

PROCESO DE INTEGRACIÓN DE COMUNIDADES CAMPESINAS: UN MODELO DE ESTUDIO*

Teresa Cañedo-Argüelles Fabrega
Universidad Complutense. Madrid

1

Parece evidente el hecho de que un alto porcentaje de la población de América Latina se halla actualmente «disgregada» de la «sociedad global» de sus respectivos países. En el caso peruano, esta población tiene origen campesino y vive agrupada en comunidades, muchas de las cuales han recibido recientemente su reconocimiento oficial por parte del Estado.

Además de la evidente disgregación que estas comunidades campesinas presentan con respecto al mundo exterior, y de cuyas causas haremos aquí apenas un rápido esbozo¹, estas agrupaciones humanas se debaten, desde el punto de vista cultural, en una paralela disgregación interna, provocada en parte por la propia contradicción que supone su inevitable contacto con el mundo exterior y el mantenimiento de sus valores tradicionales como respuesta a la imposibilidad de articularse con él.

Estudiar las causas de esta disgregación interna, exige, primero, conocer la trayectoria histórica de estas comunidades. Después, tratar de indagar en las diversas formas que han ido tomando las instituciones y los valores en su evolución secular, para lo cual, en el caso concreto de cualquier comunidad indígena de América Latina, resulta obligado tomar en consideración las teorías antropológicas sobre transculturación, dadas sus peculiares connotaciones históricas en relación con la experiencia de contacto compulsivo; y en última instancia consideramos que sería muy oportuno

* Trabajo Integrado en un Proyecto de Investigación financiado por el Plan Nacional I+D, AME 879/9a CO2.

1. Un estudio detallado sobre esta cuestión puede verse en mi artículo: «Integración de comunidades campesinas en el Perú contemporáneo. Supervivencia o fin?», en: *Anuario de Estudios Americanos*, C.S.I.C., Sevilla. En prensa.

hacer propuestas de solución a los apremiantes problemas con que estas comunidades se enfrentan en la actualidad, como consecuencia de su disgregación, tanto interna como exterior, para optar por una supervivencia digna dentro de un contexto que, por muy diversas razones, ya no pueden seguir ignorando. Historia y Antropología, pues, se complementan en esta propuesta de investigación secular que tiende, en última instancia, a indagar sobre las posibles perspectivas de integración de esta gran población disgregada.

Pero habría que señalar ante todo lo que entendemos por «integración», y definir la diferencia que separa este concepto del de «asimilación». Mientras el primero presupone el mantenimiento de la identidad cultural de un grupo como condición indispensable para su articulación en la sociedad global, el segundo indica la renuncia a su identidad cultural para fundirse en dicha sociedad global². Los grupos a que nos referimos, si bien desean participar de la dinámica económica nacional, no renuncian por ello a los rasgos culturales que los definen. Prueba de su interés por inscribirse en esa dinámica global, es el esfuerzo que han hecho durante años para lograr su reconocimiento como «comunidades campesinas», una vez que el gobierno ha propuesto este cauce (que implica la satisfacción de múltiples y a veces costosos requisitos), con el objeto de consolidar su articulación con los organismos estatales y beneficiarse de los planes de producción e intercambio que estos proponen³. Hablamos pues en estos casos de «integración» propiamente, y no de asimilación.

Como marco empírico de trabajo para el estudio de la problemática que nos ocupa, hemos seleccionado un valle del Perú meridional, el actual Departamento de Moquegua, cuya población campesina ha compartido desde tiempos coloniales los avatares de una Historia hondamente marcada por los condicionamientos que los ecosistemas de enclave imponen. Esta región fue dividida durante la administración española en siete doctrinas: Torata, Carumas, Ubinas, Omate, Puquina, Pocsí e Ichuña; divisiones que se prolongarían en los siete correspondientes distritos de que se compone actualmente este Departamento. Al mismo tiempo, y a los efectos de administración de comunidades, este espacio se ha dividido en cuatro micro-regiones: Carumas con trece comunidades reconocidas; Omate con siete; Ubinas-Ichuña con veinte y Mariscal Nieto con solo una, que es la de Tumilaca, Pocata, Coscore y Tala (4). Esta última comunidad, cuyos anexos formaron parte de la doctrina colonial de Torata, es la que constituye desde 1989 el foco de nuestro proyecto de investigación.

Disgregación respecto a la sociedad global

Las comunidades del sur andino, además de las connotaciones económicas propias de su categoría campesina, tienen en el Perú otras características de carácter

2. Roque de Barrios Larraia: «Integração e Utopia» en: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, Vol. LXX, N. 3 Año 1970.

3. Teresa Cañedo-Argüelles: «Integración de las comunidades campesinas en el Perú contemporáneo. Supervivencia o fin?», en: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XLVIII, Sevilla, 1991, pp. 633-658.

4. Estos datos corresponden al 31 de Diciembre de 1988 y proceden de la Corporación del Departamento de Moquegua (CORDEM), organismo dependiente del Ministerio de Agricultura (Moquegua, Perú).

étnico que las distancia y disgrega especialmente de la sociedad global. De hecho la documentación oficial se sigue refiriendo a ellas con el nombre de «comunidades indígenas» a pesar de que desde 1893 se reconocía su existencia legal bajo la denominación de «comunidades campesinas». El hecho es que este sector representa hoy alrededor de la mitad de la población total del país, y sin embargo, en muchísimos aspectos sigue desenvolviéndose lejos de los intereses económicos que mueven al resto de la nación, o en otras palabras, sigue viviendo disgregado de ella.

Desde los primeros años de la independencia, la legislación republicana persiguió la integración del indígena mediante la promulgación de una serie de decretos tendientes a ampliar el marco legal de su articulación en la dinámica nacional⁵, y en esa misma línea se ha seguido moviendo la voluntad jurídica del Estado peruano, sobre todo a partir del primer tercio de siglo, cuando la creciente invasión de tierras protagonizada por los campesinos de la Sierra central y sur, hizo sentir el inquietante peso de este sector en la política⁶. Soslayaremos aquí las connotaciones políticas y sociales que rodean la cuestión, para analizar muy brevemente las razones de esta disgregación desde una perspectiva economicista.

En abril de 1958 la Dirección General de asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo registró alrededor de cuatro mil aldeas con categoría de «comunidades», que albergaban a una población de unos cuatro millones de habitantes⁷, población que en el contexto global de la nación representa el 67% del sector rural. Sin embargo, de toda la tierra cultivable del país, tan sólo le corresponde a este sector el 7,4%, que se distribuye por las zonas serranas del centro y sur del Perú. Sus emplazamientos quedan así apartados de las principales arterias de comunicación, lo que dificulta su articulación con el mercado. Además hay que considerar que la mayor parte de estos espacios se compone de pastizales comunitarios o bien de tierras de cultivo de muy bajo rendimiento, circunstancias ambas que restringen la actividad agrícola limitándola a los productos de consumo interno. Como consecuencia de ello, estas comunidades quedan fuera de los planes de ayuda técnica y financiera que el Estado promueve y que tienden a favorecer a los productos de mercado, con lo que los campesinos de las comunidades quedan así relegados a

5. El 8 de Abril de 1824 Bolívar ordenó la entrega de las tierras que todavía permanecían en régimen comunal a sus usufructuarios. El 4 de Julio de 1825 decretó que a cada indígena se le repartieran, además, 3 topos (1 topo = 1/3 de Ha.) , no pudiendo las propiedades así adquiridas enajenarse ni transferirse hasta el año 1850, fecha en la que se suponía que el indio estaría preparado para defender sus derechos. En 1828 el presidente La Mar reafirmó este último Decreto, y finalmente, la Ley del 30 de Octubre de 1893 reconoció de hecho la existencia legal de las comunidades campesinas «como parte integrante del Perú». Jorge Basadre: *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima, 1971; e *Historia de la República del Perú*, Vol. II, Lima, 1962; y E. Espinoza y Carlos Malpica: *El problema de la tierra: Presencia y proyección de los Siete Ensayos*, Lima, 1970.

6. A partir de los años cincuenta apareció el sindicalismo agrario en la sierra (en la costa se había dado este proceso con anterioridad), y se intensificó la asociación comunal, estando entre sus objetivos prioritarios la recuperación de sus tierras. En 1971 se creó el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), organismo que incluyó una «Dirección De Organizaciones Económicas de interés social» y una «Dirección de Organizaciones Rurales».

7. Fernando Fuenzalida: «Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo», en: *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Instituto de estudios Peruanos (IEP), Lima 1976, pp. 220-263.

una posición de franca desventaja con respecto a las grandes unidades de producción capitalista⁸.

Todo lo dicho explica que la productividad de este sector no se haya modificado significativamente desde la época hispánica, o no lo haya hecho al mismo ritmo de su crecimiento demográfico, lo que ha provocado una disminución del producto agropecuario por familia. Esta circunstancia, unida al deterioro de los suelos que ocupan y a falta de paliativos con que corregirlos, *justifica* que los campesinos integrantes de este sector se sitúen en el nivel más bajo de la escala nacional de renta per cápita, y que las comunidades constituyan el sector que aporta menos PBI del país en relación con el número de personas en la producción. No es extraño, por todo ello, que esta parte de la población rural haya sido marginada, de hecho aunque no de derecho, por parte de las políticas económicas del Estado.

En otro lugar se ha llevado a cabo un balance de los resultados que la actual situación jurídica ha comportado a la comunidad sobre la que se basa nuestra investigación, en términos de sus expectativas de integración nacional⁹. Tanto ésta como la mayoría de las comunidades campesinas de Moquegua, siguen careciendo de insumos y de asistencia técnica y financiera; sus moradores todavía tienen que caminar a buen paso durante tres horas «por caminos de herradura» antes de acceder a las carreteras más próximas para llevar sus productos al mercado, y carecen asimismo de fluido eléctrico y de agua corriente; pero las baterías de automóvil han permitido a algunas familias instalar aparatos de televisión en sus casas, además de que la mayoría de ellas disponen de radio, así que, en un sentido, esta población está al corriente de los últimos avances en materia de producción y de consumo; a pesar de que no pueden ni aspirar a alcanzarlos, estos avances han entrado a formar parte de su espectro cultural induciéndoles a generar falsas expectativas.

Carentes de los más elementales medios con que hacer frente a las imprevisiones y a la agresividad del medio, estos campesinos se encuentran sin otra alternativa que la de seguir apelando al poder de la «pacha-mama» para optar por su recreación cultural como única posibilidad real —hoy por hoy— de sobrevivir.

Disgregación Interna. Una aproximación

La disgregación cultural que acusan en su configuración interna las comunidades tradicionales del sur andino se debe, en buena medida y hasta donde hemos podido ver, a que no se han desvinculado de sus inveterados valores, al tiempo que su sistema social evoluciona a un ritmo mucho más rápido. Han adquirido así una nueva fisonomía social y económica con la que están tratando de adaptarse a las exigencias

8. La distribución del crédito después de la Reforma Agraria ha mantenido las diferencias regionales existentes, toda vez que en 1978 cinco departamentos dedicados a la industria azucarera, algodónera y arrocería ubicados en la costa norte y central continuaban recibiendo el 55,22% de los préstamos. Otros cinco de la sierra dedicados a la moderna producción pecuaria recibían el 30,03%; las regiones selvática y la serrana deprimida sólo alcanzaban el 10,25%, mientras que los de la llamada «mancha india» (área de comunidades) el 4,50%. Jose Matos y Jose Manuel Mejía: *Reforma Agraria. Logros y contradicciones*, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima, 1980. Pág. 288.

9. Teresa Cañedo-Argüelles: «Integración de las comunidades campesinas en el Perú contemporáneo. Supervivencia o fin?», *op. cit.*

que la dinámica nacional impone, pero que ya no responde a los antiguos principios culturales aun en vigencia.

La configuración de la actual fisonomía interna que presentan estas comunidades, es producto de siglos de contactos, contactos con una «sociedad global» que ha estado sucesivamente representada por la cultura española colonial y por la cultura capitalista en sus distintas versiones. Las coordenadas históricas constituyen puntos de referencia previos para, desde un posterior enfoque antropológico, conocer «cuáles» fueron en definitiva los elementos que contribuyeron a cambiar el sistema social de los Indios, a variar su comportamiento ante la presión de nuevas necesidades y, en última instancia, a transformar sus instituciones y sus valores.

Nuestros avances se concretan, hasta el momento, en una serie de trabajos que abordan estas coordenadas históricas previas sobre las que pueden ya perfilarse algunos de los cauces de transculturación y sus efectos seculares en la configuración de la actual sociedad campesina. Uno de estos cauces está representado por las transformaciones que se operaron durante el período colonial en el sistema de producción e intercambio de bienes. La introducción del valor monetario para satisfacer el pago de los tributos y la interiorización del concepto de privacidad, produjeron el desmantelamiento de instituciones sociales tales como las agrupaciones de linaje o «ayllu», o la desvirtuación de la reciprocidad como principal estrategia de cooperación comunitaria. En su lugar, se instauraron las alianzas matrimoniales prescritas por el derecho canónico, y la producción e intercambio de bienes en base a un sistema mercantilista unifamiliar que propició la acumulación de riqueza y el consiguiente surgimiento de diferencias sociales a expensas de la articulación comunitaria preexistente¹⁰.

Un estudio sobre la tenencia de la tierra en la región nos ha hecho ver la importancia que este rubro de la política colonial tuvo, constituyendo uno de los cauces que más poderosamente intervino en el proceso de transculturación del Indígena. El acceso a la propiedad privada de la tierra le confirió al indio la categoría económica de «labrador», y al filo de la Independencia lo puso en condiciones de formar parte de la pirámide social del Estado nacional, asumiendo en su ancha base un status que venía ya marcado por una triple categoría: étnica, fiscal, pero además económica (indio tributario y labrador), paso decisivo para que en 1854, una vez abolido el tributo indígena, pasara a inscribirse en el contexto jurídico peruano bajo la sola categoría económica de campesino¹¹.

Este sector fue, pues, transformando su fisonomía social, hasta el punto de que, en los inicios de la primera etapa republicana, compartía muchas de las expectativas de la sociedad global y había incorporado algunas de sus instituciones. En el aspecto económico, la propiedad privada era un hecho consumado, y la producción había adquirido un carácter mercantil, sin mencionar todas las transformaciones operadas en el ámbito del parentesco y del control social. Quedaba por ver si estos cambios

10. Teresa Cañedo-Argüelles: «Pasado y presente de una comunidad andina. La tierra como escenario de cambios y permanencias», en: *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América (AHILA)*, Sevilla, AHILA, 1992, V.I. págs. 1991-206.

11. Teresa Cañedo-Argüelles: «La tenencia de la tierra en el sur andino». El valle de Moquegua, 1530-1825, en: *Revista de Indias*, N.º 193, Madrid Septiembre-Diciembre, 1991.

Institucionales serían realmente operantes, al ponerse en marcha la virtual articulación con la sociedad global, y en segundo lugar, si paralelamente a estos cambios se producirían las oportunas transformaciones en su cosmovisión y sistema de valores. En otras palabras, habla que ver si la unificación política aplicada por los españoles con la consiguiente imposición de un nuevo y uniforme «sistema social», llegó realmente a trascender los límites de los «principios culturales». O si, por el contrario, este último aspecto se mantuvo incólume a pesar de las transformaciones operadas en la estructura social, y en las múltiples estrategias desplegadas por los españoles para dismantelar el sistema de valores indígena.

Responder a este interrogante nos exigiría adentrarnos en los cauces por donde discurrió la transmisión de todos los aspectos del sistema social y de las nuevas creencias y valores, aspectos que todavía no hemos abordado en su totalidad. Sobre este último punto hemos anticipado el papel desempeñado por el medio físico en el virtual aislamiento en que se perpetuaron los reductos coloniales del sur andino, dentro de sus respectivas doctrinas, y en el desafío que esta circunstancia supuso para la propagación de las ideas por parte de los doctrineros, principales agentes de la aculturación indígena.

En este sentido contamos con un estudio realizado sobre los Imponderables geográficos del área, el cual nos ha permitido adelantar la hipótesis de que el sistema colonial, pese a haber tratado de dar uniformidad al territorio conquistado mediante disposiciones jurídicas, administrativas y urbanísticas, proyecto que tuvo su paradigma en las reducciones toledanas, no logró, después de tres siglos, desafiar el aislamiento que los ecosistemas andinos imponían, resultando muy difícil la interlocución entre los agentes de aculturación y las distantes y aisladas poblaciones que se inscribían dentro de cada doctrina. Es de suponer que sus habitantes aceptaron tan sólo los nuevos parámetros sociales y económicos impuestos por la administración civil, por el derecho canónico a través de la administración religiosa, y asimismo por el contacto directo con la población española que en las reducciones de Moquegua, llegó a compartir los espacios geográficos, culturales y hasta fiscales con los indios. Pero imposibilitados a recibir la adecuada asistencia espiritual de sus doctrineros, los indios —por motivos que hemos de seguir analizando y que se han de sumar a los puramente medioambientales— siguieron virtualmente aferrados a sus creencias, amparados en el aislamiento físico que los enclaves geográficos imponían, y manteniendo el milenarismo hermetismo cultural que hasta el día de hoy no parece haberse quebrantado¹².

Integración. Una hipótesis de trabajo

Estos desajustes nos descubren la urgencia de hacer hincapié en la cuestión sobre integración cultural, urgencia que se hace todavía más apremiante si consideramos que, como se ha visto, tal disgregación no sólo tiene un carácter intra grupal,

12. Teresa Cañedo-Argüelles: «Transculturación en el valle de Moquegua». Un desafío a los ecosistemas de «enclave», en: *Segundo Congreso Internacional de Geografía de las Américas* Sociedad Geográfica de Lima, Lima-Cuzco, Enero, 1992. En prensa.

sino que se da, y en términos mucho más dramáticos, entre estas llamadas «comunidades tradicionales» y el contexto nacional en el que se hallan políticamente insertas.

Nos parece muy necesario inscribir nuestros avances dentro de un modelo teórico, sobre el que sea posible unificar criterios a la hora de abordar los distintos aspectos que interfieren en la problemática sobre integración. Lo que intentamos es edificar un esquema de trabajo que abarque suficientes alternativas, como para que no quede cuestión alguna relacionada con la cultura, que no pueda ser tratada desde el enfoque de la integración. No faltan estudios que se ocupan directa o indirectamente de esta cuestión, en especial lo hacen los que inciden en las teorías sobre transculturación y dinámica cultural, pero cualquiera de las grandes corrientes antropológicas aporta cauces que pueden conducirnos, antes o después, al alcance de este objetivo.

Los estudios que de alguna manera han rozado cuestiones de dinámica cultural, sea desde el evolucionismo o difusionismo, e incluso las posturas funcionalistas más aproximadas a la percepción estática de la cultura, dan contenido a un corpus teórico sobre Integración cultural válido para ser aplicado a estudios de amplia dimensión histórica.

La cualidad dinámica de la cultura es pues un hecho probado, y admitimos con Herskovits¹³, Bock¹⁴, Haviland¹⁵ y muchos otros, que los sistemas sociales se orientan permanentemente hacia el cambio, y que por tanto deben estar perfectamente adecuados para asumir la introducción de elementos innovadores. Queda pues justificada la utilización de la dimensión temporal que ya Nadel consideró inseparable del concepto de estructura¹⁶. Por lo mismo damos por válido el empleo del término «proceso», y el uso del método etnohistórico para describir al agregado social que va a ser objeto de nuestro estudio, en una trayectoria secular que se extiende desde el período colonial hasta nuestros días. Las técnicas de campo, combinadas con el análisis de la documentación histórica, hace este método especialmente idóneo para captar las inflexiones seculares de los cambios observados en una sociedad viva¹⁷.

Dejamos pues a un lado el modelo estructural-funcional, que por sí solo tiende a ofrecernos imágenes estáticas, para combinarlo con las teorías sobre dinámica cultural con los conceptos sobre «contacto», «aculturación» y «cambio», a cuyo conjunto podemos denominar «transculturación»¹⁸.

El esquema que hemos confeccionado no agota, ni mucho menos, las posibilidades. En realidad es extremadamente simple pero recoge aportes fundamentales de la Antropología a los estudios de integración. Desde el punto de vista de cualquiera de las corrientes antropológicas que inciden en la historia de la cultura, tres serían las

13. Melville J. Herskovits: *El hombre y sus obras*, México, 1964.

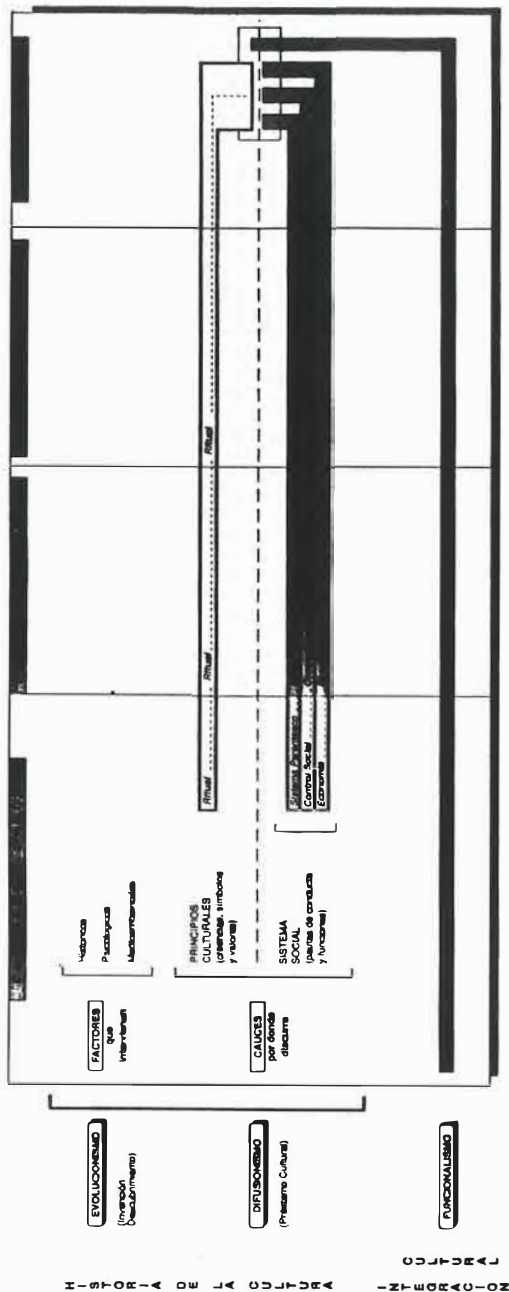
14. Philip K. Bock: *Introducción a la moderna antropología cultural*, Madrid, 1977.

15. William A. Haviland: *Cultural Anthropology*, University of Vermont, New York, 1975.

16. S.F. Nadel: *The theory of Social Structure*, London, 1957.

17. Alfredo Jiménez Nuñez: «El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana», en: *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 1, págs. 163-196, Madrid, 1972: Sobre el concepto de Etnohistoria», en: *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. A. Jiménez editor. Sevilla, 1975.

18. Melville J. Herskovits: op. cit. págs. 565 y sigtes.



fases previas a considerar dentro del proceso global de integración: A: Factores y Cauces que intervienen en la transculturación; B: Transculturación (con las tres clásicas etapas de contacto, cambio y aculturación); y C: Reinterpretación.

A: Dentro de la primera fase tenemos en cuenta los principales Factores que para M. Herscovits intervienen en la transculturación: son los factores históricos, los psicológicos y los medioambientales¹⁹. De ellos, para el caso que ocupa nuestro proyecto sobre población rural en el sur andino, es obvio que los primeros, es decir, los factores históricos, son los que más poderosamente influyeron en el tipo de transculturación operada sobre la sociedad indígena, por los efectos de la conquista española. Es en esta situación de contacto compulsivo en donde se inscriben los grandes impactos sobre las culturas, aquellos que operan en condiciones imprevisibles y que contribuyen, más que ningún otro, a alterar la estructura social desde su base. E. Vogt dio a estos impactos el nombre de «procesos direccionales», y los distinguió de los «procesos recurrentes» que son los que se dan con una frecuencia cíclica y que, al contrario que los anteriores, contribuyen a dar solidez a la estructura social preexistente²⁰.

En cuanto a los Cauces de transculturación, nos acogemos a una primera diferenciación entre «principios culturales» y «sistema social». Mientras que los «principios culturales» incluyen el conjunto de creencias, símbolos y valores que rigen una sociedad, el «sistema social» implica el desarrollo de unas pautas de comportamiento y de unas funciones que deben responder a las exigencias de aquellos principios. En esta conceptualización, así como el carácter complementario que necesariamente deben tener estos dos componentes de la sociedad humana, ha hecho hincapié C. Goertz²¹, y nosotros nos unimos a la suya considerando esta complementariedad como un aspecto clave dentro del proceso de integración.

Las manifestaciones concretas de cada uno de estos dos grandes aspectos de la sociedad, son sintetizadas por J. Beattie del siguiente modo: Para el «sistema social»: Parentesco (alianzas matrimoniales y afinidad); Control Social (organización política, derecho y sanciones sociales) y Economía (producción de bienes, propiedad, consumo e intercambio). Para los «principios culturales» el Ritual (magia y religión)²², manifestaciones que, a nuestro modo de ver pueden ocurrir por diversos cauces.

La riquísima documentación colonial que se conserva (a menos que nos empeñemos en trabajar sobre áreas marginales), nos permite trascender las grandes coordenadas históricas e internarnos por dichos «cauces» en lo que pudo ser la vida cotidiana de estas comunidades. En otro lugar hemos fundamentado la conexión histórica que se ha dado entre las comunidades campesinas y las antiguas reducciones o doctrinas de tiempos hispánicos²³, y esta circunstancia hace que hoy nos sea posible reconstruir su pasado en base a los expedientes matrimoniales, civiles, ad-

19. Ibidem, pág. 528.

20. Evon Z. Vogt: «Sobre los conceptos de estructura y proceso en Antropología Cultural», en: *Estructuralismo e Historia*, Buenos Aires, 1969, págs. 69-87, pág. 73.

21. Clifford Goertz: «Ritual an Social Change. A Javanese Example», en: *American Anthropologist*, 1957 págs. 32-54, entre otros.

22. John Beattie: *Otras Culturas*, México, 1972.

23. Teresa Cañedo-Argüelles: «Pasado y Presente de una Comunidad Andina. La tierra como escenario de cambios y permanencias», op. cit.

ministrativos y penales, así como a las visitas, padrones etc... que se tramitaron a través de la administración eclesiástica y que hoy se conservan en los archivos arzobispales. Por otro lado, los archivos departamentales y nacionales ponen a nuestro alcance los Protocolos Notariales con testamentos, litigios de tierras, transacciones comerciales y un largo etcétera que, en su conjunto, puede cubrir ampliamente el abanico de aspectos en los que la cultura se manifiesta.

B: La segunda fase sería la de Transculturación, en la que consideramos el contacto, cambio y aculturación de una sociedad. En cada una de las etapas de esta fase pueden ir ingresando todos, o bien solamente algunos de los cauces que se han visto afectados por cualquiera de los «factores» que intervienen en la transculturación. En el caso que nos ocupa, la emisión de influencias desde la cultura española puede considerarse que no dejó, al menos en apariencia, espacio alguno sin tocar. Pero es muy importante contar con un sólido conocimiento sobre la línea base cultural de la sociedad que tratamos de analizar, para saber en qué medida cada uno de sus aspectos se transformó, o si en realidad no llegaron a hacerlo, en cuyo caso, el cauce o los cauces correspondientes no habrían ingresado dentro de las etapas de esta segunda fase y parte del proceso quedará por tanto bloqueado.

Nuestros avances en el estudio de las comunidades de Moquegua, nos han permitido plantear algunas hipótesis en torno al «bloqueo» que los principios culturales experimentaron en este proceso de transculturación. Ya nos hemos referido a la incidencia que pudo llegar a tener en este hecho el aislamiento en que se perpetuaron las pequeñas agrupaciones indígenas por efecto de las condiciones del medio. Aun en los últimos años coloniales, los doctrineros de Moquegua se quejaban ante la administración eclesiástica, de no poder prestar asistencia espiritual a los feligreses que residían fuera del pueblo cabecera de su doctrina, ya que vivían diseminados «en sus ayllus» a 15 o 16 leguas de distancia, «por caminos frágiles e intransitables»²⁴. En muchos de ellos jamás llegó a entrar ningún doctrinero previamente a la visita que el Obispo Pedro José de Chaves mandó realizar en 1789²⁵; pero lo que más llama la atención es que aún hoy día, los «anexos» de las comunidades mantienen los mismos nombres e idénticos emplazamientos, sin que su aislamiento haya experimentado desde aquellos días cambios sustanciales.

Así pues, y a pesar de que los valores y las creencias constituyeron aspectos focales de la cultura andina, y debieron ser por consiguiente los más propicios al cambio, este fenómeno en realidad sólo se presenta en los casos de contacto libre²⁶, lo que explica que las transformaciones que se operaron dentro de este ámbito focal de la cultura tendieran a ser tan sólo aparentes.

C: Finalmente la Reinterpretación, última fase del proceso, implica una adaptación de los cambios experimentados en el sistema social del grupo receptor a los nuevos valores de la sociedad emisora y a la vez dominante²⁷. Es decir, aquellos aspectos del «sistema social» que han superado la fase previa de transculturación, adoptan nue-

vas formas en función de los cambios que paralelamente han debido experimentar los «principios culturales». De no ser así, el resultado final del proceso, es decir, la Integración, presenta un desajuste entre «sistema social» y «principios culturales».

De ello deriva, a nuestro modo de ver, el descalabro que acusan las comunidades campesinas de hoy en el Perú meridional. El análisis de las razones que lo han originado forma parte de nuestro objetivo prioritario. El mismo exige un estudio muy detenido, no solamente de los desajustes intragrupal que se dan entre el «sistema social» y los «principios culturales», e incluso entre las distintas funciones del propio sistema social (y aquí es donde tiene lugar de honor el enfoque funcionalista); sino que además es necesario realizar un análisis paralelo de los términos en que se da la relación entre estos grupos y el contexto exterior, y ver en qué medida el no cumplimiento de las expectativas de articulación dentro del sistema global, es responsable de que se rechacen de plano los valores que lo identifican, y de que se produzca un enfático «retorno» a las creencias tradicionales en pos de una recreación cultural ya inconsistente.

24. Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA). Moquegua-Ubinas. Expedientes Administrativos. Leg. 2. *Informe del párroco Bartolomé Pérez por mandato del Obispo de Arequipa*. 18 de Octubre de 1792.

25. AAA. Moquegua-Carumas. Visitas. Leg. 1. *Visita a San Felipe de Carumas por el Obispo Pedro José de Chaves*. 24 de Julio de 1789.

26. Melville. J. Herscovits: op. cit., pág. 594.

27. *Ibidem*, pág. 598.