mundial? ¿Acaso no se pregunta si aísla más al ser humano de la naturaleza y de su propia humanidad sumiéndolo en un mundo de artificialidad, fantasías, pasiones y violencia? Es que el concepto occidental de la modernidad es inherente a la mentalidad de dominio del hombre occidental, y desde que éste comenzó a apartarse de la naturaleza también cambió su concepto del conocimiento, definiéndolo como un instrumento de dominación. Saber es tener poder y quien tiene poder

domina. El hombre ya no se siente parte de la naturaleza sino que se propone poseedor de ella y su saber es instrumental, no es el saber para contemplar sino para explotar a la naturaleza que se supone está ahí para ser dominada.'

Estableciendo el correlato de individualismo, conocimiento, pasión, ciencia, tecnología, desarrollo, modernidad y dominación, llegamos a la conclusión de que los nuevos conocimientos que adquiere el hombre occidental lo forman para manejar la naturaleza como a un objeto, y para dominar a otras sociedades; lo forman para obtener mayor poder y desarrollo, entendiendo por desarrollo no el bienestar de la colectividad, sino la mayor producción. Sin tomar en cuenta si en esa contienda conculca los derechos de otras culturas y sin meditar que la pasión por dominar a otros pueblos engendra violencia.

Ahora veamos el tema de la modernidad en el mundo Andino. Aquí, desde la época primitiva, la accidentada geografía y la carencia de bestias de labranza y carga imposibilitaron la privatización de la tierra y la mecanización de la agricultura y al contrario fortalecieron el espíritu colectivista en la posesión de la tierra y en la realización del trabajo, asimismo enervó la formación de la sensación individual de autosuficiencia. No ocurrió la revolución industrial ni surgió la obsesión por la artificialidad: el hombre no se apartó de la naturaleza; y, consecuentemente no la explota ni la depreda sino coexiste con ella; su ocupación principal sigue siendo la agricultura. Aquí no hemos perdido la lógica del cosmos y visualizamos el mundo de manera holística, es decir, sin separar al hombre de la naturaleza; no hay división social del trabajo entre explotadores y explotados; no hay diferencias ni exclusiones y más bien se busca la integración de todos, de modo que el concepto de modernidad también es holístico, no se refiere únicamente al avance científico tecnológico ni solamente a la búsqueda del confort artificial, sino al desarrollo integral, al progreso y a la recreación permanente de la vida y el cosmos en su totalidad. Se refiere a la revitalización y bienestar de la colectividad entera y no solamente del individuo. En la cosmovisión andina no se excluye a nadie; aquí no hay ni debe haber discriminación de ninguna clase. La cultura andina, por

⁷⁹ RENGIFÜ VÁSQUEZ. Grimaldo, "Educación en Occidente Moderno y en la Andina", En: GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros, *¿Desamdescolonización en los andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993. pp. 165-166.

autonomasia, es integradora, su holismo consiste en el sentimiento de unidad del mundo, porque el hombre es parte de la naturaleza y toda ella, es decir, todo el cosmos, es un organismo vivo integral que vive en continuo proceso de recreación; la vida es entendida como una permanente crianza en la cual el hombre cría la naturaleza y se deja criar por ella, coexiste con ella, usa los recursos que le brinda previendo simultáneamente por su regeneración, porque de ella viene la vida, mientras que en la cosmovisión occidental el hombre es un elemento diferenciado, separado de la naturaleza, creado por Dios para servirse de ella, para dominarla y explotarla.

El Mundo Andino es un mundo integrador, dinámico, dialéctico, que se halla en recreación permanente; no es un mundo dado y concluido, sino un mundo dándose, por eso la visión arcaísta de los occidentales de creer que las comunidades campesinas son instituciones retardatarias y fosilizadas resulta errónea. Su propia ideología exige a éstas regeneración y sincretismo permanente asimilando lo nuevo, sin excluir nada ni a nadie. Gracias a ello es que el mundo andino mantiene su estructura socioeconómica, política y cultural pese a quinientos años de superposición occidental.

En un mundo vivo, dinámico, en continuo avance, el mensaje que nos transmiten las leyendas de las petrificaciones es que aquéllos que no marchan al ritmo de la vida se fosilizan, se convierten en piedra como en la leyenda de los hermanos Ayar. Por la misma razón, siempre se halla vigente el concepto de *pachacutiy*³⁰ o revitalización del mundo, porque el futuro es real, previsible, viable, no es una utopía como en occidente,

La modernidad en el Mundo Andino consiste, pues, en participar en la recreación permanente de la naturaleza, que cada día depara cosas nuevas a quienes no se apartan de su lógica; por tanto, el confort aquí es buscado sin aislarse de ella. El confort en el Mundo Andino no lleva al hombre a sumergirse en la artificialidad, ni a depredar los recursos naturales, sino a usarlos de manera racional y reproducirlos; no se sustenta en la pasión de dominio sino en el disfrutar de la vida sin atentar contra la armonía universal y manteniendo el equilibrio ecológico. La educación, en el universo andino no es el *adiestramiento*

³⁰ Pachacutiy: Época de grandes cambios, período crítico y/o de revitalización de] mundo.

que en occidente recibe el ser humano para *enfrentarse al mundo*, sino la formación o crianza que lo capacita para entender a la naturaleza, al cosmos, y a la colectividad.

El Mundo Andino se ha desarrollado siguiendo su propia lógica durante milenios y sin depender de ninguna otra fuente. Por su propia dinámica ha logrado un admirable desarrollo como para considerar al Tawantinsuyu entre las pocas culturas del planeta que han evolucionado hasta el nivel de civilización, por tanto subsiste la base para forjar el desarrollo y la modernidad con nuestro propio estilo, recibiendo lo que es compatible, y rechazando lo que no lo sea. En el mundo globalizado actual es necesario recibir los nuevos inventos, técnicas y conocimientos universales, pero también es necesario crear lo propio y fomentar la industrialización y la modernidad, basados en nuestra propia cosmovisión.

El proceso de desarrollo seguido por occidente no es, pues, el camino único, uniforme y lineal, por el cual todas las culturas deben transitar, ya que ello elimina inevitablemente la diversidad cultural, empobreciendo la creatividad humana,

El concepto andino de desarrollo nos permite entender que los criterios económicos no pueden por sí solos servir de fundamento para un programa en pro de la dignidad y el bienestar de los seres humanos, por ello nos complace que occidente esté llegando a comprender lo que es el desarrollo humano integral, aunque tal comprensión se ve obstaculizada por aquéllos que insisten en lograr el progreso basado exclusivamente en los criterios macroeconómicos predicados por el neoliberalismo, sin percibir que en extensos espacios andinos, tal como lo hemos explicado anteriormente, el capitalismo no ha logrado imponerse. La vorágine globalizadora capitalista ya se ve contrarrestada por los propios occidentales propulsores del *desarrollo humano* que claman porque se ponga énfasis en los procesos encaminados a incrementar las opciones de la gente y miden el desarrollo teniendo en cuenta diversos factores como la libertad política, económica y social, las oportunidades individuales de llegar a ser una persona sana educada, productiva, creativa y de ver respetados tanto su dignidad personal como sus derechos humanos.

El novísimo concepto de *desarrollo humano*, orientado ya no solamente al aumento de la producción y acumulación de capital sino al

logro del bienestar general que recién viene surgiendo en occidente por temor a la destrucción del mundo como consecuencia del deterioro de los ecosistemas y del agotamiento de los recursos naturales, es tan antiguo en el mundo andino que por su propia cosmovisión holística, forma al ser humano para coexistir con la naturaleza y para armonizar con todos los miembros de la colectividad. Desde luego este reciente descubrimiento occidental nos interesa sobremanera porque sus postulados concuerdan en gran parte con el concepto de modernidad y desarrollo andino al considerar que la cultura y las tradiciones juegan un papel fundamental y asumir que éstas no tienen necesariamente que desaparecer para acceder a la modernidad, y al contrario, servir de plataforma desde la cual los actores puedan también construir caminos alternos propios a otras modernidades, combinando los recursos económicos, científicos y tecnológicos modernos occidentales con los nativos, como es el caso de los países más prósperos del Este Asiático cuyos pueblos han mantenido mucho de su perfil cultural, pero han logrado alcanzar de manera simultánea niveles de vida parecidos a los de muchos países del mundo industrializado occidental.

CONCLUSIONES

- 1) La racionalidad occidental moderna es producto de la evolución de cuestiones materiales que fueron formando al hombre exacerbando su individualidad, diferenciándolo de la naturaleza, a la que asumió como objeto de explotación. La modernidad occidental se caracteriza por estar orientada a satisfacer no las necesidades sino las pasiones individuales, creando en el individuo una sensación de autosuficiencia, un afán de dominio y de explotación depredadora.
- 2) En el mundo andino, debido a condiciones materiales diferentes (tales como la adversidad geográfica y la falta de animales de labranza), no se evolucionó hacia la individualización.
- 3) La ideología andina se resume en los principios de la reciprocidad, la complementariedad, la fraternidad, el colectivismo en la propiedad de la tierra y el trabajo, la laboriosidad, la solidaridad, el agrocentrismo pacifista y el cultivo y respeto de la diversidad de formas de vida.
- 4) La modernidad occidental es inherente a la mentalidad de dominio de los individuos, desde que éstos empezaron a apartarse de la naturaleza, cambiando su noción de conocimiento a la de instrumento de dominación. La artificialidad de la vida occidental, impulsa a los individuos a la búsqueda de mayor confort, en desmedro de la naturaleza. En cambio, en el mundo andino, la modernidad consiste en participar en la recreación permanente de la naturaleza, la cual depara nuevas cosas a quienes no se apartan de su lógica. Por tanto el confort en el mundo andino se busca sin aislarse de la naturaleza.
- 5) El concepto andino de desarrollo permite entender que los criterios macroeconómicos no sirven por sí solos como fundamentos para un programa en pro de la dignidad, sino que ha de buscarse el desarrollo humano integral.

4.- FACTORES FAVORABLES PARA LA REVITALIZACIÓN DEL MUNDO ANDINO.

4.L- Fracaso de las ideologías occidentales.

Los principios del liberalismo económico planteados por Adam Smith y David Ricardo, como una alternativa crítica a un orden económico corporativo y mercantilista, que enfatizó la acción del mercado como la *mano invisible* reguladora y ordenadora de la vida económica, ante la cual el Estado sólo debería cumplir funciones puramente normativas; precedieron a la prosperidad económica del siglo XIX, haciendo creer firmemente a los seguidores de estos prestigiosos teóricos que la perdurabilidad de la "competencia pura y perfecta", era un principio insustituible **que** garantizaba el "equilibrio económico", como ocurrió en su versión extrema con la teoría de Walras y los economistas de la escuela de Viena.

Sin embargo, esta creencia fue desestimada por la marcha de la economía capitalista que mostró grandes desequilibrios, crisis y depresión, con su secuela de contracción productiva, procesos inflacionarios y una alta tasa de desocupación, como ocurrió en el crack del año 1929. Estos acontecimientos obligaron a John Maynard Keynes a desestimar la libre acción del mercado y proponer la intervención del Estado como ente orientador y regulador del desenvolvimiento económico, ideas que fueron asumidas y puestas en práctica a través de

políticas macroeconómicas en los principales países del mundo aproximadamente hasta mediados de la década del 70 del siglo XX.

Por otro lado, el liberalismo político que orientó la organización del Estado como una alternativa al orden político jerárquico y absolutista del medioevo, enfatizó la idea de que el poder debía sustentarse en el consentimiento de los gobernados, que emanaría de la voluntad popular cuando el pueblo apareciera como el soberano con capacidad de constituir un cuerpo político. Que la división y la autonomía de los poderes del Estado y la democratización de las relaciones sociales, rompiendo las exclusiones, privilegios y las jerarquías de todo orden, reconocería la igualdad y la libertad como lo sostuvieron Locke, Rousseau, Montesquieu, Toqueville y otros.

Estos principios del liberalismo político, debido a las diferencias y conflictos sociales propios de la sociedad moderna, no fueron plasmados plenamente, siendo gradualmente sustituidos por una democracia liberal y representativa que entró en crisis paralelamente con la emergencia de nuevas corrientes que van abriendo derroteros hacia democracias plenamente participativas.

Los límites mostrados por el liberalismo en el plano económico y político hicieron surgir otras alternativas de reorganización de la sociedad y el estado. La Comuna de París (1871), movimiento revolucionario llevado a cabo bajo principios ideológicos libertario y socialistas, fue un acontecimiento que mostró los conflictos en el mundo contemporáneo planteados entre los representantes del capital y del trabajo. En el terreno de las ideas, propició que los principios liberales fueran reemplazados por principios socialistas y de justicia social planteados por hombres como Carlos Marx y Federico Engels.

El movimiento iniciado por la Comuna de París se consolidó con los triunfos de la revolución socialista en Rusia (1917), China (1949) y Cuba (1959) por ser los referentes más importantes en Europa, Asia y América Latina. Los socialistas de la comuna de París, hasta los años 80 del siglo XX, se plantearon la construcción de Estados en los que el poder estuviera controlado por sectores sociales contrarios a la burguesía y la organización de la sociedad sobre la base de una economía planificada y centralizada.

Así, en el panorama mundial se fueron diseñando dos polos contrapuestos que serían el elemento referencial del siglo XX hasta la década del 80. Por un lado, ante el avance del movimiento socialista de orientación marxista, las burguesías europeas se articularon bajo la dirección del Estado hegemónico norteamericano y se constituyeron como bloque de contención al avance del *comunismo totalitario* en sus áreas de influencia. Por otro lado, el Estado soviético controlado despótico y burocráticamente por el stalinismo, impuso su control sobre los países del *campo socialista* de Europa, Asia y América Latina y se convirtió en el rival de la burguesía imperialista en la disputa por la hegemonía mundial.

Esta organización bipolar, que caracterizó al mundo durante el período de la denominada *guerra fría*, llegó a su fin en la década del 80 del siglo XX. La profunda crisis, el estancamiento económico y los movimientos revolucionarios antiburocráticos y antitotalitarios desarrollados contra los estados socialistas de Europa (Checoslovaquia, Polonia, Rumania, Alemania Oriental, etc.) obligaron a la Unión Soviética a promover reformas económicas y políticas a través del Glasnot y la Perestroika; sin embargo, en la década del 80, la bancarrota económica y el desborde social determinaron la desintegración y la desaparición del bloque socialista cuyo momento simbólico fue la caída del muro de Berlín.

La desaparición de los Estados del campo socialista, tuvo como consecuencia el reordenamiento de las relaciones económicas y políticas del mundo, en términos favorables al capital y sus Estados representativos, sobre la base del neoliberalismo como nueva utopía económica y política. El fin de la confrontación ideológica y política entre los dos bloques de poder antagónicos fue enunciado por Francis Fukuyama en *El Fin de la Historia* y según Druker sentó las bases para el inicio de la era de la *Sociedad Postcapitalista*, señalada también como la *Sociedad del Conocimiento* por Alvin Tofler.

La nueva era comenzó cuando la utopía soviética colapso en la década del 80 y surgieron políticas neoliberales impulsadas por los gobiernos de Margaret Thacher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos de Norteamérica. Cuando el muro de Berlín se derrumbó, estas políticas tornaron en otra utopía, planteando que la sociedad no existe, que lo único real es el libre mercado, donde la lucha

de los agentes económicos privados producen el bienestar de todos, Este mensaje fundamentalista hizo de las relaciones económicas el factor determinante de toda actividad humana. Sin embargo, la economía neoliberal ha probado estar desconectada de la realidad, y hoy, pese a que todavía no ha logrado globalizarse en todos los países del orbe, ya recibe el rechazo de las grandes mayorías al haberse demostrado que es tan utópica como la revolución marxista mundial. Respecto a su inaplicabilidad en países peculiares como el nuestro, tiene mucha importancia la obra *Los Felices 90* de Joseph E. Stiglitz, Premio Nobel de Economía 2001, asesor económico del gobierno del ex presidente estadounidense Bill Clinton, cuyos planteamientos reflejan que muchos de los propios norteamericanos no están de acuerdo con el neoliberalismo. El mismo señor Stiglitz explica respecto a la globalización del neoliberalismo que es hipócrita pretender ayudar a los países sub-desarrollados obligándolos a abrir sus mercados a los bienes de los países industrializados y al mismo tiempo proteger los mercados de éstos porque hace a los ricos cada vez más ricos y a los pobres cada vez más pobres, considera asimismo que los gobiernos deben y pueden adoptar políticas que orienten el crecimiento de modo equitativo. Aclara que conformamos una comunidad global y para convivir debemos cumplir unas reglas equitativas y justas, que atiendan tanto a los pobres como a los poderosos, y reflejen un sentimiento básico de decencia y justicia social. En el mundo de hoy, dichas reglas deben ser el desenlace de procesos democráticos y deben asegurar que se escuche y responda a los deseos y necesidades de los afectados por políticas y decisiones adoptadas en lugares distantes.¹

Marx y los marxistas querían lograr estos propósitos a través de la internacionalización del proletariado, mientras que el neoliberalismo lo quiere a través de la internacionalización del capital. Al final, el marxismo-leninismo logró todo lo contrario, escasez planificada y Estados totalitarios. Hoy, el neoliberalismo logra lo contrario, recesión mundial y Estados que tienen que intervenir en la economía para contener la pobreza y evitar una grave crisis mundial.

El derrumbe del muro de Berlín y la desintegración del bloque socialista, no ha conducido a la consolidación de un mundo unipolar,

¹ STIGLITZ, Joseph E., *El Malestar en la globalización*, tr. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Santularia Ediciones Generales, 2002, pp. 27-48.

por el contrario ha surgido una esfera multipolar y multicultural que resiste el predominio de un solo lado, pues según Samuel Huntington;

(...) la fuente fundamental de conflictos en este nuevo mundo no será primordialmente ideológica ni económica. Las grandes divisiones en la humanidad y las fuentes dominantes de conflicto serán culturales. Las naciones-estados seguirán siendo los protagonistas más destacados de los asuntos mundiales, pero los conflictos principales de la política mundial se producirán entre naciones y grupos de civilizaciones diferentes. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de separación entre civilizaciones serán las líneas de batalla del futuro.

El conflicto entre civilizaciones será la última fase de la evolución de los conflictos en el mundo moderno.

Hoy, en la formulación de sus proyectos de desarrollo, los países ya no toman en cuenta las ideologías occidentales liberales (hoy neoliberales) ni socialistas, sino las mejores posibilidades de acuerdo a intereses comunes entre naciones de una misma región y de vertientes culturales comunes. Así los países de la civilización oriental tienen su propia lógica y consecuentemente razones muy sólidas como para formar un bloque de naciones orientales; los países indostanos, por su parte representan un bloque autónomo y sui géneris, asimismo los países islámicos con la ya conocida *Liga de Países Árabes*: de igual manera las naciones europeas ya van materializando el bloque denominado Comunidad Económica Europea, Entonces, los países andinos también se integrarán en torno a intereses, historia y cultura comunes. Si hasta hoy, el Pacto Andino no se ha consolidado no significa que eternamente tengan que permanecer desintegrados la integración andina es necesaria, para evitar ser absorbidos por los bloques de otros continentes.

4.2.- Globalización y postmodernidad.

La "guerra fría" entre los países capitalistas y socialistas que llegó a su fin en la década del ochenta del siglo XX, expreso los

⁷ HUNTINGTON, Samuel, "El conflicto entre civilizaciones", En: *Pretextos*, N Lima. Ediciones DESCO, 1996, pp. IOS.

enfrentamientos de un mundo bipolar embarcado en pugnas básicamente ideopolíticas, sin tener en cuenta las diferencias culturales y religiosas que equivocadamente se pensaron constituían cosas del pasado.

A partir de mediados de la década del ochenta, se inició la reorganización de las relaciones económicas y sociopolíticas a nivel mundial bajo los principios del neoliberalismo, proceso conocido como globalización. Con la globalización se pensó haber ingresado a una nueva etapa histórica, a una nueva civilización y se gestaron dos diferentes puntos de vista: de un lado los que veían con desbordante optimismo el futuro de la humanidad (Tofler, Drucker y Fukuyama), y de otro los que veían con horror sus resultados (Forrester, y Dieterich).

Ei neoliberalismo, nuevo fundamentalismo, pretendió globalizar en el mundo entero el capitalismo de gran consumo de modelo euronorteamericano, desregulando y privatizando las economías nacionales, haciendo así abstracción de los factores histórico-culturales y sobre todo ecológicos, que son determinantes para impulsar el desarrollo económico.

Quizás el más entusiasta teorizador de las bondades del capitalismo y de la democracia liberal sea Francis Fukuyama quien en su publicación más difundida *El Fin de la Historia*, vertió sus emociones y anunció que en el mundo no habría ninguna ideología de calidades universales que pudiera desafiarlas. Cegado por la ilusión, Fukuyama se permitió incluso desestimar otras posturas, como por ejemplo la notable fuerza del Islam, pese a que es una ideología sistemática y coherente, con un código moral propio y valores de justicia social y política. Para él la cultura islámica como las otras no occidentales no tendrían más remedio que sujetarse a la modernidad occidental.

En efecto, no sólo el mercado mundial, el movimiento de capitales y recursos financieros está controlado por las grandes potencias, sino mediante el uso del poder de la tecnología actual de comunicación y transporte, producto de la tercera revolución industrial, los representantes del capitalismo industrial intentaron imponer la recolonización cultural y del imaginario. En ese sentido los patrones culturales de la civilización occidental cristiana se presentaron como los paradigmas que deben pautar el comportamiento de la colectividad

mundial. Así, frente a los valores, normas, simbologías, lenguaje y expresiones de la tecnología occidental y el estilo de vida euronorteamericano, las expresiones de la civilización de tradición no occidental aparecían como anacrónicas y legítimamente condenables por la comunidad internacional.

Este intento de universalizar las relaciones económicas, políticas y culturales occidentales, y crear una *aldea global* regida por ellas, como la versión más extrema de la modernidad emergida en el siglo XVI fue y es recusado por los postmodernistas que sostienen que el mundo debe reorganizarse respetando la heterogeneidad y la diversidad cultural.

Según los postmodernistas:

La universalidad significa simplemente que cuando se alcanza la libertad, justicia y la felicidad todo el mundo debe estar presente en el acto, ¿Empero, en el acto de quién? ¿El de los hombres occidentales blancos que presumen su propia inmediosincrásica versión de la humanidad y debe aplicarse a todos los demás? Esta es por cierto una de las vías primarias en las que las ideas de la universalidad ha sido enturbiada; y la objeción postmoderna es justa en ese sentido (...) Los postmodernos temen que ese universalismo termine por aplastar la diferencia cultural y hay mucha evidencia a su favor. El postmodernismo no es, por supuesto, sólo una especie de error teórico. Es, entre otras cosas la ideología de una época histórica específica de occidente, cuando grupos oprimidos y humillados están alcanzando recuperar algo de su historia e identidad."

En tal virtud, la corriente postmodernista está orientada a superar los vicios de la modernidad y construir un orden mundial basado en el respeto a las diferencias culturales de los pueblos.

El postmodernismo posibilita la comprensión y el desarrollo de las especificidades culturales con una visión metacultural! del hombre sin sacrificar por ello la diversidad de la humanidad, entendiendo que la referida visión se refiere a que ninguna cultura particular, cualquiera que sea, pueda servir como único punto de partida como centro de referencia para construir una ciencia del hombre, la postmodernidad

² EAGLETON, Ferry, *Las Ilusiones del Pos) Modernismo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997, pp. 171-178.

también posibilita la deconstrucción de las teorías sociológicas antropológicas construidas desde una perspectiva occidental para reconstruirlas orientándolas a alcanzar un conocimiento objetivo de las diferentes realidades sociales.

La intensificación de los lazos económicos, políticos y culturales bajo el contexto de la globalización no ha conducido hacia un mundo unipolar monolítico, por el contrario ha dado origen a una esfera multipolar y multicultural que resiste al predominio de un solo lado. Éste es el mérito de Samuel Huntington que en su momento supo prevenir sobre la vuelta de serios conflictos culturales, el avance de los fundamentalismos y el acomodo de los estados sobre la base de las identificaciones ya no sólo políticas.

Su etnocentrismo ha conducido a los occidentales a creerse superiores, a pretender que los valores de su civilización son universales y que deben ser acogidos y compartidos por todos para que sean como ellos. Sin embargo, los conflictos permanentes entre occidente y oriente demuestran que occidente no es todo el mundo, y menos aún su espejo, sino que existen otros espacios con sus propias regulaciones, con costumbres y valores, en los cuales se reafirman sus habitantes, es el caso del mundo islámico oriental. El avance de las investigaciones antropológicas y etnológicas, muestran la vitalidad de civilizaciones milenarias como la China, la India, la Andina y otras, que reclaman el derecho a planificar su desarrollo en sus propios términos.

En tal virtud se deduce que hoy, a occidente le corresponde ubicarse en una nueva óptica para ver al mundo de manera imparcial. Su superioridad económica y tecnológica, que implícitamente ha ido acompañada de prevalencias culturales, pese al proceso colonialista de europeización del mundo iniciado en el siglo XVI y pese al intenso *marketing* de las bondades de la civilización occidental, no ha logrado eliminar a esas otras culturas supuestamente inferiores; al contrario, la historia y los estudios realizados por ilustres políticos, filósofos e intelectuales de la propia Europa como Oswald Spengler, Erhard Eppler, Ludwig Wittgenstein, Arnold J. Toynbee, y otros corroboran

que Europa y los países occidentales constituyen sólo una parte, sólo una corriente cultural entre tantas que existen en el mundo.

El etnocentrismo es, pues, peligroso, porque conduce no sólo a subestimar a los que son distintos, sino incluso a la intolerancia y a la agresión brutal. Occidente, que desarrolló la ilusión de su superioridad. en la actualidad se encuentra inerme frente a los sorprendentes ataques de enemigos invisibles que su propia falta de tolerancia creó, mostrándose tan temeroso, que ha llegado a destruir o trata de destruir a los que no considera iguales, como sucedió con los nazis y su intento de exterminar a los judíos en la segunda guerra mundial, como ocurre hoy con el enfrentamiento árabe-israelí en el medio oriente, y como acontece en las ciudades superindustrializadas y tecnificadas de occidente, donde día a día los chicanos, los afroamericanos, los orientales, los turcos y los hispanos o sudacas son víctimas de políticas racistas de exclusión, que no concuerdan con la prédica de la supuesta aldea global, ni son otra cosa más que expresiones de temor a lo diferente, a lo desconocido, a lo que difícilmente occidente podrá comprender sin antes rasgar el velo etnocéntrico que le ciega los ojos. Sin embargo, hoy en la era de las comunicaciones y de la informática, pese a que éstas están orientadas a globalizar el conocimiento occidental, también abren la oportunidad para difundir a nivel global las culturas no occidentales, entre ellas la andina, la azteca y otras. Gracias a los novísimos sistemas de comunicaciones, por ejemplo, se hicieron conocer en todo el mundo recientes propuestas étnicas entre los Estados modernos, tal es el caso de los Chiapas ante el Estado mexicano, o el de los indígenas de Ecuador ante el Estado ecuatoriano, y más recientemente, va en ese mismo rumbo la grave crisis del Estado boliviano que no logra contener la presión indígena.

4.3.- Capacidad de autosostenimiento basada en la diversidad geográfica y en la biodiversidad.

El Perú, geográfica y biológicamente, es el país más diverso del mundo, cuenta con 84 de las 103 zonas de vida que existen en el planeta, consecuentemente es un país con megadiversidad biológica por la gran diversidad de especies de flora y fauna al punto que puede ser considerado un *banco genético* para la humanidad.

Los inkas y preinkas, caracterizados por su adaptación natural a su escenario y por su laboriosidad supieron aprovechar adecuadamente esa gran diversidad y lograron construir un estado de abundancia sin depender ni recibir influencia de ninguna otra cultura; construyeron un *Estado'* con plena capacidad de autosostenimiento y con capacidad de creación de grandes excedentes de producción destinados al almacenamiento para soportar prolongadas épocas de escasez.

Además de los ingentes recursos de flora y fauna, el Perú es un país sumamente rico en sustancias minerales, metálicas y no metálicas, así como en recursos energéticos (gas natural, petróleo, etc.). La configuración geográfica accidentada, con numerosos ríos que bajan con fuerte torrente de las laderas andinas tanto a la vertiente occidental como a la vertiente del Océano Atlántico, permite el aprovechamiento de los recursos hídricos para la generación de energía eléctrica.

Respecto a la megadiversidad biológica, cabe anotar que en el Perú se encuentran por lo menos 50,000 especies de flora de las cuales unas 1,200 son silvestres. Contamos con el 9% del total mundial de especies de mamíferos (374 especies), el 18.6% de aves (1,710 especies), el 4.6% de reptiles (298 especies), el 6.7% de anfibios (270 especies), y con 737 especies de peces marinos y 831 especies de agua dulce (ríos, lagos y lagunas). Cabe resaltar que en los últimos veinticinco años, aquí han sido descubiertas más de 25 especies de aves, cantidad mayor a la descubierta en el resto de la tierra.

Se estima que en el Perú existe el 20% de las variedades de la flora del planeta. No existe otro país que cuente con tal variedad, originalidad y productividad de flora silvestre. De estas especies silvestres son 1,200 las plantas que sirven para producir fibras naturales, aceites, grasas, ceras, taninos, colorantes, pigmentos, tóxicos, venenos, especias, condimentos, saboreantes, aceites esenciales, perfumes, aromas, estimulantes, medicamentos, gomas elásticas, saponinas, utensilios y fundamentalmente alimentos.

Las flores ornamentales encuentran un lugar privilegiado en el Perú, por ejemplo en el Altomayo -departamento de San Martín-, se encuentran 2,500 especies de orquídeas diferentes.

Véase el Subcapítulo "¿Estado unitario o federación de pueblos autónomos?" en el Capítulo 2 del Título III.

El Perú ha aportado a la alimentación de la humanidad especies originarias como la papa, el maíz, el cacao, el maní, el olluco, la quinua, la oca, la mashua, la kiwicha, la cañigua, el tarwí y la maca; entre muchísimas otras.

Somos el país que más plantas alimenticias y curativas ha aportado a la humanidad: el curare para aliviar el mal de Parkinson, la quina para combatir el paludismo, la uña de gato para tratar el SIDA y el cáncer, la maca para restaurar el desequilibrio hormonal y así llenaríamos muchas páginas mencionándolas todas.

Los diferentes pisos ecológicos, crean multiplicidad de microclimas, favoreciendo el desarrollo de numerosas especies vegetales y la consecuente oxigenación. Un cálculo aproximado de la producción de oxígeno es de 30 toneladas de oxígeno por día y por hectárea de nuestros bosques.

En la cuenca amazónica hay más especies de árboles que en toda Norteamérica, y en uno de estos árboles puede encontrarse tantas especies de hormigas como las que existen en toda Inglaterra.

Los ríos amazónicos contienen la quinta parte de toda el agua dulce del planeta. Se estima que en los ríos, agüales y cochas de la selva amazónica, habitan más especies de peces y fauna acuática que en todo el Océano Atlántico, 2,000 de las cuales ya están clasificadas por la ciencia.

La riqueza de especies vegetales no se limita a su diversidad sino también es importantísimo el número de variedades que existe por cada especie. Por ejemplo, de la chirimoya, especie vegetal frutícola, se producen muchas variedades con diferentes sabores y calidades. De la palta, aguacate o avocado existen 16 variedades, de las cuales las más producidas por su demanda son las variedades fuerte, naval y Hass, de la costa, y criolla, fuerte y Hall de la selva. Existen asimismo diversas variedades de tunas: blanca, morada, anaranjada, etc.; de igual manera, hay numerosas variedades de frutas autóctonas reconocidas como especies vegetales únicas en el mundo.

El Dr. Benjamín Marticorena dice refiriéndose a nuestra producción agrícola: *"No podemos exportar en grandes cantidades, porque no tenemos un espacio plano y homogéneo, que nos produzca excedentes*

para exportar. Lo que tenemos es calidad y no cantidad; por ejemplo la tuna o la chirimoya que muchos países desconocen. Tenemos poco pero de muchas cosas y debemos aprender a vender calidad y variedad y no cantidad".

A ello podemos agregar especies silvestres que se puede cultivar para aumentar su producción y propiciar la agroindustria; por ejemplo, la lúcuma, el níspero, el layan ó saúco, la carambola, el ungurabi, el arazá, el mamey, el zapote, el tapiribá, etc.

¿El mundo acaso conoce las bondades del huacatay, la muña, el paico, el llantén, el mutuy, el molle, la ortiga, el matico, la huallhua, la tullma, la borraja, el culén, el hinojo, la yerbaluisa, el ataqo, el yuyo, el berro, el yacón, la achira, la raqacha, sólo para mencionar algunas plantas de la sierra?

Por tanto, la posibilidad de enfrentar los desafíos del desarrollo está en nuestras manos. Muchos países desarrollados ya tienen bancos de germoplasma con especies únicas de nuestro país llevadas subrepticamente, pero nunca podrán desarrollar la riqueza en flora y fauna que aquí existe,

Solamente el Perú, gracias a que en su territorio se encuentra la mayor biodiversidad y la mayor cantidad de pisos altitudinales del mundo, tiene el privilegio de poder practicar la agricultura policíclica, diversificada y de previsión descritos en la presente Obra. Gracias a ello, el campesino tiene su propia economía; vive principalmente de su propia actividad agropecuaria destinada al consumo y consecuentemente no es tan sensible a las fluctuaciones económicas de la economía de mercado, ni a las crisis económicas del Perú oficial. Al campesino no le importa mucho el **FMI**, ni el Banco Mundial, porque no vive de ellos. Tal como se ha explicado, las entidades financieras nunca han arriesgado capital en la agricultura de la sierra.

Irónicamente, pese a su capacidad de autosostenimiento, las comunidades campesinas no pueden insertarse a la economía de mercado en condiciones favorables por la imposibilidad de aumentar la productividad a través de una agricultura intensiva de modelo occidental. Pero, teniendo tal capacidad, el Mundo Andino no necesita

incorporarse a la economía mundial, sino que se le deje trabajar y sostenerse a su modo.

La capacidad de autosostenimiento ha quedado demostrada no sólo durante la época prehispánica, sino también durante el coloniaje cuando los ayllus, hoy comunidades, permanecieron vigentes sin ningún amparo de parte del Estado colonial y más bien sosteniéndolo con el trabajo forzado y el tributo indígena impuesto por la colonia. Similar situación ocurrió durante la República: marginado por los estamentos estatales burocráticos en situación de excluido social y en las peores épocas, el hombre andino pudo autosostenerse y hasta logró defender el honor nacional durante la guerra con Chile, organizándose en las epónimas *maqtadas*⁷ hasta expulsar al invasor.

Por otro lado, la capacidad de autosostenimiento no se refiere solamente a la posesión de recursos que garanticen la vida en situaciones normales, sino también a la capacidad de autosostenerse en casos de desastres mundiales. Los valles y quebradas interandinas están protegidos por una barrera natural formada por las tres cadenas de montañas: occidental, central y oriental, de modo que si ahí se mantiene a salvo gran diversidad de flora y fauna, las condiciones climáticas permitirán la sobrevivencia de considerables grupos humanos en caso de desastres mundiales, autoabasteciéndose con la actividad agropecuaria policíclica y diversificada del lugar, mientras que en otras partes del mundo resultaría imposible tal sobrevivencia. Precisamente en las quebradas y valles interandinos no se generan huracanes como en otras zonas despejadas porque las corrientes de aire que vienen del Océano Atlántico se desvían al chocar contra la cordillera. Por la misma razón y debido a la comente oceánica de agua fría de Humboldt, que viene del polo sur, en la costa peruana el clima es templado, sin lluvias torrenciales y sin la tropicalidad de otros litorales.

4.4.- Importancia geopolítica del Océano Pacífico.

Cada una de las grandes épocas de la historia universal se ha caracterizado por la influencia que determinado mar ejercía sobre las naciones ribereñas. Así, la Edad Antigua se caracterizó por

⁷ Maqtada: Grupos guerrilleros formados por maqtas (jóvenes indígenas), dirigidos por el general Andrés Avelino Cáceres.

importancia del mar Mediterráneo; fue la *Era del Mediterráneo* y a través de él los romanos dominaron el mundo de aquella época, se sentían dueños y señores de ese mar y con orgullo lo llamaban el *Mare Nostrum*. La Edad Moderna se caracterizó por la gran importancia del océano Atlántico como medio de comunicación entre Europa y sus colonias; la economía y la política mundial dependían del dominio de este océano, quien dominaba el Atlántico, dominaba el mundo. Hoy, el Océano Pacífico viene convirtiéndose en el nuevo centro de gravitación de la actividad humana mundial debido al desarrollo de los países de la cuenca de este océano; estamos entrando a la Era del Pacífico en la que los países ubicados en sus costas tendrán mucho auge: China, Japón, Rusia, y demás países asiáticos en pleno desarrollo industrial; Estados Unidos de Norteamérica, México, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Australia. El Pacífico une tres continentes: América, Asia y Oceanía.

El futuro de gran parte del mundo depende del manejo de la geopolítica en el Pacífico. El auge industrial de los Tigres del Asia, depende de que ellos perfeccionen los sistemas de ventas de sus ingentes productos a los demás países de esta cuenca, entre ellos los andinos; depende también de cómo éstos intercambien en condiciones equitativas sus abundantes materias primas y sus productos no tradicionales de exportación. América Andina y Asia se necesitan recíprocamente; deben complementarse e integrarse en un intercambio comercial, tecnológico y cultural equitativo, sin imponer condiciones colonialistas. También tiene gran importancia la política que adopten las potencias: China, Rusia y Japón ante América Andina, Según Alberto Bolívar, causa expectativa el destino que tendrán los recursos de la poderosa China.

En la medida en que el Japón logre la cooperación china, la combinación de la gran tecnología del primero de los nombrados, aparte de su estratégica localización marítima en el Pacífico entre el Trópico de Cáncer y el Círculo Polar Ártico, y las riquezas del segundo, se convertirá -pacíficamente- en el punto neurálgico y rector directo de un sector del Pacífico, cuya influencia se irradia a. prácticamente, un cuadrante de la superficie terrestre. Los Estados Unidos emplean sus posesiones en las Islas Hawaí (...) hacia el centro del Pacífico, como cruce de casi todas las rutas marinas y aéreas que van de Norteamérica al Asia (Canadá y Australia y Nueva Zelandia, Panamá a

Singapur, etc.). La geoestratégica posición de Hawai facilita a los EE.UU., si no la dominación, por lo menos el control del norte y noroeste del Pacífico. Importante por su ubicación, son también las islas Fidji: situadas en medio del Pacífico, constituyen un privilegiado punto de contacto y escala obligada desde Sudamérica, hacia Australia, Nueva Zelandia y los países más distantes del Extremo Oriente. Durante todo el siglo XX, las mayores flotas navales se han concentrado en él, y han dado lugar a los más grandes combates navales y aeronavales de la historia (Manila, Mar del Coral, Midway, Guadalcanal, Golfo de Leyte, etc.).⁸ Las riquezas de la llamada Cuenca del Pacífico constituyen una reserva vital no sólo para los países ribereños, sino para toda la humanidad. La importancia económica de la zona aumenta cada día más por los recursos con que cuenta y por el gran dinamismo comercial que le impone su propia ubicación estratégica.

El desarrollo del Pacífico en la actualidad se caracteriza por dos tendencias nítidas y estrechamente vinculadas:

(...) una vertiginosa expansión económica originada por el desarrollo industrial de los países ribereños y la apertura del mercado chino, y un proceso paralelo de concentración de poder político. Los centros del poder mundial se están desplazando hacia el Pacífico. Toda la zona asiste a una reordenación de las fuerzas políticas, económicas, militares y culturales que operan en dicha Cuenca. Por ello, bien podemos decir que estamos asistiendo al nacimiento de la Era del Pacífico.⁹ Los países andinos no deben desaprovechar su estratégica posición como países de la Cuenca del Pacífico. La abundancia de sus recursos naturales y su excelente ubicación, según explica Alberto Bolívar, permiten deducir que el futuro de esta parte del mundo es promisorio, y para lograrlo, estos países requieren adoptar políticas y estrategias adecuadas. Dependiendo de los pasos acertados que den, tienen la posibilidad de reivindicar el bienestar que otrora tuvieron. Desde luego el futuro es promisorio, pero, ¿qué rol nos corresponde desempeñar en este nuevo contexto? ¿Continuar como exportadores de materia prima

⁸ BOLÍVAR, Alberto, Diario *El Comercio*. Lima, 13-04-83, pp. A2.

⁹ Loe. Cit

barata o iniciar un proceso de industrialización? ¿Ser reserva ecológica? ¿Ser un país de exotismo y reoxigenación mundial? Ya es tiempo de que nos demos cuenta de que nuestro país es efectivamente el legendario Dorado que no lograron encontrar los españoles; y entender que el Perú milenario y misterioso sigue siendo un *quipu* aún no descifrado, que la nueva generación debe aprender a descifrarlo para que dejemos de ser mendigos sentados en bancos de oro.

Quipu: Nudo. Sistema contable prehispánico basado en nudos de hilos de diferentes colores, usados para distinguir cantidades, fechas y acontecimientos importantes. Aún siguen siendo un gran misterio; ¿no han sido descifrados totalmente.

CONCLUSIONES

Son factores favorables para la revitalización del mundo andino:

- 1) El fracaso de las diversas ideologías occidentales.
- 2) La globalización y la post modernidad, pues están permitiendo que culturas como la china, indostana, islámica y Andina, empiecen a planificar su desarrollo en sus propios términos, dejando los paradigmas occidentales.
- 3) La gran diversidad biológica existente en el Perú, que lo hace poseedor de una riqueza natural única. En el ámbito de las comunidades campesinas la diversidad posibilita el policultivo y su autosostenimiento, incluso al margen de la economía capitalista. A pesar de su capacidad de autosostenimiento, las comunidades no han podido insertarse a la economía de mercado por la imposibilidad de incrementar la productividad a través de la agricultura intensiva de modelo capitalista. Se percibe que lo que las comunidades necesitan es que se les permita trabajar sin trabas dentro de su propia lógica.
- 4) Los países situados en las costas del océano Pacífico tienen una ubicación geopolítica estratégica que les permitirá desarrollarse. La *Era del Pacífico* ya está en marcha.

PREDICCIONES DEL RENACIMIENTO
ANDINO

- I.- Como consecuencia del proceso de revitalización de las estructuras andinas, pronto se consolidará un cambio histórico desde el interior del país, para revertir las consecuencias seculares de la conquista.
- 2.- Las distintas ramas del saber se nutrirán de los conocimientos indígenas ancestrales, y se recuperarán técnicas perdidas, lo que permitirá el desarrollo de ciencias y tecnologías propias y compatibles al Mundo Andino.
- 3.-El Mundo Andino recuperará su capacidad de autosostenimiento basado en su diversidad geográfica y biodiversidad; incrementará su producción para satisfacer la demanda interna e interactuará con el mercado en condiciones de equidad. No se privatizarán los terrenos de las comunidades campesinas en las zonas accidentadas no aptas para el uso de tractores ni para la mecanización agrícola. El contrafuerte andino es cuna y reducto inexpugnable de la cultura oriunda.
- 4.- El proceso de revitalización de las estructuras andinas en conjunto, generará mejores condiciones y permitirá el retorno de migrantes a

*

sus lugares de asentamiento natural, donde podrán desarrollarse dentro de su tradición cultural, en armonía con la globalización,

5.- Los pueblos originarios del Perú lograrán su reivindicación política, económica, social y cultural plena. El proceso de desinhibición social está en marcha. Las lenguas y arte nativos, principalmente el quechua y aymara, serán nuevamente los medios de expresión nacional, con el sello mestizo impuesto por el sincretismo de 500 años.

6.- Lima, otrora ciudad señorial, tiene un futuro oscuro, es una bomba de tiempo. Ahí convergen todas las contradicciones del país. La contaminación ambiental, la carencia de servicios básicos de agua y desagüe, el deficiente servicio de limpieza y sanidad pública, el crecimiento de la violencia y la anomia, anuncian un negro porvenir.

En algún momento, el desborde de la violencia social, y diversas catástrofes como sismos, huaycos provenientes de la sierra y epidemias, la harán colapsar.

7.- Y, cuando el planeta sea diezmado por la contaminación, por las guerras y catástrofes mundiales, algunos valles y quebradas andinas quedarán a salvo protegidas por la cordillera y permitirán, como otros pocos lugares, la supervivencia de considerables grupos humanos, para desde ahí, cual arca de Noé, repoblar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

ABUGATTÁS, Juan, "Ideología y ciudadanía en el Perú actual", En: *Quehacer NM2*, Lima, 1986.

ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor, *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

ADAMS, Smith, *El Origen y la Causa de la Riqueza de las Naciones*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1975. ADORNO, W. Theodor y HORKHEIMER, Max, *La Sociedad. Lecciones de Sociología*, Tr. Floreal Mazía e Irene Cusien, Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969.

ADRIANZÉN, Alberto y otros. *Democracia, Etnicidad y Violencia política en los países andinos*, Lima, Ediciones IFEA/IEP, 1993.

AIBAR RAY, Elena, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1972. ALEGRÍA

BAZAN, Ciro, *La serpiente de oro*, Lima, Editorial PEISA, 1973.

— *Los perros hambrientos*, Lima, Editorial PEISA, 1973.

— *El mundo es ancho y ajeno*, Lima, Editorial Horizonte, 1980.

ALTAMIRANO, Teófilo *Presencia andina en Lima metropolitana*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1984.

ANSIÓN, Juan, "Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma indigenista en cuestión", En; DANCOURT, Osear, MAYER, Enrique y MONGE, Carlos (eds.), *Perú. El Problema Agrario en Debate. Sepia V*, Lima, Seminario permanente de Investigación Agraria, 1994, pp. 83.

ARGUEDAS, José María, *Formación de una Cultura Popular Indoamericana*, México, Editorial Siglo XXI, 1975.

— *Obras completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983.

ARMENDÁRIZ, José, *Memorias de los Virreyes*, Tomo III, Lima, Librería Central de Felipe Bailly, 1859.

BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ, *Compendio Estadístico del Sector Externo ;970-1992*, Lima, Banco Central de Reserva, 1993.

— *Memoria 1999*, Lima, Banco Central de Reserva, 1999.

BARCELLI, Agustín, *Breve historia económica del Perú*, Tomo II, Lima, Editorial Hatun Runa, 1982.

BARDELLA, Gíanfranco. *Un Siglo en la Vida Económica del Perú 1889-1989*, Lima, Edición Banco de Crédito del Perú. s/a.

BARNECHEA, Alfredo, *Para Salir del Laberinto*, Lima, Ediciones Taurus, 2001.

BARNECHEA PORRAS, Raúl y otros, *Historia General de los Peruanos*, Lima, Ediciones PEISA, 1986.

BASADRE, Jorge, *Historia de la República del Perú. 1822-1933*, Tomo IV y VIII, Lima, Editorial Universitaria, 1968.

— ■ *La Historia y la Política*, Lluvia Editores, Lima- Perú. 1981.

— *Perú. Problema y Posibilidad*, Quinta Edición, Lima, Ediciones Librería Studium, 1987.

— *Historia de la República del Perú*, Lima, Tomo II. Universidad Ricardo Palma - Diario La República, 2000.

BAUDIN, Louis, *El Imperio Socialista de los Incas*, Quinta Edición, Tr. José Antonio Arze, Santiago, Editora Zig-Zag, 1962.

BELAÚNDE, Víctor Andrés, *La Realidad Nacional*, Cuarta Edición, Lima, Banco Internacional del Perú - INTERBANC, 1980.

DIRECCIÓN NACIONAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE, "Política de lenguas y culturas en la educación", En: *Boletín DINEBI*, N° 5, Lima, Ministerio de Educación, 2001.

BOLÍVAR, Alberto, Diario *El Comercio*, Lima 13-04-83, Pág. A2.

BONILLA, Heraclio, *Estado y Tributo Campesino. La experiencia en Ayacucho*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N° 30, 1989.

BONILLA, Heraclio y SPALDING, Karen, *La Independencia en el Perú: Las Palabras y los Hechos en la Independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto, *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Segunda edición, Lima, Ediciones Rikchay, 1981.

CABALLERO, José María, *Una Tipología de las Empresas Peruanas de Reforma Agraria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1979,

CABALLERO, José María y ALVAREZ, Elena, *Aspectos Cuantitativos de la Reforma Agraria (1969-1970)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

CABALLERO, Víctor. "Urbanización de la sociedad rural puneña, crecimiento y cambios de las comunidades campesinas". En: *Debate Agrario*, N° 14, Lima, 1992.

CARTAGENA, Nicole y CARTAGENA, Herbert, *Por el Camino de los Inkas*, Buenos Aires, Ediciones Vergara, 1990.

CASTRO POZO, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Ediciones PEISA, 1973.

CENTRO DE ESTUDIOS REGIONALES ANDINOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Programa Casa campesina Domingo Cabrera Lartaun*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997.

CHOMSKY, Noam y DIETERICH, Heinz, *La Sociedad Global: Educación, Mercado y Democracia*, Santiago, Editorial LOM, 1996.

CHURATA, Gamaliel (Arturo Peralta), "El teatro indígena", En: *Revista Mundial*, Año 8, N° 406, Lima, 1928.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA, *Proyecto de Ley de partidos*, Lima, Congreso de la República del Perú, 2003.

CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos *Historia del Perú Contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

CORNEJO POLAR, Antonio, "Sobre el neoindigenismo y la novela de Manuel Seorza", En: *Revista Ibero Americana*, N° 127, 1984.

COTLER, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Tercera edición, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

DE LA PUENTE CANDAMO, José Agustín, "La Independencia 1790-1826", En: *Historia marítima del Perú*, Vol. V Tomo 1, Lima, Editorial Ausonia, 1974.

DE LA VEGA, Garcilaso, *Comentarios Reales de los Incas*, Tomo II, Lima, UNMSM - Patronato del libro universitario, 1960.

DE SOTO, Hernando, *El Otro Sendero*, Novena edición, Lima, Editorial El Barranco - Instituto Libertad y Democracia, 1990.

DE SOTO, Hernando, *El Misterio del Capital*, Lima, Empresa Editora El Comercios.A., 2000.

DEGREGORI, Carlos Iván y GROMPONE, Romeo, *Demonios y Redentores en el Nuevo Perú*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

DEGREGORI, Carlos. Iván, y otros, *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional*, Lima, Ediciones CELATS, s/a.

DELRAN C, Guido *Historia Rural del Perú*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1981.

DIARIO *CORREO*. Huancayo, EPENSA, 26-07-2001.

DIETERICH, Heinz, *Identidad nacional y globalización la tercera vía*, La Habana, Editorial Abril, 2000.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, *Censo General de la República del Perú de 1876*, Lima, Imprenta Del Teatro, 1878.

— *Censo Nacional de Población de 1940*, Lima, Imprenta del teatro, 1878.

— *Censo Nacional de Población Vivienda y Agropecuario de 1961*. Lima, Dirección Nacional de Estadística y Censo, 1961.

DONOFRIO, Mario Leonardo *La Construcción de la Narrativa Indigenista Andina*, Lima, Editorial Horizonte, 1979.

DREVET, Camilla, *Ghandi, su pensamiento y su acción*, Barcelona, Editorial Fontanella S.A., 1962.

DRUCKER, Peter, *La Sociedad Post Capitalista*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

DURKHEIM, Emile, *De la división del trabajo social*, Francia, 1893.

EAGLETON, Ferry, *Las Ilusiones del Post Modernismo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997.

EDITORIAL JUAN MEJÍA BACA, *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*, Quinta Edición, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1984.

EDITORIAL MILLA BATRES, *Diccionario Histórico Y Biográfico del Perú*, Lima, Editorial Milla Batres, 1986.

EDITORIAL PROGRESO, *Marx-Engels. Obras Escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, s/f".

EHRlich, P., *Aspectos de la Ecología Humana*, Barcelona, Ediciones Omega S.A., 1975.

EPPLER, Erhard, *Hay poco tiempo para el tercer mundo*, Madrid, Ediciones Aguilar S.A., 1973,

ESCAJADILLO, Tomas G., *La narrativa de López Albújar*, Lima, Ediciones CONUP, 1972.

ESCAJADILLO, Tomás Gustavo, *La Narrativa Indigenista Peruana*, Lima, Editorial Amaru, 1994.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, (Compilador), *Los modos de Producción en el imperio de los incas*. Segunda edición, Segunda reimpresión, Lima, Ediciones Amaru, 1989.

— "Movimiento nativista de salvación de Yanawara", En: *Revista Cultura y Pueblo*, N° 17, Lima, 1970.

FALCON, Jorge, *Centenario del nacimiento de José Sabogal 1888-1988*. Lima, Editorial Minerva, 1989.

FIORAVANTI, Eduardo, *Latifundio y Sindicalismo Agrario en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

FLORES GALINDO, Alberto, *Arequipa y el Surandino*, Lima, Editorial Horizonte, 1977.

FLORES GALINDO, Alberto *Buscando un inca*, Cuarta Edición, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

FORRESTES, Viviana, *El Horror Económico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

FRISANCHO, José, *Del Jesuitismo al Indianismo*, Cuzco, Talleres Tipográficos Imperial, 1931.

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando, *Tierra baldía. La crisis del Consenso Secular y el Milenarismo en la Sociedad Postmoderna*, Lima, Ediciones Australia S.A., 1995.

FUKUYAMA, Francis, *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1996.

CHURATA, Gamaliel, (Arturo Peralta), "El teatro indígena", En: *Revista Mundial*, Año 8, N° 406, Lima, 1928

GARCÍA, José Uriel, *El Nuevo Indio*, Cusco, Municipalidad del Cusco, 1986.

GARCÍA MIRANDA, Juan José, *Racionalidad de la Cosmovisión Andina*, Lima, CONCYTEC, 1996.

GARCÍA SAYÁN, Diego, *Toma de tierras en el Perú*, Lima, Ediciones DESCO, 1982.

GELLNER, Ertest, *El Arado, la Espada y el Libro. La Estructura de la Historia Humana*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1992.

GITLITZ, Jhon, "Conflictos políticos en la sierra norte del Perú". En *Revista Estudios Andinos*, N° 16, Lima, CIUP, 1980.

GITLITZ, Jhon y ROJAS, Telmo, "Las rondas campesinas en Cajamarca". En *Revista Apuntes*, Lima, CIUP, 1985.

GODELIER, Maurice, "¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?" En: *RICCS*, N° 143, Marzo 1995.

GOLTE, Jürgen, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

GOLTE, Jürgen, *Cultura, Racionalidad y Migración Andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

GOLTE, Jürgen y ADAMS, Norma, *Los Caballos de Troya de los Invasores*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

GOLTE, Jürgen. y DE LA CADENA, Marisol, "La Codeterminación de la Organización Andina", En: *Revista Allpanchis*, N° 19, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1982.

GONZALES VIGIL, Ricardo *El Cuento Peruano 1920-1941* Lima, Ediciones COPE, 1990.

— *El Cuento Peruano 1942-1958*, Lima, Ediciones COPE, 1991.

— *El Cuento Peruano hasta 1919*, Volúmenes I y II, Lima, Ediciones COPE, 1992.

GONZÁLEZ DE OLARTE, Efraín, *Economía de la comunidad campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Figuras y Figuronas*, Lima, Ediciones Librería y Distribuidora Bendezú, 1969.

— *Páginas Libres*, Lima, Editorial Mercurio, 1992.

— *Horas de lucha*, Colección Pluma de Oro, Lima, Almen Editores, s/f

GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la Filosofía de la Praxis*, Lima, Editorial Perú Andino, 1988.

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, y otros, *¿Desarrollo o Descolonización en los andes?*, Lima, Ediciones PRATEC, 1993.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *Obras completas*, Tomos IV y V, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1984.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *Toynbee frente a los panoramas de la historia*", Lima, Editorial Monterrico S.A., 1954.

HERRERA, Bartolomé, *Escritos y discursos*, Lima, Editorial Rosay, 1929.

HUNTINGTON, Samuel, "El conflicto entre civilizaciones", En: *Revista Pretextos*, N° 08, Lima, Ediciones DESCO, 1996.

HUNTINTONG, Samuel, *El choque de civilizaciones*, Buenos Aires, Editorial PAIDOS, 1997.

HURTADO, Hugo, *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*, Lima, Editorial Tercer mundo, 1974.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, *Perú: Compendio Estadístico 2002*, Lima, INEI, 2002.

IRRAZABAL, Diego, *Tradición y Porvenir Andino*, Lima, TAREA/IDEA, 1992.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo, *Los movimientos campesinos en el Perú*, Segunda edición, Lima, Ediciones Atusparia, 1987.

KOSTAS, Axelos, *Marx precursor de la técnica*, Barcelona, Ediciones Fontanella, 1969.

KRENMAYR, Use y otros, *Plantas en la cultura andina*, Huancayo, Ediciones ALTEC S.R.L., 2000.

LAZO GARCÍA, Carlos; TORD N ICOL INI, Javier, *Del negro señorial al negro bandolero*, Lima, Edición Biblioteca Peruana de Historia Economía y Sociedad. Colección Colonia Vol. VI, 1977.

LOCKE, Jhon, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Ediciones Alba, 1987.

LONG, Norman, *Actor Perspectives*, Londres, Routledge. U.K., 2001.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *Nuevos cuentos andinos*, Editorial Ercilla. Santiago de Chile - 1937.

— *Cuentos andinos*, Lima, Populibros, 1964.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio, *El Dios mortal*, Lima, Ediciones Instituto de Diálogo y Propuestas, 1991.

— *Ciudadanos reales e imaginarios*, Lima, Instituto de Diálogo y Propuestas, 1997.

LUMBREERAS, Luis Guillermo y otros, *Nueva Historia General del Perú*, Cuarta Edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1985.

M. M. ROSENTAL, *Diccionario Filosófico*, Lima, Ediciones Pueblos Unidos, 1980.

MACPHERSON C. B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

MANRIQUE, Nelson, *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, Editorial ITALPE, 1981.

— *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, Ediciones CIC, 1981.

— *Colonialismo y pobreza campesina*, Lima, Ediciones DESCO, 1985.

— *Yahuarmayo: Sociedades terratenientes serranas 1879 - 1910*, Lima, Ediciones DESCO, 1988.

— *El universo mental de la conquista de América*, Lima, Ediciones DESCO, 1993.

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ediciones Seix Barral, 1969.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Ideología y política*, Lima, Editorial Minerva, 1977.

— *Peruanicemos al Perú*, Octava Edición, Biblioteca Amauta,

Volumen 11, Lima, Empresa Editora Amauta, 1983.

— *El artista y la época*, Lima, Editorial Minerva, 1990.

— *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima séptima edición, Biblioteca Amauta, Volumen 2, Lima, Empresa Editora Amauta, 1992.

MARTÍNEZ, Héctor, "Expansión demográfica, migración y desarrollo en el Perú", En: GUERRA GARCÍA, Roger, *Problemas Poblaciones Peruanas II*, Lima, Ediciones AMIDEP, 1986.

MARTÍNEZ, Héctor; "Migraciones internas en el Perú". Ediciones Instituto de Estudios Peruanos. Lima-1980.

MARZAL, Manuel M., *El Sincretismo Iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Segunda edición, Lima, CONCYTEC - Fondo Editorial PUCP, 1988.

MATOS MAR, José, *Haciendas, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

— *La Barriada de Lima 1957*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

— *La Reforma Agraria en el Perú*, Lima, Ediciones Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

— *Desborde Popular y Crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Séptima Edición, Lima, José Matos Mar Editor -CONCYTEC, 1988.

MAYER, Enrique, "Campesinos y neoliberalismo", En: *Ciberayllu*, página web, [Fecha de publicación: 9/2/99], [Consulta: 25/02/2005] <<http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/emcampesinos.html>>.

MAYER, Enrique, *"Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes"* IEP Instituto de Estudios Peruanos.- IEP Ediciones, Lima 2004

MEJIA NAVARRETE, Julio, "Espacios sociales y violencia pandillera en Lima", En: *Modernidad y Pobreza Urbana en Lima.*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1999.

MEJIA, José Manuel. *La Neo-reforma Agraria*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo, 1990.

MENESES RIVAS, Max, *La Utopia Urbana*, Lima, Ediciones Talleres Gráficos Brandon Enterprise. Lima, 1998.

MILLA VILLENA, Carlos, *Génesis de la cultura andina*, Lima, Fondo Editorial Colegio de Arquitectos del Perú, 1983.

MILLONES, Luis, "El Taky Onkoy". En: *Revista Cultura*, N° 3. Lima, 1958.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN *Los desafíos de la diversidad*, Materiales para un Dialogo Nacional sobre la Educación, Lima, 2001.

MIRO QUESADA RADA, Francisco, *Evolución, desarrollo y crisis del sistema de partido*, Lima, Imprenta Quesada, 1997.

MONTESQUIEU, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Editorial Granier Hermanos. 1981.

MORILLO MIRANDA. Emilio, *Reformas educativas en el Perú del siglo XX*, Lima, 2001, mimeo.

MOORE, Barrington, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1973.

MURRA, John V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

ONEC, *VII Censo Nacional de Población y II Vivienda de 1972*, ONEC, Lima, 1974.

ORÉ CÁRDENAS, Edilberio, *Ayahuanco, bajo la sombra de sendero*, Huancayo, Ediciones Imprenta Ríos S.A., 2001.

OSSIO ACUÑA, Juan, *Las Paradojas del Perú oficial*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1994.

PACHAS CASTILLO, Rolando y FLORES MARÍN, José Antonio, *Luchas campesinas en el Perú 1881-1900*, Lima, Ediciones UNMSM-SHRA, 1977.

PAREDES ASTORGA, Mauro, "Levantamiento Campesino de Rumi Maki - Azángaro 1914" En: SOLANO SÁENZ, Juan (Editor), *Levantamientos Campesinos Siglos XVI - XX*, Huancayo, Ediciones UNCP, 1981.

PEASE, Henry, *El ocaso del poder oligárquico*, Tercera edición, Lima, Ediciones DESCO, 1980.

PEASE, Henry, *Los caminos del poder*, Lima, Ediciones DESCO, 1987.

PEÑA CABRERA, Antonio, "Racionalidad occidental y racionalidad andina", En: *Debate*, N° 04, Lima, Instituto de Ciencia y Tecnología -Universidad Ricardo Palma, 2001.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cronistas del Perú*, Lima, Editorial San Martín & Cía. Impresores, 1962.

PORTOCARRERO, Gonzalo y otros, *Los Nuevos Limeños*, Lima, TAFOS - SUR Casa de Estudio del Socialismo, 1993.

PORTOCARRERO, Gonzalo y VALCÁRCEL, Marcel (Editores), *El Perú frente al siglo XXI*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 1995.

PRESCOTT, William H., *Historia de la conquista del Perú*, Buenos Aires, János Peter Kramer Editor, 1994.

PROSPER, Oíiver Lissagaray, *Historia de la comuna de París*, La Habana, Editorial de Ciencia Social del Instituto Cubano del Libro, 1971.

PULGAR-VIDAL, Manuel, ZEGARRA, Eduardo y URRUTIA, Jaime (Editores), *Perú: El Problema Agrario en Debate — Sepia IX*, Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2002.

QUIJANO, Aníbal, *El proceso de cholificación en el Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1975,

— *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural del Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1980.

— "Colonialidad del poder cultura y conocimiento América Latina", En: *Ecuador Debate*, N° 44, Quito, CAAP, 1998. i

— "El fujimorismo en el Perú". En: *Diario La República*, Lima, 13-03-99.

REATEGUI, Wilson, *Producción agropecuaria y movilizaciones campesinas en Lauramarca*, Lima, Ediciones UNMSM-SHRA, 1977.

RENGIFO, Antonio. "Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivera", En: *Revista Campesino*, N° 1, Lima, 1969.

REYNA, Ernesto, *El Amanta Atusparia*, Lima, Editorial Amauta, 1929.

REYNOSO, Carlos (Compilador), *El surgimiento de la Antropología Pos/moderna*, México D.F., Editorial GEDISA, 1991.

ROEL PINEDA, Virgilio, *Historia social económica de la colonia*, Lima, G. Herrera Editores, 1985.

— *El Perú en el siglo XIX*, Lima, Ediciones IDEA, 1986.

ROJAS SAMANEZ, Alvaro, *Los partidos políticos en el Perú nuevos retos, otro rol*, Lima, Salgado Editores, 1994.

ROMERO, Emilio y LEV ANO, César, *Regionalismo y centralismo. Presencia y proyección de los 7 ensayos*, Lima, Empresa editora Amauta S.A., 1969.

ROMERO, Emilio, "El Cuzco católico", En: *Amauta*, N° 10, Lima, 1927.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tawantinsuyu*, Cuarta edición, Serie: Historia Andina/13, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

ROWE, Jhon, *Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII*, Lima, Editorial Retablo de Papel, 1978.

ROSSEAU, Juan Jacob, *El Contrato Social*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1981.

SAMIR. Amin, *El Capitalismo en la era de la Globalización*, Barcelona, Editorial PAIDOS, 1999.

SÁNCHEZ ENRIQUEZ, Rodrigo, *Toma de tierras y conciencia política campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

SARTORI, Giovanni, *La Sociedad Teledirigida*, México D.F., FCE, 1999.

SCH. P., Miguel Balaguer. *Diccionario Griego-Español*, Madrid, Cía. Bibliográfica Española S.A., 1968,

- SCORZA, Manuel, *Redoble por Raneas*. Barcelona, Editorial Planeta, 1971.
- *Historia de Garabombo el Invisible*, Barcelona. Editorial Planeta. 1972.
- *Cantar de Agapito Robles*, Caracas, Monteavila Editores, 1977.
- *El Jinete bisonte*, Caracas, Monteavila Editores, 1977.
- *La tumba del relámpago*, Editorial Siglo XXI, 1979.
- SEGAL Luis *Principios de Economía Política*, Lima, Editado por estudiantes de Sociología y Economía de la UNMSM, 1976. SKÜCPOL, Theda, *Los Estados y las Revoluciones Sociales^ Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, Méx.co D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SOMEDA, Hidefuji, *Los incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2003.
- SPALDING, Karen, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- SPENGLER, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, Madrid, Ediciones Espasa Calpe SA., 1958.
- STOKES Susan Carol, "Etnicidad y clase social. Los Afro-peruano de Lima 1900 - 1930", En; *Lima Obrera 1900-1930*, Tomo II, Lima. Ediciones Virrey, 1975.
- TAMAYO HERRERA, José, *Historia del Perú*, Lima, Ediciones Universidad de Lima, 1992.
- TAMAYO VARGAS. Augusto, *Literatura en Hispanoamérica*, Lima, Editorial PEISA. 1973.
- TOFLER, Alvin, *La Tercera Ola*, Barcelona, Editorial PAIDOS, 1998.
- TOQUEVILLE, Alexis, *La Democracia en América*, Madrid, Editorial Alianza, 1987.
- TORD, Luis Enrique, *El Irntiio en los ensayistas peruanos. 1848-1948*, Lima, Editorial Unidas S.A., 1978.

- TOYNBEE, Arnold, *Estudio de la Historia*, Tomos I y III, Tr. Luis Grasset, Editorial Planeta-De Agostini S.A., Barcelona, 1985.'
- TRIVELLI, Carolina, *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú*, Documento de Trabajo N° 141, Lima, Instituto de Estudios Peruanos' 2005.
- TUESTA SOLDEVILLA, Fernando, *Perú Político en cifras. 1821-2001*, 3ra. Edición, Lima, Fundación Friedrich Evert Stiftung, 2001.
- TWANAMA, Walter, *Cholear en Lima*, Lima, Ediciones DESCO 1980.
- UGARTE DEL PINO, Juan Vicente, *Historia de las Constituciones del Perú*, Lima, Editorial Andina S.A., 1978.
- ' UNIÓN INTERNACIONAL PARA LA CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA Y DE LOS RECURSOS NATURALES (UICN), PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE (PNUMA), WORLD WILDLIFE FUND (WWF), *Estrategia Mundial para la Conservación*, 1980.
- VALCARCEL, Daniel, *Rebeliones Indígenas*, Lima, Editorial PTCM, 1946.
- VALCARCEL, Carlos Daniel, y otros, *Historia General de los Peruanos*, Tomo III, Lima, Ediciones PEISA, 1986.
- VALCARCEL, Luis E., *Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima, UNMSM, 1959.
- *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972.
- *Historia del Perú Antiguo*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1984.
- VALDIZÁN AYALA, José, *De la independencia a la guerra con Chile en la historia del Perú*, Lima, Ediciones Universidad de Lima, 1992.
- VAN DEN BERG, Hans, *La tierra no da así no más: Los ritos agrícolas en la religión de los ay mar a-cristianos de los Andes*, Amsterdam, Center for Latin American Research & Documentaron, 1989.
- VÁRESE, Stefano, *La sal de los cerros*, Lima, Ediciones Universidad Ciencia y Tecnología, 1968.

VARGAS LLOSA, Mario, *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del Indigenismo*, México D.F., Fondo Cultura Económica 1996.

VÁSQUEZ Emilio, *La rebelión de Juan Entornante*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1976.

VENTURO SCHULTZ Sandro, "Pituco, para unos, cholos para otros", En: *Quehacer*, N° 128, Lima, Ediciones DESCO, 2001.

VIGIL, Juan a i a *rebelión del caudillo andino Eleodoro Benel Zuloeta*, Trujillo, Tipografía Offset Color, 1980.

VILLACORTA PAREDES, Juan, *Pintores Peruanos de la República* Lima, Editorial Universo S.A., 1971.

WACHTEL, Nathan, *Los Venados. Los indios del Perú frente a la Alianza Editorial*, 1976.

WEBER, Max, *Ensayo* de Sociología Contemporánea*, Tomos I y II Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Tr. Míreia Bofia. México D.F., Editorial Artemisa S.A. de C. V., 1986.

YODanis, Peter, *Sociedad*, Vol. V, New York, Bednminster Press, s/a.

La cuarta edición de
Predicciones del Renacimiento Andino. Pachacutiy Unanchaykuna
de Ciro Gálvez Herrera.

Se terminó de imprimir el 1 de Agosto de 2005. en la
Sociedad de Beneficencia de Huancayo
DIGIGRAPH Real 1191 -
Huancayo-Teléfono 064 234592

Huancayo PERÚ