

Continuidad y cambio en la historia andina *

Magnus Mörner

Una aproximación que sopesa la relación entre continuidad y cambio no es en ningún otro sitio tan fructífera como en la sierra andina. Esto es válido sobre todo para aquellas regiones en donde lo indígena salta a los ojos. El turista que por primera vez llega al Cuzco, antigua capital de los Incas, no podrá evitar poner la etiqueta "indígena" o "español" a todo aquello que vea. Me parece sin embargo innecesario anotar que las relaciones entre el presente y el pasado, entre el pasado y el futuro son mucho más complicadas de lo que parecen a primera vista. Primeramente llamaré la atención hacia aquellos rasgos del presente que representan de manera privilegiada la continuidad con respecto al período anterior a la conquista española. Luego mencionaré lo que se podría denominar como conti-

nuidad falsa o aparente en relación a la época prehispánica, es decir los efectos ocultos de este cambio. Después discutiré someramente los cambios directos y evidentes provocados por la conquista. Enseguida trataré de elucidar los paradigmas de organización social que dominaban antes de 1532 ⁽¹⁾. Para terminar subrayaré algunos ejemplos en donde lo pasado nos muestra posibles soluciones futuras.

La continuidad de lo anterior a la conquista se extiende, como regla general, más allá del corto período del incanato. El etnohistoria-

1. Puntos de vista interesantes acerca de los peligros que encierran los conceptos de "presumptive continuity" y de "presumptive change" se encuentran en David H. Fisher, *Historians' Fallacies. Toward a Logic of Historical Thought*, Harper and Row, New York 1970, p. 154 y ss. Un marco histórico para la historia andina se da en mi *The Andean Past: Land, Societies and Conflicts*, Columbia University Press, New York 1985.

* Cedido gentilmente por la Revista "Gaceta" - Aarhus. Traducción de Claudio Bogantes, Centro de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Aarhus, Dinamarca.

dor John Murra, que es quizá la máxima autoridad con respecto al incanato, estima que las instituciones preincaicas, que ni siquiera la invasión europea pudo destruir, comprendían sobre todo ecología, productos agrícolas, "modos andinos de aprovechar tanto la altitud como el agua", una aptitud para descubrir todo aprovechamiento posible de los recursos naturales⁽²⁾. Lo que permanecerá como la proeza de la sociedad prehispánica, es, sin duda, su capacidad de adaptación a un medio físico enormemente riguroso y terriblemente exigente. Esta adaptación se realizó hace miles de años. La sobrevivencia fue asegurada gracias al cultivo de la papa y otros tubérculos así como el de los cereales quinoá y cañihua, que combinan su riqueza en proteínas con su resistencia a las grandes alturas. Desde hace ya 3.000 años, o antes aún, el hombre andino había domesticado la llama que le proporcionaría alimento, lana para su abrigo, abono para los campos y ayuda para el transporte. Alrededor de la conquista española el maíz, aunque importado, se había aclimatado al medio andino. Era un alimento al que se unían ritos y mitos especiales⁽³⁾. La papa y

el maíz eran en realidad dos tipos diferentes de producción con diferentes significados sociales e ideológicos. La técnica de producción existente en 1532 ha sido conservada hasta cierto punto. Mas esto no es expresión de estancamiento o de paralización tecnológica. Se explica más bien por su grado de adecuabilidad. El único cambio que ha sufrido la chaquita andina es que se le ha proveído de una reja de metal⁽⁴⁾. Continúa siendo insuperable para el cultivo de terrenos de ladera. El sistema de riego es otra conquista andina imperecedera. Por eso durante la colonia no hubo nada que adaptar de la tradición española en este campo, por más respetable que ella fuera. La noria española no fue introducida por la simple razón de que las formas andinas de llevar el agua a los campos eran suficientemente eficaces. Como en los tiempos prehispánicos sigue siendo el maíz el producto que es objeto de riego⁽⁵⁾. Otra importante contribución andina a la agricultura es el sistema de terrazas. Estos andenes no sirven solamente para sostener lo que se cultiva, sino que

2. John V. Murra, "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review*, V: 1 (1970), p. 6.

3. Pueblos que por razones de altitud no pueden cultivar maíz tienen no obstante gran respeto por la fuerza mágica del maíz. Sería el caso de los indios Canas de la re-

gión del Cuzco según A. Valencia Espinoza, "Nombres del maíz y su uso ritual por los k'anas", *Antropología Andina*, 3 (Cuzco 1979), p. 75-78.

4. David W. Gade, *Plants, Man and the Land in the Vilcanota Valley of Peru*, W. Junk, Haag 1975, p. 38 y ss., p. 208.

5. Ibid. p. 42. Véase además Horacio Villanueva y J. Sherbondy (eds.), *Cuzco: aguas y poder*, Centro de estudios rurales andinos Las Casas, Cuzco 1979.

también sirvieron para extender la agricultura a terrenos que climáticamente eran marginales. Ello vale sobre todo para las áreas en donde se combinó el sistema de andenes con el de riego. El sistema de andenes debe haber aliviado los problemas de concentración de la población que existían antes de la conquista española. Después de la conquista la población indígena se redujo de manera marcada sobre todo a causa de las enfermedades llevadas por los europeos. La necesidad de los imponentes sistemas de andenes disminuyó. Aún hoy en que la densidad de la población es mucho mayor, apenas sí se utilizan parcialmente. Cuando los andenes se derrumban los terrenos quedan naturalmente expuestos a la erosión⁽⁶⁾. La capacidad y la ingeniosidad del hombre andino para aprovechar las diferencias enormes de altura son increíblemente impresionantes, y no sólo con respecto a los andenes. Murra ha hecho del concepto "control vertical" una noción cotidiana entre los estudiosos de los países andinos. Murra demostró, por ejemplo, que un gran reino prehispánico como el de Lupacas, en la zona del lago Titicaca, contaba con verdaderas colonias situadas a más de diez días de viaje en las laderas boscosas que por el oeste bajan hacia la selva, o en los desiertos de la costa

del Océano Pacífico. El objeto era poder disponer de recursos más variados. Entre los chupacos de la sierra central peruana se pueden observar esfuerzos similares, aunque en menor escala⁽⁷⁾. En realidad cada pueblo, por más pequeño que fuese, trataba de controlar, de una manera natural, la mayor cantidad de terrenos ecológicamente diferentes para tener acceso a la mayor cantidad posible de alimentos y otros recursos que los diferentes medios permitían. La conquista española provocó en mayor o menor medida la destrucción parcial o total de esas diferentes formas de control ecológico. Pero la forma de archipiélago ecológico descrito por Murra, puede todavía observarse en algunas zonas de Bolivia. Por ello podemos permitirnos considerar este esfuerzo por obtener el control vertical como algo continuo, como algo duradero en el desarrollo de la sociedad andina. Esto vale tanto para las comunidades indígenas como para las haciendas establecidas por los europeos⁽⁸⁾.

6. R. A. Donkn, *Agricultural Terracing in the Aboriginal New world*, University of Arizona Press, Tucson 1979, cita de p. 35 y 132.

7. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975, cap. 3.

8. Con respecto a las comunidades el antropólogo social Harald O. Skar distingue varios tipos de "archipiélagos" en su estudio de casos en el departamento de Apurímac al oeste del Cuzco. Véase al respecto su informe detallado en *The Warm Valley People: Duality and Land Reform Among Quechua Indians of High Land Peru*, Universitetsforlaget, Oslo 1982, pp. 103-117. La manera de organizar el autoabastecimiento de las ciudades queda elucidada en

Sin embargo cuando el control vertical no se podía obtener, correspondía al trueque y al intercambio de mercancías entre diferentes zonas ecológicas llenar las mismas funciones: procurar una alimentación más variada. Tomemos como ejemplo un caso de Cailloma en la parte norte del departamento de Arequipa en el sur del Perú. Los campesinos cuentan que, durante generaciones, han emprendido viajes comerciales, por ser la única manera de procurarse mercancías de afuera. Cada viaje dura entre 8 y 60 días. Las mercancías, transportadas a lomo de llama, son intercambiadas directamente, ya sea en los valles profundos de la sierra o en la costa. Este sistema significa, dicho con otras palabras, que el trueque tiene prácticamente la misma función que el "archipiélago vertical" de tipo Lupaqa descrito por Murra a partir de testimonios de 1567, con la diferencia de que está organizado de otra manera. A la luz de un ejemplo contemporáneo se puede documentar que el trueque de mer-

cancías provenientes de diferentes nichos ecológicos apartados continúa regulándose de acuerdo a las viejas normas de reciprocidad y no en moneda según los fluctuantes precios de mercado⁽⁹⁾. En suma, podemos estar seguros de que la escala ecológica vertical de los Andes constituirá, de una manera o de otra, una de las condiciones básicas de la existencia humana. Por otra parte la conquista española acarrió un cambio fundamental en la composición de los recursos por el hecho de la introducción de tantas plantas y animales del viejo mundo en los diferentes nichos ecológicos de la zona andina. Pero fueron sobre todo las zonas intermedias, y no las más altas o las más bajas, las que se vieron influidas por esas renovaciones venidas del mundo exterior. Hasta los 2.500 metros de altitud siguen dominando. Los productos originarios como la arracacha y la mandioca y a partir de los 3.400 metros dominan igualmente la papa, la cañihua, la quinoa y los pastos para las llamas. Pero esta zona más elevada, hasta los 4.300 metros, era aprovechada de una manera más

la investigación que Norio Yanamoto realizó en Marcapata en la parte oriental de la región del Cuzco y que se encuentra en Luis Millones y H. Tamoeda, *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*, Museo Nacional de Etnología, Osaka 1980, pp. 39-57. En cuanto a las haciendas, véase por ejemplo Janine Brisseau-Loaiza, *Le Cuzco dans sa région. Etude de l'aire d'influence d'une ville andine*, Univ. de Lille III 1977, pp. 330-38, así como Luis Miguel Glave y M. I. Remy, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos 16 y 19*, Centro Las Casas, Cuzco 1983, pp. 92-94.

9. Véase por ejemplo el fascinante esbozo histórico de Deborah Poole, "Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco)", *Allpanchis* 19 (Cuzco 1982), pp. 79-116; J. Casaverde R., "El trueque en la economía pastoril" en Jorge A. Flores Ochoa (red.), *Pastores de Puna*, I.E.P., Lima 1977, pp. 171-91; G. Rivière, "Intercambio y reciprocidad en Carangas", *Antropología. Revista del Instituto Nacional de Antropología* 1:1, (La Paz 1979), pp. 85-113.

completa antes de la conquista que hoy en día ⁽¹⁰⁾.

El campesino andino de hoy, que se que le llame indio o cholo, es genéticamente hablando, de origen prehispánico. El grado de adaptación física a las exigencias del medio ambiente, sobre todo a muy grandes altitudes, es superior a la de los habitantes de ascendencia europea ⁽¹¹⁾. El límite de la fertilidad entre los europeos sigue siendo explicativo del dominio de la población indígena en las regiones más altas. El mestizaje fue sin embargo generalizado, temprano y variado en la mayor parte de la zona andina después de la conquista, comparado con el resto de América Latina. También los negros y los chinos han contribuido al crisol genético de la sierra andina ⁽¹²⁾. Las líneas divisorias determinantes son exclusivamente de naturaleza social y cultural, es decir de carácter **étnico** y no racial. En las tierras altas del Ecuador, en el sur del Perú y en la mayor parte de Bolivia el emplazamiento de la línea divisoria depen-

de primero que todo de la lengua que se prefiera hablar, español o quechua, y en Bolivia quizá aymará. Esta última lengua constituye evidentemente un vínculo importante con un pasado prehispánico. Pero debemos tener en cuenta que los lindes definitivos entre esas dos lenguas nativas fueron fijados después de la conquista española. Los misioneros cristianos contribuyeron a su extensión en detrimento de otras lenguas indígenas menores al utilizarlas para la propagación del evangelio. Además las dos lenguas han sufrido la influencia, sobre todo algunos dialectos, de la lengua de los amos blancos desde la conquista. Esto se revela especialmente en la composición de los préstamos de origen español que comprenden, por ejemplo, términos relativos a las relaciones de parentesco y otros elementos esenciales de la vida ⁽¹³⁾.

Durante mucho tiempo se sostuvo que la unidad fundamental de la organización social andina, el **ayllu**, había sobrevivido prácticamente intacto durante más de 400 años de dominación occidental.

10. Gade, op. cit., p. 104.

11. Paul T. Baker y M.A. Little (red.), *Man in the Andes. A Multidisciplinary Study of High-Altitude Quechua*, Dowden, Hutchinson and Ross, Stroudsburg, PA 1976, pp. 406-12.

12. Mario C. Vásquez tiene ejemplos sorprendentes de mestizaje en una comunidad "india" en "Immigration and Mestizaje in Nineteenth-Century Peru" en M. Mörner (red.), *Race and Class in Latin America*, Columbia Univ. Press, New York y Londres 1970, pp. 92-95.

13. Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570*, The Harvester Press, Hassocks, Sussex 1977, p. 150 y ss. Con respecto a préstamos lingüísticos, véase por ejemplo, José Lizardo Pereira V., "Cochabamba Quechua Linguistic Acculturation", tesis de maestría en antropología, Universidad de Texas, Austin 1971. En el terreno agrícola los préstamos son emperos escasos. Véase por ejemplo Margot Beyersdorff, *Léxico agropecuario quechua*, Centro Las Casas, Cuzco 1984.

Hoy ya no es posible sustentar esta idea, a pesar de que muchas de las características del ayllu realmente han sobrevivido. Como Murrá y otros han subrayado, la **reciprocidad** era uno de los principios fundamentales del ayllu antes de la conquista. El trabajo recíproco, denominado **ayni**, continúa jugando un papel importante en la realidad social y espiritual en el sur de los Andes. Un viejo indio cuzqueño ha contado la historia de su vida a dos antropólogos sociales. Gregorio Condori Mamani, una fuente extraordinaria de saber, cuenta acerca del ayni que no sólo se utiliza en los trabajos agrícolas: "Ayni se encuentra en todas partes. Cuando te casas recibes ayuda de los demás a través del ayni. Cuando alguien de tu familia muere, ayni ayuda para el entierro. Si te hace falta un caballo o un burro para transportar tu cosecha de papas del campo al troje, te los prestan gracias al ayni. Pero está claro que debes retribuir completamente todos los servicios que recibes por el ayni" (14). La existencia del trabajo recíproco no implica, sin embargo, necesariamente la igualdad. Observaciones realizadas en la parte sur del Cuzco muestran que, al contrario, puede conservar y aún hasta profundizar la desigualdad existente. Indios acomodados o hacendados pueden hacer uso, por

ejemplo, de la variante llamada **mink'a** —trabajo realizado bajo formas especialmente festivas— para provecho económico propio. Pero ¿se trata de una costumbre con raíces en un pasado remoto o de algo reciente? La actitud entre los campesinos que hablan quechua o aymará está en estrecha relación con la manera de pensar indígena, relacionada a su vez estrechamente con el ciclo agrario, pero también un tanto mezclada con nociones cristianas. Condori Mamani nos da una explicación ejemplar de la fuerza que aún posee la "madre tierra" de los primeros agricultores andinos. "Puede ocurrir que te tengas que reprochar a ti mismo por haber descuidado a tu mujer o aún por haberla abandonado alguna vez. Pero con tu tierra es imposible, con **Pachamama** no se puede. Si alguna vez ocurriera que la olvidaras, entonces Pachamama también te olvidará" (15). En la sociedad agraria andina sigue siendo la mujer, como en los tiempos prehispánicos, la que siembra, mientras que el hombre es quien ara, deshierba y cosecha (16). Técnicas y costumbres prehispánicas se encuentran a veces aún en otros sec-

14. Ricardo Valderrama Fernández y C. Escalante Gutiérrez (red.) *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, Centro Las Casas, Cuzco 1977, p. 35 y 37. El libro está traducido y publicado en danés.

15. *Ibid.* p. 37. Según Benjamín Orlove: "... reciprocity masks the relations of domination with appearance of egalitarianism". Consúltese su "Inequality Among Peasants: the Forms and Uses of Reciprocal Exchange in Andean Peru" en Rhoda Halperin y J. Dow (red.), *Peasant Livelihood. Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, St. Martin's Press, New York 1977, p. 214.

16. Gade, *op. cit.*, 54.

tores además de la agricultura que, como bien se sabe, es el medio humano de trabajo más conservador. El arte de tejer es uno de estos sectores. Otro era, hasta hace poco, la manera especial de construir puentes. Existe aún un puente colgante hecho de fibras vegetales en Sarhua, departamento de Ayacucho, que cada dos años es reforzado con una técnica que apenas ha cambiado desde la época prehispánica⁽¹⁷⁾.

Hasta ahora me he ocupado de la continuidad real y existente que proviene de los tiempos prehispánicos. Es suficientemente significativa, pero sólo mientras sea dictada por las necesidades impuestas por el medio físico; cuando éstas desaparezcan, tal continuidad real estará condenada a desaparecer por completo. Se puede decir que ya ha perdido parte de su significado. Otros elementos tienen solamente una relación parcial o superficial con el pasado anterior a la conquista. Ni siquiera el paisaje es ya el mismo. Las laderas desérticas que bajan de la puna si bien no estuvieron cultivadas, estaban entonces por lo menos cubiertas de bosques. A partir de 1532 la deforestación se ha llevado a cabo en gran medida, aunque este proceso no está aún bien estudiado. Ya en 1543 las autoridades de la ciudad de Huamanga —la ac-

tual Ayacucho— estimaron necesario prohibir la tala de árboles dentro de un radio de un par de kilómetros fuera de los lindes de la ciudad⁽¹⁸⁾. La minería y las necesidades domésticas impidieron sin embargo detener este proceso. Cabras y ovejas lo hicieron irreversible. En todo caso, mientras no se tomaron medidas de reforestación. Los hermosos y esbeltos eucaliptos que hoy, cuando crecen en grupos constituyen uno de los más hermosos espectáculos del paisaje serrano, son un ejemplo de medidas de reforestación. Este árbol fue introducido en Perú en la década de 1860. En el Cuzco apareció unos 20 años más tarde. En los sitios en donde no se ha reforestado la erosión ha hecho estragos⁽¹⁹⁾.

Cada domingo buses llenos de turistas, tanto extranjeros como peruanos de la costa, salen del Cuzco, por una carretera recién ensanchada y mejorada, para visitar el famoso "mercado indio" de Pisac a una hora de camino. Allí van a ver un "típico pueblo indio" y a fotografiar a alcaldes "indios" con sus ruanas rojas —el poncho serrano— y sus varas, adornadas de plata, que en sus manos son símbolo de su dignidad, cuando

17. Ann P. Rowe, "Prácticas textiles en el área del Cuzco" y Salvador Palomino, "El puente colgante de Sarhua" en Rogger Ravines (red.), *Tecnología andina*, I.E.P., Lima 1978, pp. 369-94 y 653-58.

18. Gade, *Ibid.*, p. 16 y ss. La referencia sobre Huamanga proviene de Steve J. Stern cuyo libro *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Univ. of Wisconsin Press, Madison 1982, es una de las aportaciones más importantes en la última década para la historia andina.

19. Gade op. cit., pp. 192-94.

vuelven de la misa en la pequeña capilla, flanqueados por filas estrechas de turistas que los miran boquiabiertos. Todo este espectáculo tiene en el fondo más que ver con la vida tradicional de las ciudades del sur de España que con un pasado prehispánico⁽²⁰⁾. Ciudades como Pisac fueron fundadas como reducciones, especies de pueblos mediterráneos, por el enérgico y brutal virrey Francisco de Toledo, a partir de la década de 1570. El objeto de tales reducciones era promover el control social y facilitar la recolección de tributos tanto para el Rey como para la Iglesia. A partir de un punto de vista etnocéntrico se impuso una urbanización a los indios, según un modelo español, para mejor poderlos "civilizar". Cada reducción absorbió un número disperso de ayllus, los cuales se vieron obligados a abandonar sus localidades tradicionales y a menudo también sus tierras. Los indios tenían que aprender a vivir en pueblos de calles que se cruzan perpendicularmente y con una plaza cuadrada en el centro. Se les concedió una autonomía muy limitada del mismo tipo de la que se otorgó a los habitantes de las ciudades españolas y de las ciudades de la América

20. Acerca de Pisac, consúltese Hernán Castillo Ardiles, *Pisac. Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México DF. 1970. Fue la publicación de José María Arguedas *Las comunidades de España y del Perú*, U.N.M.S.M. Lima 1968 la que hizo posible una nueva visión de las comunidades.

Hispana. Pero al mismo tiempo fueron vigilados estrictamente tanto por el cura como por el corregidor, el representante de la autoridad española⁽²¹⁾. Que el domingo se declarara día de mercado se debe a la obligación de asistir a misa⁽²²⁾. Que a los concejales se les denomine *varayoq* muestra una combinación de español y de quechua. El vestido típico "indio" de hoy tiene como modelo el vestido europeo de las clases altas del siglo XVIII, más o menos como es el caso de los trajes nacionales escandinavos. Se distingue completamente del simple traje indígena de principios del siglo XVII que conocemos por ejemplo a través de los admirables dibujos de la crónica de Guamán Poma de Ayala⁽²³⁾. La reducción o el pueblo de indios de la colonia guardaban en el fondo cierta relación con el antiguo ayllu, en el sentido de que el derecho de uso de la tierra de que cada familia gozaba estaba regula-

21. El desarrollo en una de las tantas comunidades fundadas por el virrey Francisco de Toledo se describe detalladamente en Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, I.E.P., Lima 1978, pp. 155-71. Consúltense además los comentarios de Murra en "Current Reseach ..." p. 8 y ss.

22. Rosemary D.F. y R.J. Bromley, "The Debate en Sunday Markets in the Nineteenth-Century, Ecuador", *Journal of Latin American Studies*, VII: 1 (London 1975), pp. 85-108.

23. Wachtel, *Vision*, p. 149, *Handbook of South American Indians*, II, Smithsonian Inst., Washington 1946, pp. 361-63 (G. Kubler).

do por normas estrictas. Pero esto también estaba en conformidad con una larga tradición en la península ibérica. Durante la colonia las tierras comunales de los indios eran por lo general inenajenables. A partir de la década de 1820 los pueblos de indios —ahora llamados comunidades— fueron despojados de su protección jurídica y pasaron gradualmente a una forma de "pequeña propiedad individual" (24). El contraste entre la comunidad y el latifundio tradicional (Grundherrschaft y no Gutwirtschaft, según las categorías de Max Weber) es mucho menor de lo que se suele creer. En la sierra boliviana existían, por ejemplo, muchas haciendas en donde los indios, a cambio del duro trabajo de jornaleros, recibían pequeños terrenos para sus propios cultivos, y en realidad disponían de ellos durante generaciones, antes de la reforma agraria de 1953 (25).

24. Para un análisis más detallado véase Skar, *ibid.* cap. 5 y 6. Véase igualmente Hugo Hurtado G., *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*, Tercer Mundo, Lima 1974 y Jan Szeminski, "Tendencias de desarrollo del ayllu peruano (siglos XIV-XX)" en *Estudios Latinoamericanos* (Polska Akademia Nauk, 1972), pp. 259-88. Según Karen Spalding, *De Indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. I.E.P., Lima 1974, p. 106 y ss. eran los diferentes ayllus, que componían durante la colonia un "pueblo de indios", los que tenían derecho a la tierra.

25. William E. Carter, *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*, Univ. of Florida Press, Gainesville 1964, demuestra que las parcelas de los campesinos a menudo eran de tamaños muy desigua-

También se trata de falsa continuidad en los casos en que los españoles trataron de interpretar antiguos conceptos andinos a partir de representaciones etnocéntricas europeas. El grupo llamado *yana*, cuyo rasgo común era el estar fuera del sistema del ayllu, fue identificado erróneamente como esclavos. Los responsables a nivel local, curaca en quechua o mallku en aymara, se convirtieron simplemente en "nobles". "Topo" era un concepto andino que parece haber correspondido a la cantidad de energía necesaria para producir una cosecha suficiente para el mantenimiento de una familia. Bajo la influencia europea "topo" se convirtió en una medida de superficie de aproximadamente un cuarto de hectárea (26).

De mayor importancia es aún el proceso de cambio que se oculta bajo el hecho de que buena parte de instituciones y funciones del incanato continuaron existiendo después de la conquista, pero den-

les. La misma desigualdad la he constatado yo entre los indios del Cuzco en el decenio de 1780. Para una adaptación de la dicotomía weberiana, consúltese Cristóbal Day, "Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda System", *The Journal of Peasant Studies*, II: 1 (London 1974) así como otros artículos del mismo autor.

26. Spalding, *op. cit.*, p. 70; María Rostrowski de Diez Canseco, *Pesos y medidas en el Perú prehispánico*, Lima, 1960 pp. 15-18 y "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el Virreinato e Incario", *Revista del Archivo Nacional*, XXXVII (Lima 1964).

tro de una realidad diferente y con otro significado. Bajo los Incas la mit'a, el trabajo obligatorio para el Estado, y los tributos, constituían importantes obligaciones de los *hatunruna*, los hombres del común, pero ambos formaban parte de un sistema mayor de redistribución. Los indios que participaban en la mit'a, así como sus familiares, estaban bajo la protección del Estado. El tributo se contabilizaba en jornadas de trabajo en campos especialmente seleccionados para ello. Después de la conquista estas dos obligaciones cambiaron de carácter. No sólo se hicieron más pesadas, sino que pasaron a ser concebidas como injustas. Perdieron su legitimidad al desaparecer elementos como la redistribución y la reciprocidad. Habían pasado a formar parte de un sistema de explotación ⁽²⁷⁾.

Como ejemplo. Los incas conocían bien la extracción y la elaboración de metales preciosos. Cuando los españoles comenzaron a explotar la enorme mina de plata de Potosí, en la actual Bolivia, a partir de la década de 1540, los indios fundían la plata en sus *huayras*, pequeños hornos caseros. No fue sino a partir de 1580 que se introdujo una técnica de extracción mucho más eficaz a base de mercurio, el llamado proceso de patio. Pero no hay ninguna continuidad real entre la minería incaica y la española, por la simple razón de que la activi-

dad de los españoles era muchísimo mayor y se realizaba con miras económicas de otra naturaleza ⁽²⁸⁾. Algo parecido ocurrió con el uso de la coca. Durante el incanato era un estimulante reservado a la élite, pero en la colonia se convirtió, al mismo tiempo, en la expresión de una igualación social entre los indios y en un estimulante necesario para aquellos indios que sufrían bajo el duro trabajo forzado en las minas de los españoles ⁽²⁹⁾. Con respecto al grupo *yana*, antes mencionado y tan difícil de definir en su relación de dependencia de los Incas, no existe tampoco ninguna continuidad funcional a partir de la colonia. Muchos indios se hicieron pasar por yanacas o yanacaona para evitar las onerosas obligaciones de la mit'a y el tributo, que caían sobre las espaldas de los indios corrientes. Parte de esos yanacaona se convirtieron en la mano de obra esclava de los latifundios tradicionales. La remuneración era en especies además del derecho de uso de una parcela. Este sistema existió hasta la aprobación de las re-

27. Véase por ejemplo Wachtel, *Vision*, pp. 37-57.

28. En cuanto a la *huayras* véase Ravines, *op. cit.*, pp. 472 y ss.

29. Gade, *op. cit.*, p. 174 y ss., J. Gagliano, "The Coca Debate in Colonial Peru" *The Americas*, XX: 1 (Washington 1963), pp. 43-63; Ruggiero Romano, "Problemi della coca del Peru del secolo XX", *Nova Americana*, 4 (Turin), pp. 67-106 insiste en que no se debe asociar el uso que hacen los indios de las hojas de coca y la producción y el contrabando masivos de cocaína, causa de la mayor parte del abuso de las drogas que sufre el mundo hoy.

formas agrarias en Bolivia, Perú y Ecuador en los años 50 ⁽³⁰⁾.

El papel de los curacas cambió igualmente, pero continuando la estructura del poder central del incanato bajo una nueva forma. Una investigación profunda de las relaciones entre curacas y españoles en el actual departamento de Ayacucho muestra que los curacas, por propio interés, se aliaron con los españoles. Por otra parte fue a través de los curacas que los españoles al principio tuvieron acceso a los productos y a la fuerza de trabajo indígenas, de los cuales los curacas disponían a causa de los antiguos principios de reciprocidad y redistribución. Según el historiador Steve Stern, al cual nos referimos aquí, este régimen indirecto de colonización duró hasta la década de 1560, momento en que "la alianza" se desmoronó a causa de la necesidad creciente de mano de obra indígena requerida por la intensificación de la minería ⁽³¹⁾.

30. N. Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, I.E.P., Lima 1973, pp. 43-63.

31. Stern, *Peru's Indian Peoples*; Spalding, *op. cit.*, pp. 31-87 acerca de los curacas y el comercio. Según Murra, *Formación*, p. 114 y ss. y *passim* muchas de esas transformaciones se habían iniciado ya antes de la conquista española. Los Incas habían comenzado a apoyarse en mayor medida en los yanás y otros grupos "especializados" fuera de los ayllus, tales como los colonistas del mitmaq; las aqlla-virgenes del sol; los cañari — soldados profesionales. El uso de la mit'a se intensificó al final del incanato.

El cambio inmediato que la conquista supuso para los indios fue más que todo de carácter **psicológico**. El encarcelamiento y el asesinato del Inca Atahualpa no se podían disimular por el hecho de que los españoles invistieran sucesores que esperaban se mostrarían sumisos. Cuando el último de ellos se sublevó y fue ejecutado en 1572, esto provocó un choque más en los indios. Hoy día aún existen danzas, cuyo tema es la muerte de Atahualpa, que reflejan la conquista como una experiencia traumática ⁽³²⁾.

Al mismo tiempo se impuso a los indios una nueva religión. La conquista misma aparentemente demostró la superioridad de los "dioses" cristianos, y después de la desaparición de los Incas divinos, el cristianismo no encontró ya más barreras. Pero las divinidades locales, los huacos, experimentarían un renacimiento. Es solamente a principios del siglo XVII que las campañas sistemáticas en contra de esas "supersticiones" serán una amenaza seria para la existencia de las religiones populares ⁽³³⁾.

La conquista provocó además un descenso drástico de la población, a causa sobre todo de las epidemias que los españoles y sus es-

32. Wachtel, *Vision*, pp. 33-57.

33. La obra capital es Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Inst. Français d'Etudes Andines, Lima 1971. Véase además Wachtel, *Sociedad* p. 159 y ss.

clavos negros llevaron del viejo mundo. Aunque el descenso de la población no fue tan dramático como en México, fue más que suficiente para ocasionar profundos cambios sociales. Este es el trasfondo que explica el racionamiento de la fuerza de trabajo indígena, el establecimiento de reducciones así como el abandono de muchos sistemas de andenes. La curva poblacional llegó a su punto más bajo probablemente en 1720 cuando una terrible peste desoló el país ⁽³⁴⁾.

Un importante cambio más ocurrió a partir de la década de 1570 con la transición del primer régimen colonial indirecto al de control directo con su dura explotación en forma de trabajo forzado e impuestos.

Para terminar, quisiera hacer algunas observaciones acerca de la significación del cambio provocado por la introducción de plantas y animales domésticos del viejo mundo instalados en diferentes nichos ecológicos de la escala vertical andina. Si tomamos como ejemplo el valle de Valcanota-Urubamba, en la región del Cuzco, vemos que aquí la oveja se reunió a la llama en la puna, es decir, a más de 3.000 metros de altitud. Entre los

3.900 y los 3.300 metros el trigo, la cebada y las habas se juntaron con las papas y la quinoa, el cereal originario. En los últimos años la cebada ha desplazado a la quinoa a causa del crédito que las cervecerías locales facilitan a los productores. Entre 3.000 y 2.400 metros el maíz continúa dominando, pero un gran número de verduras, frutas y animales del viejo mundo han venido a acompañarlo. Entre 2.400 y 1.500 metros el camote, o la batata, originarios y la arracacha han debido ceder lugar al banano Cavendish de origen chino. En los valles cálidos de la sierra, como los del Apurímac, se cultiva a esta altura la caña de azúcar que se introdujo tempranamente, así como el café. Igualmente en Yungas, donde la coca, entre 1.500 y 1.000 metros, era la planta principal que se cultivaba, la caña de azúcar ha hecho su aparición. A menores alturas la mandioca y el maíz constituyen la base de la alimentación, mientras que el cacao, tanto el originario como las variantes foráneas, pasó a ser el producto de exportación de mayor importancia.

A pesar de que los europeos dejaron, por ejemplo, que su ganado se extendiera por campos que eran más aptos para los productos indígenas, la coexistencia pacífica entre la fauna y la flora de los dos continentes en las diferentes alturas es verdaderamente digna de admiración ⁽³⁵⁾.

34. Un trabajo central es Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1981. En Tapacarí en Cochabamba, Bolivia, se alcanzó el número más bajo de habitantes en 1732, según Sánchez Albornoz, *op. cit.* pp. 155-71.

35. Gade, *op. cit.* pp. 95-107.

Al principio tanto los indios como los españoles persistieron naturalmente en sus viejas costumbres en lo tocante a la dieta. Los españoles exigían en su mesa pan de trigo, carne y vino, así comenzaron a crecer viñedos en la costa sur del Perú. Mientras que los indios continuaron con su dieta a base de maíz y de chuño, una especie de papa liofilizada, y para las comidas más festivas y más ricas en proteínas carne de llama y cuyes.

Poco a poco las dos partes comenzaron a apreciar ciertos elementos del otro "mundo". Yo descubrí que por ejemplo en un rincón de la región del Cuzco los indios comenzaron a cultivar trigo en pequeña escala ya que una suerte de harina de trigo tostada se había convertido en su comida preferida ⁽³⁶⁾. Los indios adoptaron pronto las gallinas y los cerdos como animales domésticos. Por otra parte la conquista hubiera sido mucho más difícil y lenta para los españoles si no hubieran llevado consigo caballos y cerdos, estos últimos como una especie de provisión itinerante ⁽³⁷⁾.

36. Documento de 1785 analizado en un artículo que escribí en colaboración con Francisco Martínez Díaz, "Medidas como precios y como instrumentos para la explotación", *All'panchis*, 15 (Cuzco 1980), pp. 133-50.

37. Según D.E. Vassberg, "Concerning Pigs, the Pizarros, and the Agro-Pastoral Background of the Conquerors of Peru", *Latin American Research Review*, XIII: 3 (1978), pp. 47-61, Pizarro y los otros con-

Mirado con la distancia que da la historia es difícil negar que la introducción de animales y plantas del viejo mundo no fuese un aspecto positivo de la conquista, ya que permitió una ampliación importante de la base alimenticia de la población andina, tanto europea como indígena. Esas plantas y animales representaron, así como la papa en Europa, una mayor seguridad en el abastecimiento.

En esta perspectiva histórica es mucho más difícil evaluar objetivamente las consecuencias de los otros importantes cambios económicos que siguieron a la conquista.

Para la sociedad indígena dinero, propiedad privada en el sentido del derecho romano y economía de mercado eran conceptos absolutamente desconocidos y extraños. Al principio, empero, estos nuevos elementos apenas se hicieron sentir fuera del sector europeo. Las relaciones entre este sector y el indígena corrió a cargo principalmente de los encomenderos, un grupo privilegiado de españoles, y de los curacas. El excedente de un sector era transferido al otro sin el intermedio del dinero y de los mecanismos de mercado.

Pero muy pronto el sector indígena notaría los efectos del nuevo sistema de manera drástica. Alrededor de 1570 se impuso a los

quistadores, originarios de Extremadura, eran en realidad "hog-oriented people"!

indios el pago de los tributos al fisco en moneda contante y sonante. Esta fue una medida consciente para obligar a los indios a vender su fuerza de trabajo y sus productos en un mercado de tipo europeo y ante todo para favorecer las necesidades de la minería a gran escala. La reacción de los indios a este incentivo fue más positiva de lo que anteriormente se estimaba, como lo han mostrado varios investigadores. El mercado atrajo sobre todo a los curacas quienes pronto descubrieron las ventajas que garantizaba la propiedad privada en sentido europeo⁽³⁸⁾. Pero también se dio el caso de comunidades indígenas que reaccionaron positivamente a los alicientes del mercado. Yo descubrí, por ejemplo, que algunos pueblos del valle de Urubamba en la década de 1780 se encargaban de la mayor parte del abastecimiento de pan de trigo y carne para la ciudad del Cuzco, a la par de las haciendas españolas⁽³⁹⁾.

Es obvio que no se debe ignorar que había diferencias profundamente enraizadas en la actitud de indios y españoles frente al objetivo de la producción y al concepto de propiedad. Los latifundistas y los comerciantes locales reaccionaban sin mayor demora y sin

grandes escrúpulos en caso de que una demanda interna o externa mayor se hiciera sentir. Tal fue el caso en Puno cuando un aumento en la demanda, a finales del siglo pasado y principios del presente, tuvo como consecuencia que muchos indios perdieran tanto sus tierras como su libertad de acción⁽⁴⁰⁾.

La irrupción del dinero, de la economía de mercado y del concepto absoluto de propiedad privada debe analizarse dentro de un marco mucho más amplio. Me refiero al hecho de la articulación paulatina de la zona andina a la economía mundial bajo dominio occidental y con el Atlántico Norte como centro. No cabe duda alguna sobre el carácter fundamentalmente asimétrico de esta relación. Mas las ambiciosas generalizaciones formuladas en el marco de las diversas teorías de la dependencia no me infunden mayor confianza⁽⁴¹⁾. Primero que todo no

38. Stern, *op. cit.*; Spalding, *op. cit.*, p. 116 y ss. y *passim*.

39. En mi libro *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la Colonia*, Univ. del Pacífico, Lima 1978, pp. 65-68, doy cifras que permiten llegar a tales conclusiones.

40. La obra pionera fue Francois Chevalier, *Témoignages littéraires et disparités de croissance: l'expansion de la grande propriété dans le haut-Pérou au XXe siècle*. *Annales E.S.C.* XXX: 4 (París 1966), pp. 815-31. La investigación más esmerada es el trabajo de Nils Jacobsen de la Univ. de California, Berkeley 1982, *Land Tenure and Society in the Peruvian Altiplano: Azángaro 1770-1920*. Otros estudios acerca del latifundismo en Puno han sido realizados por Alberto Flores Galindo, Benjamín Orlove, Gordon Appleby, Geoff Bertram, Karen Spalding, etc.

41. Me refiero entre otros a A.G. Frank; *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, Monthly Press, New York 1967.

han tomado en consideración los cambios que ha sufrido el sistema a través del tiempo. En segundo lugar se olvidan de tomar en cuenta las grandes variaciones regionales y aún locales en la manera de reaccionar frente a los impulsos del mercado mundial. En tercer lugar es imposible detectar ningún desarrollo o subdesarrollo estrictamente lineales. En la región del Cuzco, que es la que mejor conozco, el grado de comercialización era claramente mayor en el último tercio del siglo XVIII que en el siglo XIX. La relación de Cuzco con el mercado mundial era muy diferente a la de Puno, que está al lado. En los dos sitios parece, sin embargo, que la economía regional era más dinámica antes de la depresión.

Permítaseme volver un momento a los lejanos tiempos del incanato y la conquista. Toda la estructura política y geoeconómica de la sierra recibió un golpe duro y decisivo de parte de fuerzas económicas externas. Bajo el incanato Cuzco era el centro indiscutido de todo el mundo andino a partir del cual ejércitos, caminos, *mitmaq*, colonizadores de la zona nuclear ensancharon las fronteras políticas, económicas y culturales.

La fundación de Lima por los españoles en 1535 y el descubrimiento de la mina de plata de Potosí y la de mercurio en Huancavelica instauraron relaciones geoeconómicas completamente nuevas. El papel del Cuzco se redujo de forma dramática a la de simple etapa

en la importante ruta comercial Lima-Potosí.

El mundo andino fue seccionado en tres líneas de comunicación con el Atlántico Norte. La primera, por el Río de la Plata, fue abierta a causa del contrabando de Potosí, legalizada por la reforma comercial de 1776 y favorecida por la independencia de Bolivia en 1825. La segunda y más larga siguió la ruta marítima entre Europa y la costa del Pacífico pasando por el Cabo de Hornos⁽⁴²⁾. La tercera, que cronológicamente es la primera, fue establecida por Pizarro, el vencedor del incanato. Durante la colonia fue la ruta preferida por las autoridades españolas. Pasaba por el istmo de Panamá y las Antillas, siendo en realidad, durante mucho tiempo, más bien un impedimento a la comunicación. Desde mediados del siglo pasado una línea férrea por el istmo significó una mejora, pero no fue sino con la apertura del canal de Panamá en 1914, que esta línea representará un cambio económico importante.

Es a partir de este trasfondo histórico que se deben ver los esfuerzos de los países andinos en los años 20 por mejorar la infraestructura y aumentar su producción exportable, lo que por otra parte afectó a la población serrana en su

42. Fue por esta ruta que la demanda europea de lana, tanto de oveja como de alpaca hizo de Arequipa un centro comercial importante y la fuente del capital comercial del interior del sur del Perú.

totalidad⁽⁴³⁾. Es posible que en el futuro seamos testigos de una nueva orientación, ahora que el mundo del Pacífico está superando al mundo del Atlántico. Pero esto no es más que una conjetura sin mucho asidero en la realidad.

Para terminar quisiera aludir a un patrón cultural que no concierne ni a la continuidad ni al cambio. Se puede caracterizar como el intento de volver al pasado. Los movimientos milenaristas indígenas desde Taqui Ongoy en el actual Ayacucho en 1560, son intentos de esa naturaleza a pesar de la falta de claridad de sus objetivos⁽⁴⁴⁾.

A fines del siglo pasado apareció en las ciudades un movimiento de intelectuales, denominado indigenismo, que contenía en todo caso ciertos elementos de retorno al pasado indígena. Sin embargo el indigenismo no era un movimiento muy auténtico en lo que toca a sus fuentes de inspiración y formas de expresión. Su inspiración viene de diferentes corrientes culturales occidentales que van desde romanticismo hasta el socialismo.

43. En lo que concierne a los cambios sociales debidos a la industria minera en los Andes peruanos, consúltese sobre todo Florencia E. Mallon, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*, Princeton Univ. Press, Princeton N. J. 1983.

44. Wachtel, *Vision* y Stern, *op. cit.* han realizado ambos un análisis detallado del movimiento de Taqui Ongoy, llegando a resultados un tanto diferentes.

La legalización de las comunidades en 1919 por parte del gobierno peruano significó solamente un retorno a las normas coloniales que aseguraban a los indios el derecho a la tierra después de un largo y trágico paréntesis liberal. Es curioso que el decreto reconoció "comunidades" en la sierra norte del Perú en donde los campesinos ya no hablan quechua ni se consideran indios⁽⁴⁵⁾. Para no mencionar que en el caso del Perú, la reforma agraria de 1969 trató de resolver el dilema étnico, decidiendo hablar de "comunidades de campesinos", sin tomar en cuenta si los habitantes se consideraban a sí mismos, o eran considerados por otros, como indios o no. Por otra parte la junta militar en el poder demostró su respeto por la cultura prehispánica al elevar el quechua a rango de lengua oficial al lado del español. Fue un decreto de valor simbólico, pero de escasísimos efectos en la práctica.

Una de las intenciones mayores de la reforma agraria era quebrar el poder de la hacienda sobre la aldea que se había convertido en símbolo de lo que indigenistas y políticos urbanos consideraban atraso y "feudalismo". El primer lustro de los 70 vio la desaparición de propiedades, tanto grandes co-

45. Un ejemplo de cómo en 1945 una ciudad en donde sólo se hablaba español pasó a ser una comunidad de indígenas, se halla en Stephen B. Brush, *Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977, pp. 50-53.

mo de tamaño modesto, en manos de particulares o de instituciones que se convirtieron en cooperativas, hasta cierto punto integradas en grandes unidades, denominadas SAIS.

A pesar de las ambiciones de esta reforma, en muchos aspectos apresurada y falta de una reflexión más profunda, llama la atención la carga de continuidad con el tiempo anterior a 1969 que ella contiene. Los sistemas de producción han sido apenas afectados por la reforma, lo cual en parte se explica a causa de la profunda crisis económica que afecta al país desde mediados de los 70. Las viejas contradicciones y conflictos entre comunidades y haciendas continúan bajo nuevas formas. A menudo más bien se han profundizado en los casos en que antiguos trabajadores de las haciendas han tomado la administración al ser desplazados los hacendados. No existía el menor deseo de compartir el magro producto de la hacienda con los antiguos trabajadores temporeros de las comunidades. Una de las causas de las sangrientas masacres que acompañan a la guerrilla de Sendero Luminoso, desatada por intelectuales maoístas, en la zona de Ayacucho y sus alrededores, se halla, en gran medida, en antiguas enemistades entre diferentes comunidades ⁽⁴⁶⁾. Campe-

sinos pobres se encargan de matar a otros campesinos pobres, cuando las fuerzas de seguridad no lo hacen en su lugar.

Mas tratar de volver al pasado puede entrañar también algo positivo. Un antropólogo francés ha relatado el caso interesante de unos indios de la sierra central del Perú que han logrado conservar su organización social tradicional en momentos en que eso parecía imposible.

En el transcurso del siglo XIX las haciendas se expandieron a costa de las comunidades. Parte de la población indígena se vio obligada a abandonar el valle y refugiarse en las laderas más altas, estableciendo allí sus propias comunidades. Pero tanto las viejas como las nuevas comunidades sufrían las consecuencias de que la escala vertical quedase partida en dos, al no querer practicar el trueque sistemático. En su lugar los hombres optaron por el enganche temporal en las plantaciones de algodón de la costa. De esta manera obtuvieron los medios económicos necesarios para conservar en forma pura la organización tradicional de las comunidades divididas. En es-

46. El tipo de conflictos mencionado que se manifiestan después de la reforma agraria fue posiblemente descrito por primera vez por Andrea Gaitsch, "Die Bedeutung der Agrar-Reform von 1969 für die in-

dianischen Landgemeinden der peruanischen Sierra", tesis de la Universidad de Colonia 1974. En lo tocante a Sendero Luminoso, consúltese entre otros a Lewis Taylor, *Maoism in the Andes. Sendero Luminoso and the Contemporary Guerrilla Movement in Peru*, Center for Latin American Studies, Univ. of Liverpool 1983 y Henry Favre, "Pérou: Sentier Lumineux et horizons obscurs", ERSIPAL/-CREDAL, París, 1984, (mimeo).

te caso el capitalismo agrario contribuyó paradójicamente a la conservación, aún más, al fortalecimiento de un estilo de vida tradicional⁽⁴⁷⁾. Sin embargo es evidente que no sabemos si nos encontramos frente a una excepción o si el fenómeno fue más general.

En las décadas de 1910 y 1920 se intensificó febrilmente la construcción de caminos en el Perú. Esta modernización fue posible gracias a la llamada conscripción vial, un trabajo obligatorio que en la práctica sólo tocaba a los indios y que estaba más cercana de la variante colonial que de la mit'a incásica.

Los caminos seguían el mismo trazado norte sur que las rutas del imperio inca⁽⁴⁸⁾. Con esta forma de fuerza de trabajo Sven Ericson, un ingeniero sueco, construyó un camino transitable de Paucartambo, un pueblo perdido, a la carretera que viniendo del sur, llega hasta Cuzco. Por esta razón Ericson sigue siendo, a 50 años de distancia, un héroe local en el maravillosamente situado pueblecito de Paucartambo.

No se debe pues rechazar la posibilidad de tener la suerte de en-

contrar soluciones a los problemas del presente en un pasado lejano, si bien es un hecho que cada época tiene su coherencia interna y su propia dinámica.

En la actualidad las perspectivas futuras de los países andinos son desgraciadamente harto sombrías. La presión demográfica aumenta al mismo tiempo que los recursos económicos se estancan; el desempleo se agrava así como la desnutrición, en el campo y en las ciudades, a donde emigran cada vez mayor número de pobres; existe una contaminación del medio ambiente de grandes dimensiones, sobre todo en la costa seca del Perú, donde los suelos fértiles irrigados se reducen cada vez más como consecuencia de una urbanización caótica y la ampliación de carreteras.

En la sierra propiamente dicha el nivel de alimentación anteriormente era a pesar de todo aceptable, hoy no parece ya ser el caso. ¿Es posible imaginar una solución a largo plazo de esta profunda crisis estructural, mientras la producción de alimentos y la nutrición no mejoren? El paro y el subempleo se podría resolver en gran medida echando a andar obras que requieren trabajo intenso. Es en este orden de ideas que buena cantidad de elementos del pasado prehispánico cobran otra vez actualidad.

¿No valdría la pena reparar una parte de los sistemas de andenes de la sierra que están destruidos o abandonados? Y aún más ¿utili-

47. H. Favre, *The dynamics of Indian Peasant Society and Migration to Coastal Plantations in Central Peru* en Kenneth Duncan y I. Rutledge (edt.), *Land and Labor in Latin America*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1977, pp. 252-67.

48. Carlos Romero Sotomayer, "Caminos de ayer y de hoy" en Ravines, *op. cit.* pp. 627-40.

zarlos como modelo para el aprovechamiento de las laderas que por el este bajan hacia la selva? ¿No sería acaso posible volver a los patrones de producción prehispánicos, si se le vuelve a dar prioridad a los cereales cañihua y quinua, robustos y ricos en proteínas y al tarhui, una especie de haba, más rica aún en proteínas, y fácil de intercalar en el ciclo de producción? ¿No se debería incentivar, en lugar de obstaculizar la producción y el consumo del chu-

ño y la moraya, ya que son productos que resisten mejor que la papa tanto el transporte como el almacenamiento? En 1979 un grupo de expertos de la FAO realizó una investigación acerca de las posibilidades de mejoramiento de la producción de alimentos y de la nutrición. Una de las recomendaciones del grupo de expertos fue que se realizaran investigaciones sistemáticas de la tecnología agrícola prehispánica⁽⁴⁹⁾.

49. *Informe del proyecto sobre estrategia para alimentos: Perú*, FAO, Roma 1979 (TF-INT, 210 SW b), p. 114. Con respecto a lo valioso de estimular la producción y el consumo de chuño, véase Jorge Kuon Cabello, "El chuño como industria", *Revista Cuzco Agronómico*, 2-5 (Cuzco 1963/66),

pp. 1-25. En cuanto al tarhui, véase Mario A. Tapia, "Los recursos agrícolas andinos y su papel en la alimentación de nuestros pueblos", *Antropología*, 1:1 (La Paz 1979), p. 119. Consúltese también *La quinua y la Kañiwa. Cultivos andinos*, de Tapia y otros, CIID, Bogotá 1979).