

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

El caso de Kuyo Chico (Cuzco)

Un ensayo de integración de la población campesina

Oscar Núñez del Prado

Con la colaboración de:

William F. Whyte

Serie: Estudios del valle de Urubamba

2

Lima, febrero de 1970

UN ENSAYO DE INTEGRACION DE LA POBLACION CAMPESINA.
EL CASO DE KUYO CHICO (CUZCO)

Oscar Núñez del Prado
Catedrático Principal de la Universidad
Nacional San Antonio Abad del Cuzco

Con la colaboración de:
William F. Whyte

Serie: Estudios del valle del Urubamba 2

I N S T I T U T O D E E S T U D I O S P E R U A N O S

Lima, febrero de 1970

El estudio que ofrecemos al lector se ocupa de la historia y resultados de un programa de mejoramiento de las condiciones de vida de grupos campesinos del sector llamado "indígena", en la microrregión de Pisak-Chawaitiri, valle del Urubamba, Cuzco. El proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos comenzó a interesarse en este programa el año de 1964 cuando inició el estudio comparativo de cinco regiones del Perú rural, una de las cuales fue justamente la de Pisak. La presencia del Dr. Oscar Núñez del Prado y su programa en el área en referencia lo dotaba de rasgos especiales, completamente ausentes en las otras regiones bajo estudio: el más importante, la existencia de un esfuerzo organizado para promover el cambio. Este esfuerzo estaba adicionalmente siendo realizado por uno de nuestros colaboradores más cercanos, el autor de este ensayo. Interesados por ampliar la información de referencia para nuestro propio estudio y por conocer las experiencias del Dr. Núñez del Prado en su programa, hemos estimulado a éste para que nos proporcionara un relato detallado de los trabajos que venía realizando. Reunidos el profesor Whyte, el que suscribe y el Dr. Oscar Núñez del Prado en Urubamba en torno a una grabadora, durante varios días de mayo de 1968, se obtuvo una primera versión de las páginas que siguen. A esta añadió el profesor Whyte dos capítulos finales de comentarios y ampliación. Una segunda versión, corregida y revisada, fue discutida en la ciudad de México, durante la reunión del American Anthropological Association en marzo de 1969. Esta versión final nuevamente revisada por el mismo grupo, a mediados de enero de 1970, es la que ofrecemos ahora en forma preliminar a la edición definitiva.

José Matos Mar
DIRECTOR

PRESENTACION

No concibo la posibilidad de presentar este trabajo sin expresar mi mayor gratitud al doctor William F. Whyte, a quien más que a ninguna otra persona debe el que me haya decidido a escribir esta información; él de un modo muy vigoroso me convenció a hacerlo; buscó para mí las mayores facilidades y, con un elevado sentido de comprensión humana, dedicó su tiempo y esfuerzo para ayudarme en la organización del material, en la confección y revisión de los textos y, sobre todo, con las sugerencias de inestimable valor que constantemente me prodigó.

Tal vez la idea de que hombres de ciencia con más merecimientos que yo, y que trabajaban intensamente en campos similares, hizo que me pareciera prematuro el hacer conocer mis propias experiencias en un terreno tan abrupto y difícil como es la Antropología Aplicada. O tal vez no quise hacerlo antes por no someter mi trabajo al peligro de las interferencias que ocasionan los "cazadores de pulgas", es decir, ese sector de personas adictas a buscar y exaltar sólo los aspectos que a su juicio son negativos, adelantando ideas sobre asuntos en que tienen información defectuosa o incompleta. Quería proteger un poco mi labor de los "criticones de poltrona" que casi siempre buscan justificar su propia inacción, tratando de desvirtuar lo que otros hacen. Además, son tantos los intereses creados en torno a mantener el status que de la masa campesina en el Perú que habría tenido que abrir un nuevo campo de batalla para contener la arremetida de políticos, doctrineros y articulistas.

Mi reconocimiento al Dr. José Matos Mar, amigo leal de mi juventud, que también ha contribuido con gran entusiasmo y abnegación con la revisión y organización de los textos, así como con las máximas facilidades proporcionadas a través del Instituto de Estudios Peruanos, del que es Director.

El patrocinio que, a través de la gestión del Dr. Whyte, me ha proporcionado la Wener Green Foundation, tiene una especial significación para mí, puesto que estoy ligado a dicha institución por haber fundado ella en 1942, en la Universidad del Cuzco, el actual Departamento de Antropología en el que cursé mis estudios y al que debo mi formación profesional.

Mención especial quiero hacer a Juan Víctor Núñez del Prado B., cuyos datos de campo y puntos de vista fueron utilizados en gran parte, en la sección correspondiente al mundo espiritual, consignada en este trabajo.

INTRODUCCION

La historia del programa se remonta a 1955, fecha en que, bajo la dirección del autor, realizó la Universidad Nacional del Cuzco una expedición de investigación antropológica a la región O'ero, auspiciada por el diario "La Prensa" de Lima.

O'ero es una de las regiones más aisladas del Perú que comprende ocho grupos constituidos por: Totorani, Kiko, Hapu, K'allakancha, Pukara Markachea, O'achupata y O'ero propiamente dicho, ubicados en una vasta región montañosa en que se halla esparcida una población de más de 5,000 habitantes; sujetos a un régimen de hacienda que encarna la existencia de sistemas de colonato dentro de los que, a cambio del uso de la tierra que hacen los indígenas, deben prestar al hacendado una serie de servicios que absorben entre 180 y 250 días de trabajo al año en beneficio exclusivo del propietario, a punto que el colono se ve privado de atender personalmente las labores de la parcela familiar que recibe a cambio de sus servicios, por cuya razón es la esposa, ayudada por los hijos, quien tiene que avocarse a las tareas de pastoreo y la agricultura familiar. Las referidas condiciones van desde la atención de los cultivos propios de la hacienda, el pongueaje o servicio doméstico que debe prestar el colono en la residencia del patrón, la obligación de llenar los turnos de sétimas consistentes en asumir rotativamente los turnos de pastoreo con responsabilidad exclusiva de los rebaños pertenecientes al hacendado, llenar los turnos de "pisquero" o cuidador de los huertos del patrón, hasta los servicios de mita que fueron abolidos por un decreto de Bolívar todavía en el año de 1824, y que se conservan en O'ero bajo las modalidades de partidas de hombres que salen a otra hacienda del propietario a más de 92 Km. de distancia, o partidas de hombres que son entregados en alquiler a otros hacendados de la hoya del Urubamba, recibiendo del patrón 0.20 de sol peruano para su subsistencia, y recibiendo el patrón los salarios de ley que el otro hacendado debe pagar al peonaje. Además, el régimen establecido implica una serie de labores extras que no traducen más beneficios para el indígena que el usufructo de la tierra recibida del propietario.

Por otro lado, la cantidad de cargas y obligaciones que tenían que soportar los indígenas, sin oportunidad alguna de reclamar, o tal vez sin tener siquiera la determinación clara de lo que podían ser sus derechos, había generado un estado de absoluto conformismo, justificado por formas de pensamiento esencialmente fatalistas. Ellos pensaban que el mundo está

conformado de notables desigualdades que vienen de la voluntad divina y, por consiguiente, resulta estéril e imposible pensar en contrariar el ordenamiento establecido. Sin embargo, había una forma profunda de pensamiento que enlazaba las posibilidades de reivindicación con la habilidad y el conocimiento de la lectura, la escritura y el castellano; había un estado de ansiedad por aprender cosas nuevas que se expresaba en términos de que gran parte de la situación obedecía a que los q'ero "eran ciegos" (analfabetos). Algunas personas habían intentado enviar a sus hijos a escuelas de otras áreas, pero tal audacia y atrevimiento habían sido ahogados por el hacendado con la expulsión de la familia.

Esta situación nos hizo pensar que habría sido conveniente conseguir una expropiación de esta hacienda y luego establecer un programa que pudiera conducir a buscar el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas de O'ero.

En un principio, se hizo una serie de denuncias ante el Instituto Indigenista Peruano para exigir fueran abolidos los sistemas de servidumbre gratuita establecidos, surgiendo luego las primeras relaciones con dicho instituto, cuya Secretaría General desempeñaba el Dr. Manuel Velasco Núñez, quien logró del Ministerio una serie de decretos que pusieron coto a estas varias formas de servidumbre referidas.

Entramos en contacto más estrecho con el Instituto Indigenista Peruano y, a mediados del año 1958, dicho organismo destacó al antropólogo Mario Vásquez Varela y al ingeniero Hugo Contreras Quevedo, con quienes volvimos a O'ero para completar algunos estudios. Fue con Vásquez que formulamos el Primer Plan de Aplicación Antropológica en O'ero, que recibió todo el caudal del entusiasmo y decisión del Dr. Velasco Núñez.

Las gestiones para conseguir una partida del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas habían sido bastante adelantadas, a punto que el Instituto Indigenista había decidido ya llevar adelante el programa. Un antropólogo, el Dr. Sergio Quevedo Aragón, era Rector de la Universidad del Cuzco y dio todo su apoyo, firmando el 17 de marzo de 1959 un convenio entre la Universidad del Cuzco y el Instituto Indigenista para realizar el trabajo en O'ero.

Habíamos indicado que O'ero fue una hacienda y era necesario, previamente, conseguir su expropiación. Pese a que las tramitaciones se iniciaron mucho tiempo antes, el hacendado puso todas las dificultades y taxativas imaginables

para impedirlo. Es así como no fue posible iniciar los trabajos en O'ero y, por un nuevo acuerdo entre la universidad y el Instituto, se decidió llevar adelante el programa en cualquier otro lugar del departamento del Cuzco.

En abril, el Instituto Indigenista, a propuesta de la Universidad, me designó Director-Jefe del programa y, posteriormente, al Ing. Hugo Contreras, agrónomo, y al Prof. Rodolfo Sánchez C., educador. Los tres debíamos seleccionar alguna comunidad del departamento del Cuzco y para ello recorrimos las provincias de Quispicanchis, Canchis, Espinar, Canas, Anta, Urubamba y Calca. En esta última, en el mes de junio, llegamos a P'isaq, capital de uno de sus distritos, donde nos pusimos en contacto con el Dr. Felipe Marín, profesor universitario que tiene en esa localidad un pequeño fundo. Nos sugirió la conveniencia de ir a Kuyo Chico, ofreciéndose a acompañarnos. Así lo hicimos y en el camino encontramos un hombre que llevaba leña en sus espaldas. Marín nos dijo que eran don Tomás Díaz Qhapa, "cabecilla" de la comunidad de Kuyo Chico. Nos detuvimos para conversar con él y le explicamos que nuestro deseo era ayudar a su comunidad para que pudiera conseguir mejores condiciones de vida. Don Tomás; un hombre que parecía bastante atemorizado, fue sin embargo lo suficientemente cordial como para darnos una serie de datos de importancia. Nos informó que el camino que pasaba por Kuyo Chico era uno de herradura, muy antiguo, que unía el distrito de P'isaq con la capital de la provincia de Paucartambo y que a todo lo largo de este camino había una serie de comunidades indígenas; que Kuyo Chico era una de las comunidades más pobres de la zona y una de las más pequeñas, que tenía en total alrededor de 100 Has. no cultivables en su mayor parte, ya que sus mejores tierras las había perdido debido a que un hacendado vecino los echó de ellas, incendiándoles sus viviendas, luego de conseguir decisión judicial para el despojo. Siempre medroso, nos habló de la pobreza excesiva y de los atropellos de que eran víctimas por parte de los mestizos.

Llegamos a Kuyo Chico y nos presentó a otro miembro de la comunidad y, al conversar con ellos, llegamos a la conclusión de que si bien eran muy tímidos, solían ser comunicativos.

Nos pareció que había en Kuyo Chico condiciones bastante buenas como para iniciar un programa. No pensábamos realmente buscar un lugar en el que fuera fácil hacer las cosas, sino que, por el contrario, siendo ésta una comunidad muy deprimida, nos pareció que bien podría constituir en el futuro algo así como un espejo, en el cual las comunidades circunvecinas podrían observar con más nitidez cualquiera de los cambios que se produjeran, haciéndose a sus ojos más patentes los contrastes.

Decidimos ubicar el centro de nuestras operaciones en Kuyo Chico y comunicamos este hecho a la Universidad, la que, para los efectos del convenio, estaba representada por un comité de antropólogos que se encargó de informar al Instituto Indigenista, determinando entre ambos que Kuyo Chico sería una especie de centro piloto para un trabajo que debía tener fundamentalmente una modalidad experimental de la antropología aplicada a la integración de la población aborigen.

El Instituto Indigenista, dirigido por el Dr. Carlos Monge Medrano, estaba representado por un comité técnico, cuya función ejecutiva corría a cargo de su Secretario General, el Dr. Manuel D. Velasco Núñez. La representación de la Universidad del Cuzco la ejercía el Rector, Dr. Sergio Quevedo Aragón, que al mismo tiempo era Presidente de un Comité de Antropólogos, perteneciente al Departamento de Antropología de la Facultad de Letras.

De conformidad a un cuadro formulado por el Instituto Indigenista, el personal para el programa fue nombrado por éste a propuesta de la Universidad, con los siguientes integrantes:

- Un antropólogo social,
- Director-Jefe del programa: Dr. Oscar Núñez del Prado
- Un antropólogo físico: Dr. Sergio Quevedo Aragón
- Un agrónomo: Ing. Hugo Contreras Quevedo
- Un educador: Prof. Rodolfo Sánchez C.
- Un médico: Dr. Rigoberto Dávila A.
- Una orientadora de
 artes manuales femeninas: Sra. Estela Perea
- Un administrador: Sr. Juan Gonzáles Iberico
- Un chofer: Sr. Angel Noriega Seiner

A partir del 1° de enero de 1960, por resolución suprema No. 02-SP del 31 de diciembre de 1959, se redujo el personal del programa a cuatro miembros:

- Un antropólogo social, Director-Jefe
- Un antropólogo físico
- Un educador
- Un chofer

En agosto fue suprimido el cargo de antropólogo físico. Posteriormente, el personal fue muy variable, conforme puede verse en el Cuadro No. 1, en el que la mayor estabilidad corresponde a los cargos de Director-Jefe (antropólogo social), educador, administrador y chofer.

En junio del mismo año quedó disuelto al Comité de Antropólogos y, meses después, se constituyó el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, regido por una oficina ejecutiva bajo la dirección del Dr. Pelegrín Román Unzueta, que asumió la responsabilidad de la marcha de los programas que tuvo a su cargo el Instituto Indigenista, hasta 1965, en que nuevamente dicho instituto reasumió su función, siempre dirigido por el Dr. Román.

Disuelto el Comité de Antropólogos, el Director-Jefe del Programa continuó como Docente Comisionado, asumiendo plenamente las relaciones con la oficina ejecutiva del Plan de Integración y tomando la responsabilidad en la orientación y ejecución del trabajo. El Plan de Integración y el Instituto Indigenista solventaron los gastos y rigieron el control administrativo, y la Universidad del Cuzco, la orientación y ejecución que llevó a término su docente comisionado como Director-Jefe con el personal nombrado por el Instituto Indigenista y el Plan de Integración.

Con el fin de llevar a cabo el Programa de Antropología Aplicada para la integración de la población aborigen, se había firmado un convenio. El Instituto Indigenista no había definido concretamente los términos, pues se habló de integración como una necesidad sin contornos bien delimitados. La cuestión, pues, quedó liberada a nuestra propia consideración; y cuando digo "nuestra" me refiero al personal operante, es decir, a aquéllos que teníamos la responsabilidad en el campo. Hicimos un balance de la situación con muchas interrogantes. La cultura india actual mantiene una serie de rezagos institucionales cuya vigencia consideramos de gran valía. La cultura mestiza occidentalizada cuenta igualmente con una serie de recursos que proporcionan al hombre mayores facilidades para hacer frente a la satisfacción de las necesidades. Si hablamos de un proceso de integración nacional, en un país en que existe una real situación intercultural, ¿debemos acaso pensar en meros términos de aculturación? ¿Debemos buscar acaso la absorción plena de la cultura dominada por la cultura dominante, sin tener en cuenta la validez y eficiencia de los elementos y recursos que podamos encontrar en cada una de ellas? ¿O, por el contrario, debemos reunir desde abajo aquellos elementos o los sistemas vigentes en ambas culturas que puedan proporcionar mayor eficiencia al hombre en la solución de sus problemas? Consideramos que integración no es un mera transferencia de elementos, ni una simple sustitución de ellos. Creemos que, por el contrario, la integración nacional será el resultado de la toma de los aspectos más sólidos de ambas culturas, que puedan formar una especie de tercer orden, algo así como una emulsión homogénea

de los mejores recursos tomados de ambas culturas que pueda servir de ambiente a los hombres. No puede negarse la validez de recursos tales como el la estructura y funcionamiento familiar indígenas, como los más adecuados para el régimen de la vida de personas cuya actividad principal radica en el campo, que unidos a los recursos tecnológicos y un sistema equilibrado de participación en la vida nacional, creemos es lo conveniente.

Pensamos, pues, que la integración implica la toma de recursos cuya valoración les dé el carácter de intangibles, para formar con ellos estructuras y sistemas hacia los que pueda canalizarse el comportamiento de los individuos. Habrá que evitar los aspectos negativos de cada cultura y tratar de mantener aquéllos que ofrezcan mayor eficiencia para la fusión equilibrada de ambas.

Sin embargo, consideramos que el proceso significa un paso hacia nuevas formas y condiciones de vida, paso que debe ser lo suficientemente gradual para no generar los desajustes y estados de ansiedad que son determinados por las transferencias desordenadas, que dan productos sociales angustiados e inseguros, como el caso del cholo en el Perú, gente constantemente incierta y atormentada en la observancia de patrones que fluctúan entre los extremos de lo mestizo y lo indio, con una palpable y patente incertidumbre en la observancia de ambos sistemas que no les permiten identificarse con ninguno.

A fin de cumplir con los propósitos del convenio y de acuerdo a nuestras ideas, creímos importante hacer un estudio antropológico que nos permitiera tener referencias ciertas sobre la situación de las comunidades respecto a la capital del distrito; ver, asimismo, las relaciones que dichas comunidades tenían entre sí; examinar los contextos generales de la cultura predominante en el área y hacer un estudio de mayor profundidad respecto a la cultura del grupo sindicado para establecer en él nuestro centro de operaciones. La visión de conjunto respecto al área y el conocimiento particular referente a la comunidad elegida como grupo patrón, podría permitirnos llevar a término una programación. Estábamos convencidos de que era imprescindible el conocimiento profundo de la realidad que nos permitiera hallar los hilos de esa trama compleja de la cultura; que nos diera, igualmente, la oportunidad de conocer los móviles que determinan la conducta de los indígenas que muchas veces aparece inexplicable y poco lógica desde nuestros puntos de vista. Pensamos que sólo en base a este entendimiento podríamos encontrar pautas ciertas para realizar una acción valedera.

Pensamos en que ciertas formas de pensamientos, enlazadas a ciertos hechos o a muchas actividades, constituyen determinantes de la actitud individual o colectiva.

De otra parte, consideramos que el conocimiento de la cultura es el único que puede darnos los criterios necesarios para poder determinar cuáles serán los mecanismos que haya que poner en marcha para introducir estímulos adecuados que puedan conducir a la consecución de cambios en la opinión, la actitud y la acción del grupo.

Si pretendemos realizar una acción de cambio dirigido, es importante ubicar el aspecto más adecuado, a partir del cual debe acometerse el problema con profunda reflexión sobre el sentido que ha de darse a cada una de las cosas, a fin de que dicho sentido que queremos imprimir esté basado, no en algo que venga de nuestros propios puntos de vista, sino que tenga que descansar fundamentalmente en la serie de relaciones y asociaciones que la propia gente del grupo sobre el que se opera, pueda asignar a los diferentes elementos que pretendemos introducir en su cultura. De este modo, la receptividad del grupo será mayor porque las cosas que se han de innovar o las que se han de introducir estarán de acuerdo con sus módulos de pensamiento.

Aquí queremos hacer especial hincapié sobre la importancia que asignamos al conocimiento del sentido que tienen las cosas en la cultura indígena; la importancia de aquellas formas de pensamiento que enlazan a las cosas y los hechos a ese conjunto de ideas o creencias que de modo subjetivo se vinculan, se relacionan o se conectan con los diferentes aspectos de la vida diaria. Esto es importante, no sólo como el medio de encontrar los canales más adecuados para introducir nuevos conceptos, nuevas técnicas, nuevos hábitos o nuevas formas de reacción, sino que adecuando los cambios que nos proponemos ofrecer al sentido que tienen las cosas en la cultura, se conseguirá una mayor participación del grupo y una aceptación más rápida y normal, como una derivación de las asociaciones que él haya establecido al aspecto que nos proponemos innovar.

PRIMERA PARTE

CARACTERISTICAS GENERALES DE KUYO CHICO Y SU MICRORREGION

Los grupos sociales

A lo largo del presente trabajo vamos a hablar constantemente de dos grupos socio-culturales en términos de los "mestizos" y los "indígenas" "indios" o "campesinos". Tal enfoque viene más bien de la manera en la cual identifica el indio a lo que considera el otro grupo. Sin embargo, sólo con el propósito de dar una mejor explicación al lector y para la más amplia comprensión de algunos casos en que queramos dar mayor identificación, ofrecemos del modo más sucinto un cuadro ligero de la situación.

El "indio" ocupa el nivel más bajo de la escala social, vive generalmente en el campo, ya sea en tierras de hacienda o de comunidad, dedicado a la agricultura; es monolingüe quechua, analfabeto; no vota en las elecciones nacionales; viste con los llamados trajes típicos regionales de manufactura casera, caracterizados por calzones cortos, camisa de bayeta o tocuyo, lleva ch'ullu, poncho de colores vivos, y en ocasiones ceremoniales la montera circular; va descalzo o con ojotas de llantas de automóvil, y la mayor parte de su subsistencia es de auto-abastecimiento; mastica la hoja de la coca y soporta toda la presión de los otros grupos sociales; políticamente puede aspirar a ser "cabecilla" de su comunidad o llegar a alcalde de vara, jefe de banda o teniente escolar.

El "cholo" es el indígena que ha salido de la comunidad o de las tierras de hacienda para vivir en el poblado, dedicado al pequeño comercio como operario en algunas artesanías o actividades especializadas (herrería, carpintería, albañilería), o toma empleos de mayordomo o mandón en las haciendas es muchas veces "alcanzador" o se dedica al servicio doméstico; sabe el castellano y tiene el quechua como lengua materna; tiene por lo general libreta militar o electoral, permitiéndole esta última participar en las elecciones nacionales; puede aspirar a algunas funciones o cargos públicos de menor jerarquía, como el de teniente gobernador de estancias, agente municipal, etc.; usa raramente calzado y, habitualmente, ojotas; el poncho que utiliza es de preferencia color nogal o gris; viste normalmente de telas de algodón, como driles y casinetes; si mastica coca tiende a ocultar que lo hace; se emborracha con frecuencia: se disgusta si personas no indígenas le hablan, en quechua y

constantemente se preocupa por ocultar su extracción indígena; desprecia al indio y trata de demostrar que es muy superior a él; alcanza por lo regular estudios primarios de primer grado (3° de primaria)

El "mozo" es una clase transicional entre el cholo y el mestizo propiamente dicho; vive en el poblado, ocupa generalmente las zonas menos céntricas y se dedica al comercio y diversos tipos de negocios: el transporte, alguna artesanía, sea ésta de carpintería, sastrería, herrería, zapatería, en las que tiene la condición de maestro; es rescataista, manadero, alcanzador, camionero. Es pequeño propietario de tierras en que hace agricultura, utilizando peones. Habla, lee y escribe el castellano; el quechua lo utiliza en la intimidad familiar o en su trato con los indígenas o, puede desempeñar los cargos de gobernador, juez de paz accesitario, la secretaría del concejo municipal. Viste casimires ordinarios de un corte occidental anticuado; lleva zapatos generalmente de caña alta y sombrero de paño; ha eliminado el poncho del uso cotidiano, reservándolo sólo para ocasiones de viaje o lluvia; usa camisa de telas ordinarias; es sumamente dinámico; está por lo regular inscrito en algún partido político y su participación ya es considerable como elector. Tiene por lo regular instrucción primaria completa.

El "mestizo" se halla ubicado en el pináculo de la escala social de la zona. Es terrateniente, comerciante, empleado público; envía a sus hijos a colegios secundarios o centros de instrucción superior en las ciudades; ejerce alguna profesión liberal y dispone de servidumbre; si tiene tierras dirige la agricultura en ellas; sus relaciones con la capital del departamento y la capital provincial son intensas; participa activamente en la política y ocupa en el poblado cargos de juez de paz, alcalde municipal o miembro preeminente del concejo, gobernador, maestro de escuela. Las casas que ocupa se ubican en el centro del poblado y son más espaciaosas; sus vinculaciones con la gente de la ciudad y de las altas esferas políticas le permiten detentar en su mano todas las formas de poder e influencia; viste telas de buena calidad, tratando de observar las insinuaciones de la moda; su lengua habitual es la castellana y conoce el quechua, que utiliza sólo en sus relaciones con gente indígena o cuando quiere humillar al mozo o al cholo.

Los tres grupos sociales descritos (cholos, mozos y mestizos) los agrupamos genéricamente como correspondientes al grupo mestizo por la vinculación y orientación de sus intereses, ya que aún el mismo cholo procedente de las comunidades, tiende pertinazmente a identificarse con el mestizo en sus

actitudes frente a indio; mientras éste, de igual modo, considera al cholo como perteneciente al otro grupo con el que se halla más en contacto y al cual tiende a asimilarse por todos los medios.

El poder está bajo control de los mestizos de P'isaq, quienes dependen de las autoridades de la capital de la provincia, y estas autoridades dependen de las de la capital del departamento.

En realidad, el volumen de poder se distribuye gradualmente y de un modo en el que asciende desde el distrito a la capital departamental. La participación política está igualmente vinculada a la gradación que indicamos. De este modo los controles del sistema se centralizan en el Cuzco; sin embargo, al hablar de controles, debemos tener en cuenta que la referencia se vincula más bien a una relación de instancias, ya que los controles como mecanismos de relación con los individuos, van inversamente a la jerarquía del poder, o sea que él medida que se desciende de la cúspide del poder, las relaciones de las autoridades con la gente tienen mayor incidencia, dando paso a un control más fuerte y riguroso. Asimismo, el control que las autoridades superiores ejercen en las subalternas, va disminuyendo gradualmente a medida que ellas se alejan en la escala. De este modo, los mecanismos se ajustan mejor en las relaciones del nivel más bajo y se hacen menos efectivas cuando más alta es la ubicación de quienes ostentan el poder. De este modo, la imposición más fuerte del poder frente a los indígenas es realizada por las autoridades mestizas de P'isaq, que utilizan a las autoridades comunales encarnadas en cabecillas, envarados, segundas, etc., como instrumentos ejecutores de sus disposiciones.

De ahí que, las comunidades, la influencia de autoridades, como el prefecto del Cuzco o el subprefecto de Calca, no son tan directas ni tan fluidas como la del gobernador distrital o el teniente gobernador.

Administración local de justicia

La administración local de justicia en realidad la comparten autoridades, tales como el juez de paz titular y dos jueces de paz accesitarios, que de acuerdo al sistema de la organización nacional debían hacerla dentro de ciertas limitaciones establecidas por la cuantía y naturaleza de los distintos asuntos que deben conocer. Las autoridades políticas: gobernador, teniente gobernador, comandante de puesto y aun las edilicias, hacen también justicia por sí y además

ejecutan las disposiciones emanadas del juzgado de paz o aquéllas que proceden de autoridades superiores, ya sea a nivel provincial o departamental tales como: subprefecto, juez de primera instancia, juez instructor prefecto, corte superior de justicia, etc. A nivel provincial funcionaba una Inspección de Asuntos Indígenas, dependiente de la subdirección de este ramo con sede en el Cuzco, cuya función es la de conocer la tramitación y asuntos de tipo administrativo vinculados a los indígenas.

Aunque la facultad de las autoridades ara conocer y hacer justicia sobre los distintos hechos está prevista por la ley nacional y reglamentada, las autoridades de la localidad de P'isaq se avocaban frecuentemente atribuciones que no eran de su competencia y así es como se ventilaban ante ellas, ya sea asuntos de orden civil o de orden penal de que conocían y sobre las que tomaban decisiones de un modo muy parcializado, pues las decisiones sentencias tomadas por ellas dependían en gran parte de la clase social a que pertenecían los litigantes, de la situación económica de éstos o de las relaciones personales existente con quienes se apersonaban en los despachos. De un modo general, puede decirse que la administración de justicia a nivel local depende en gran parte de la manera en la cual se solventa económicamente la función de las autoridades que desempeñan, pues ellas siempre esperan sacar una ventaja económica o social de los litigantes, u obtenerla de alguien que por uno u otro motivo haya sido inculpado. Esta actitud de constante expectativa de lucro, en gran parte es una consecuencia del hecho de que dichas autoridades no son rentadas por el Estado, a excepción de la policía, que sí lo es; en cambio, el gobernador, teniente gobernador, el alcalde y los jueces de paz son personas que además de sus actividades habituales desempeñan estos carros que les permite obtener un importante renglón de ingresos, y como no hay nada específico que reglamente las tasas que, deben percibir por su actuación como autoridades o por los servicios que ofrecen, ellos cobran del modo en que les conviene más y de acuerdo a las oportunidades que se les presenta. Es así que al tiempo que llegamos, se cobraban arbitrariamente por razones de peritajes, inspecciones oculares tramitaciones de exhorto, etc., dispuestos por las autoridades judiciales de la capital de la provincia o del departamento. En los casos en que los jueces de paz debían de resolver sobre quejas concretas procedentes del área, hacían cobros por actas de garantía, transacciones, formas de conciliación, contratos suscritos, acuerdos, etc., actuados por los que se hacían los cobros en dinero o se pactaba con las partes litigantes, pagos en especies o en servicios personales. Era frecuente que aun a nivel provincial se obligara a los

detenidos, o a los que solicitaban un servicio, a efectuar trabajos en la casa de las autoridades, cuando los recurrentes eran indígenas. El régimen de multas se aplicaba sin que existiera en la práctica ningún control respecto a los cobros efectuados, ya que al margen del ordenamiento general que dispone que los abonos de multas deben hacerse previa entrega de recibo desglosado de talonarios especiales controlados por autoridades superiores, tal prescripción no recibía cumplimiento.

El gobierno comunal

Estas autoridades del grupo mestizo, residentes en la capital del distrito, detentan el poder y un conjunto de facultades de decisión onmimoda que contrastan con la situación y condiciones de las autoridades indígenas cuya jurisdicción se halla a nivel de las comunidades en cada una de las que hay varialidad, que parece guardar relación con la distancia en que se ubican respecto a la capital distrital y con el tamaño y extensión que ellas tienen. De este modo, las comunidades más pequeñas, tales como, Ohotobamba, Mask'a, Kuyo Chico y Ootataki, tenían cada una como autoridades un cabecilla designado por el gobernador de P'isaq. Las otras, que ocupan las zonas más altas y retiradas de la capital distrital, con mayor extensión superficial y por consiguiente con más número de habitantes, como Kuyo Grande, Amaru, Paru-Paru, Sakaka, se regían por el sistema de los "alcaldes envarados" o "varayoq", que en cada comunidad constituyen cuerpos a cuya cabeza está el alcalde, del que dependen varios segundas, regidores y alguaciles.

Teóricamente el alcalde es elegido por la comunidad y él, a su vez, designa a los segundos, regidores y alguaciles. Sin embargo, un alcalde electo puede ser vetado por el gobernador del distrito, si él no lo considera conveniente para el ejercicio del cargo; de tal suerte que, por lo general, antes de las elecciones los comuneros reciben indicaciones del gobernador para designar los candidatos posibles, ya que el otorgamiento de la vara, como símbolo de autoridad, es dado por el gobernador en una ceremonia anual en el mes de enero.

Cuando la comunidad es extensa, existen en ella como autoridades auxiliares los "delegados de banda", que son elegidos como representantes de cada una de las secciones llamadas "bandas" en que se divide la comunidad.

La situación de estas autoridades comunales (cabecillas, envarados) era absolutamente subordinada a las autoridades mestizas de P'isaq, limitándose por consiguiente su función

a ser meros ejecutores de las disposiciones y decisiones emanadas de aquéllas, además de intervenir en pequeños arbitrajes sobre disputas, rencillas o daños en las chacras ocasionados por animales. De este modo, su función principal se limitaba a notificar a la gente para las levass de peonaje, que la capital distrital exigía, extracción de prendas que debía hacerse a la gente para forzarla a concurrir a las faenas del poblado mestizo, llevar los carneros de las turnas para las autoridades mestizas y en sí, el desempeño de una función odiosa encaminada a presionar a su comunidad para la prestación de una serie de servicios y contribuciones en beneficio de los mestizos del poblado.

Relaciones indio-mestizo

Las relaciones de los indígenas con los mestizos se pueden representar por la manera en que las autoridades utilizan a los indígenas en diferentes aspectos, pues, siendo ellas esencialmente mestizas, dan todo su respaldo a los otros mestizos que viven en el poblado. De ahí que los mestizos, por el hecho de ser tales, piensan que tienen una serie de derechos sobre los indígenas. Las autoridades convocaban a lo que se llama las "faenas" para obras pública, justificando tal hecho en términos que el indio vive en tierras del Estado (comunidad) y no contribuye al fisco, y por medio del zurriago, el fuste, la extracción de prendas o las amenazas de calabozo, hacían concurrir a los indígenas de las comunidades que, llegados al pueblo, en realidad no se les utilizaba en obras públicas sino que se les distribuía para hacer una serie de trabajos de orden privado en beneficio de los mestizos, inclusive se efectuaba con ellos el barrido, no sólo de las calles de la población sino de las casas particulares de los mestizos; los ocupaban igualmente en edificaciones de casas particulares, acarreo de leña; eran usados como peones agrícolas. Se había establecido asimismo el sistema del "muyuy" o turnas, por el cual las autoridades indígenas estaban obligadas a llevar semanalmente un cordero para cada una de las autoridades mestizas, entre las que contaban el gobernador, el alcalde, el párroco, el juez de paz, etc.

Por otra parte, en las oportunidades en que llegaba a P'isaq alguna persona de cierta importancia, como un político una autoridad educacional a la que el pueblo debía agasajar, o por cualquier motivo determinaban los mestizos realizar una kermesse en el poblado, se enviaban a las comunidades, comisiones que las invadían para extraer de las casas de los indígenas sus animales pequeños, tales como: cuyes, gallinas, puercos o corderos, que eran llevados por la vías de hecho para la realización de dichos festejos y agasajos.

Dentro de las relaciones indio-mestizo, los indígenas llevan a vender sus productos en la feria dominical de P'isaq, efectuando al mismo tiempo algunas adquisiciones que requieren hacer en dicho lugar y también los mestizos (principalmente mozos y cholos del poblado) van a las comunidades a "comprar" y vender productos.

Por otra parte, en la relación de los colonos con los hacendados, éstos adquirirían algunos tipos de productos para negociarlos a su vez; muchos de los arreglos se vinculaban al sistema del "waki", consistente en que el propietario proporciona terrenos que el indígena cultiva poniendo sus propias herramientas, semillas y trabajo personal, debiendo entregar la mitad de sus cosechas al hacendado. En otros casos, el indígena vende al hacendado parte de sus productos a un precio menor, en base a la "persuasión" que él pueda ejercer.

Volviendo a las relaciones con los mestizos del pueblo, dijimos que los indígenas llevan a este mercado para vender la parte de sus productos destinada a complementar con otros artículos, sus necesidades de sustento, pero en el trayecto de las comunidades al poblado, se apostaban personas correspondientes principalmente a los sectores mozo y cholo, a quienes se conoce ocupacionalmente con el nombre de "alcanzadores". Dichos alcanzadores detienen a los indígenas que llevan sus mercancías y por las vías de hecho les arrebatan sus productos, imponiendo por ello precios disminuidos en un cuarenta o cincuenta por ciento del que se les asigna en el mercado de P'isaq.

De otro lado, en el poblado, dentro del mecanismo del trueque, no sabemos si por un acuerdo explícito o tácito de los propietarios de tiendas, se había establecido un sistema de imposición, pues para los indígenas constituyen artículos de primera necesidad la sal y el kerosene, sin embargo dichos artículos no podían ser adquiridos por ellos con dinero, sino que estaban obligados a entregar a cambio algunos productos, tales como: huevos, queso, leche, papas y, a veces, trabajo personal. En esta forma de trueque, el indígena perdía por partida doble, porque se le entregaba una cantidad menor del artículo que debía recibir, y se cotizaba a un precio muy bajo el producto, que él debía entregar; es así como, por ejemplo, estando los huevos en el mercado del Cuzco a noventa centavos, el indígena entregaba este producto a razón de veinte centavos a cambio de doce onzas de sal, en lugar de una libra.

Los compradores que van a las comunidades, preferentemente a las llamadas "comunidades altas", tienen dos

modalidades: una generalmente realizada por individuos de la clase chola, que llevan coca, sal, ají, panes, cigarrillos, etc., para trocarlos con productos; y otra que es realizada generalmente por mozos que llevan dinero y dejan a los indígenas bajo la modalidad de "adelantos forzosos" sobre sus cosechas, para que dichos frutos sean entregados al tiempo de su cosecha. Constantemente obligaban a los indígenas a recibir dichos adelantos sin que ellos lo soliciten ni lo deseen y, por esta modalidad, el indígena estaba obligado a entregar sus productos con una pérdida aproximada del cincuenta por ciento; las compras de carneros y puercos se realizan frecuentemente por las vías de hecho, en que el comprador toma de las tropas las ovejas que selecciona, dejando al indígena sumas de dinero que no llegan a cubrir al cincuenta por ciento del precio real de los animales tomados. Ha habido veces en que nosotros hemos tenido que intervenir debido a que, siendo el precio de los carneros de cien a ciento veinte soles, a los indígenas les obligaban a recibir diez y veinte soles. Este hecho no era efectuado solamente por mestizos oriundos del poblado, sino que muchas veces obraban de este modo personas procedentes de fuera, tales como el caso de un maestro que interinamente fue destacado a una de las comunidades reunió con ésta modalidad una pequeña tropa de carneros que llevó consigo al tiempo de concluir el periodo de su destacamiento.

Es pues, posible ver que estas relaciones revisten casi un carácter general, ya que cualquier mestizo que tenga la oportunidad de hacerlo, aprovechará del indígena que se ponga en posibilidad de ser explotado.

Otra forma de relación está constituida por los llamados "enganchadores", que son agentes mestizos para conseguir peonaje para las haciendas de la zona tropical en que se requieren los brazos de hombres para el trabajo rudo y la labor de las mujeres y niños para la recolección del café, la coca y los servicios domésticos.

El "enganchador" recibe sumas de dinero que proporciona el hacendado para distribuir las como adelantos a las gentes de las comunidades de la sierra, a quienes persuade para tomarlos y personalmente los lleva a lugares de trabajo, pagándoles los pasajes a las regiones de La Convención, Quincemil o O'osñipata, en donde siendo la vida más cara y los brazos menos abundantes, los salarios son mucho mayores que los pagados en la región de P'isaq. Los indígenas, con la perspectiva de recibir jornales para ellos elevados y la posibilidad de utilizar el tiempo en que disminuye la labor agrícola, se ilusionan y hacen contratos verbales o suscritos

con intervención del juez de paz de P'isaq, cuyos términos de duración y condiciones generalmente ignora el contratado por ser analfabeto.

Los "enganchadores" generalmente trabajan bajo la modalidad de "gratificaciones por habilito" en que se establece ciertos montos de su retribución, de acuerdo al número de peones que hayan llevado. De este modo, a ellos les interesa conseguir el mayor número de peones y poner en juego todos los recursos posibles de la persuasión.

Aunque existen leyes de protección a la infancia y regulación del trabajo de menores, los "enganchadores" las burlan constantemente y hacen que los muchachos salgan de sus casas aun sin el conocimiento de sus padres.

Una vez en las haciendas, los hacendados tienden a retenerlos aun contra su voluntad, y muy por encima del tiempo estipulado, y es usual que los salarios prometidos no se paguen.

El cambio de clima, las condiciones de vida y de trabajo, unidos a un tipo de alimentación diferente, así como la falta de la profilaxis necesaria, hacen que un buen número de estos migrantes vuelvan a las comunidades en condiciones precarias de salud, portando anquilostomiasis, anemia, malaria y tuberculosis.

Los niños son los que llevan la peor parte de la situación, ya que por lo regular han salido escapados; sus padres no tienen idea del lugar en que se encuentran y no pueden reclamarlos.

En cierta oportunidad, un indígena de Kuyo Grande se aproximó a nuestra oficina para que lo ayudáramos en la reclamación de tres niños de 8 a 14 años, que habían desaparecido y, que según averiguaciones que él pudo hacer, habían sido engañados por un enganchador a quien conocía. Demandamos al enganchador y, en el puesto policial, cuando recriminamos su comercio humano, insirinuándole a dedicarse a otro negocio, él respondió: "el indio es el mejor negocio y ustedes lo están malogrando".

Hay otro tipo de "enganchadores" que se dedican a conseguir muchachas entre los 10 y 18 años para enviarlas como "criadas" a las ciudades como Cuzco, Arequipa y Lima, recibiendo por ello gratificaciones. Este tipo de tráfico se efectúa por mujeres mestizas que tienen sus enlaces en la ciudad.

Relaciones personales-intergrupo

El parentesco espiritual establecido a través del compadrazgo, juega papel importante en las relaciones de los indígenas con el grupo mestizo, dentro de las que el sentido de derechos y obligaciones: tiene mayor vigencia con los sectores mozo y cholo que con el de los mestizos propiamente; para estos últimos la vinculación tiene un carácter más objetivo en términos concretos de prestación y contraprestación de servicios; en cambio la relación de los sectores mozo y cholo con el indígena, tiene además un sentido subjetivo por el que la vinculación del compadrazgo adquiere cierta profundidad emocional, que hace más efectivas las obligaciones de las partes.

Los tipos principales de compadrazgos establecidos pueden ser en razón de matrimonio, de bautizo, o de corte del primer cabello. Por el matrimonio, la relación más próxima se establece entre los ahijados y los padrinos, existiendo la creencia de que es deseable la búsqueda de padrinos que tengan hogares bien avenidos y sólidamente conformados, porque dichas cualidades se trasfieren en mayor o menor grado al hogar que han de formar los ahijados. El padrino contrae, por el hecho de ser tal, la obligación de encauzar las relaciones de los individuos contrayentes, pudiendo entre las facultades, que se le concede imponer e infligir por su propia mano, castigos corporales a alguno de los cónyuges que no observe un comportamiento deseable; debe, asimismo, ofrecer y sufragar uno de los días de fiesta que ocasiona la celebración del matrimonio. Los ahijados, por su parte, están obligados a mostrarse respetuosos y dóciles con sus padrinos, prodigando, a éstos todos los servicios o trabajos para los que fueron solicitados. El padrino debe protección a sus ahijados contra extraños.

Por el bautizo, la relación principal se establece con los compadres, o sea con los padres del niño, aunque el padrino está obligado a proveer de ropón y los pagos al cura y sacristanes que implica el acto mismo del bautizo y, en caso de muerte del niño, a sufragar el precio de la mortaja, el cajón y alguna otra contribución para el entierro. Sin embargo, otras obligaciones con el ahijado, se diluyen a través del tiempo, quedando como las más tangibles aquéllas establecidas con los compadres dentro de las que el padrino está moralmente obligado a prestar protección y cierta ayuda, que a veces se traduce en obsequios pequeños. El compadre, a su vez, tiene obligación de concurrir a los trabajos o prestar servicios que sean requeridos por el padrino del niño; con cierta frecuencia debe visitarlo llevándole algún regalo._

El corte del primer cabello tiene mayor significación cuando la relación se establece entre indígenas. Aquí, el padrino se obliga a hacer un regalo considerable, llegando en muchos casos a constituirse el ahijado como su heredero universal cuando el padrino no tiene hijos; de allí que los propios indígenas aceptan con mucha dificultad el ser padrinos de corte del primer cabello. La relación con gente del grupo mestizo tiene un contenido sumamente concreto, ya que el padrino principal, que es aquél a quien se ha designado para cortar la trenza más grande, sólo está obligado a hacer un obsequio, ya sea en animales o dinero, que naturalmente es de mayor magnitud que los regalos dados por los otros compadres que cortaron las trenzas secundarias. Este tipo de compadrazgo, como dijimos, cuando se realiza entre indígenas tiene mayor importancia, pero el grupo mestizo le da una menor significación, de tal suerte que la relación prácticamente no tiene mayor trascendencia que la que reviste el acto mismo en que se agasaja a los compadres.

El indígeria tiende insistentemente a relacionarse con los mestizos por medio de las dos primeras formas de compadrazgo, buscando de preferencia a personas que ostentan el ejercicio de mayor poder, pues la función real de dichas relaciones es la de conseguir un cierto sentido de seguridad por medio de laprotección que puede prodigarle su compadre mestizo, ya sea frente a otros mestizos o respecto a otros indígenas. Es cierto que la protección frente a otros mestizos queda disminuida, debido al poder del otro mestizo o a las relaciones existentes entre mestizos, pero de todos modos esas mismas relaciones pueden servir para que el compadre neutralice, o por lo menos, suavice, la presión que se ejerce sobre él; en cambio, frente a otros indígenas, la seguridad es evidente.

En términos generales, podría decirse que las relaciones de compadrazgo aminoran las posibilidades de una explotación generalizada al indio, haciendo que dicha explotación se canalice con mayores oportunidades en manos del compadre mestizo, quien en cierto modo, al dar protección al indígena frente a la explotación de otros mestizos, tiende a monopolizar los servicios que pueda darle su compadre indio. De allí que el mestizo vea siempre con agrado la posibilidad de que el indio lo designe compadre, ya que esto significa una perspectiva más de utilizar al indio. El indígena, por su parte, tiene que elegir entre las alternativas de buscar compadres entre otros indígenas, relación que emocionalmente puede ofrecerle mayores satisfacciones y ninguna forma de protección contra otros indígenas, y menos aún contra los mestizos; y/o buscar un compadre del grupo mestizo para el

que debe realizar muchos servicios, pero no tantos como los que tendría que efectuar para otros mestizos, si no tiene alguien que ponga freno a las expectativas de ellos.

De otra parte, un compadre mestizo puede usar su poder para decidir favorablemente si el indígena tiene diferencias, con otros indígenas.

Habíamos indicado que el mestizo propiamente dicho da menor atención a sus obligaciones con el compadre indio, debido tal vez a que esta relación para él tiene solamente el significado de una oportunidad de sacar algún provecho de su compadre. En cambio, para los sectores mozo y cholo, además de tal perspectiva, existe un conjunto de creencias por las cuales se considera dicha relación espiritual como, algo vinculado a la religión, y adquiere cierto contenido psicológico y emocional, que determina alguna preocupación por cumplir los sagrados deberes del compadrazgo, entre los que se toma en cuenta la protección del compadre. De este modo, el indígena buscara no sólo al que tenga más poder para hacerlo compadre, sino que además tenga la voluntad de ayudarlo efectivamente y como quiera que, si bien es cierto el mozo tiene menos poder que el mestizo propiamente dicho y más poder que el cholo, aventaja al mestizo en el mayor empeño que pone cuando decide dar su protección; dicha circunstancia hace que el mayor caudal de relaciones por compadrazgo se establezca entre el indígena y el mozo.

Pese a la existencia de estas formas de aproximación, en el fondo existe de hecho un gran marco de separación entre los mestizos y los indígenas; separación que viene no solamente por razones de orden histórico, sino por la profunda desconfianza que el indígena tiene respecto al mestizo, debido esencialmente al hecho de que durante centurias el mestizo ha tomado siempre al indígena como un objeto útil para él, deteniéndose muy pocas veces a considerarlo como un ser humano y menos aún, a concederle el reconocimiento de sus más elementales derechos. Igualmente, la imagen que el indígena tiene del mestizo es la de un individuo en cuya composición física intervienen elementos distintos que determinan también una naturaleza distinta, desposeída de sentimientos generosos. Es el individuo que sólo se aproxima al indio para vejearlo o para servirse de él en beneficio propio; entonces, cuando el indio ha de tener relaciones con el mestizo, se muestra siempre, reticente, desconfiado y, aunque no ofrece una actitud agresiva abierta, constantemente busca la mejor forma de evitar aproximación con los mestizos. Hay, pues, de hecho una barrera de separación profunda que constituye una serie de obstáculos para una mejor comprensión de las razones por las que el indígena está en las condiciones en que se encuentra.

Aspectos de la micro-economía

La ocupación principal del habitante de Kuyo Chico se constituye por la agricultura, que es la fuente de la que obtiene de un modo directo o indirecto, la mayor parte de sus recursos de subsistencia. Sin embargo, la escasez de tierras de cultivo resultaba realmente asfixiante, ya que había un total de 130.75 topos (el topo es una medida que tiene una superficie de 2,718 m²); o sea que en la comunidad había 35 hectáreas 5,378 metros cuadrados, que se distribuían entre 62 familias, en las siguientes proporciones: de medio a un topo y medio el 33.96% de familias; de dos a dos y medio topos el 32.07%; de tres a cuatro, el 24.52%; de cinco a siete el 7.54%; sin tierras 01.91%. De los 130.75 topos, tenían riego solamente el 9.44% y eran de secano el 90.56%.

El promedio de tierras por familia resulta de 2.11 topos, o sea 5,734 m², que arrojan un promedio per cápita de un décimo de hectárea: de tierras por individuo. El análisis realizado sobre suelos indica suelos pobres muy arenosos, además de las determinaciones específicas de su composición.

Un inventario patrimonial efectuado en la comunidad (1959) da; entre otros, los siguientes datos, respecto a tipos y cantidad total de animales, plantas y herramientas existentes en la comunidad.

Animales

vacunos	154	(con la siguiente especificación: 69 vacas, 39 toros, 23 bueyes y 23 becerros)
ovejas	74	
cabras	22	
burros	9	
marranos.	36	
mulos	2	
gallinas.	160	
cuyes (cobayos	377	
patos	2	
perros	46	
gatos	4	

Arboles

eucaliptos	387
kiswar	42
duraznos	20
capulíes	18
saucos	17
alisos	2

Herramientas

segaderas	105
lampas	69
rejas para arado	64
arados para bueyes	57
chakitaqllas (arado pre- colombino)	45
picos	65
azuelas	41
lampillas	36
palas	29
yugos para arados de buey. .	11
hachas	14
desterronadores	4
sierras braceras	3

"En términos generales, el total de las tierras de la comunidad se destina a los siguientes cultivos:

maíz	53.90% del área
trigo	27.52
cebada corriente	16.21
arvejas	1.55
quinua	0.33
habas	0.49

El 100% de las familias cultivan maíz, por constituir la base primordial del régimen alimenticio.

El 96.22% usan para abonar las tierras, excremento de vacunos; el 33.96% añaden guano de oveja y un 3.77% complementa el abono con ceniza.

Como ocupaciones subsidiarias hacen tablas el 18.86%, y leña el 52.83%, comprando los árboles de haciendas vecinas en un 41.50%. Además, la gente joven se dedica al pequeño comercio intercomunal.

El calendario anual de actividades se halla condicionado a los dos grandes períodos estacionales ("poqoy" estación lluviosa, y "chirau" estación seca), dentro de las que la mayor parte de los meses se identifican por festividades o fechas del santoral. Así, tenemos: enero (año nuevo y fiesta de reyes), siembra de trigo y cebada - barbecho en las lomas -, migración temporal en pos de jornales; febrero: (fiesta de compadres y comadres y el carnaval), recolección de leña - trabajos domésticos -, migración temporal; marzo: recolección de leña - deshierbe del trigo y cebada, migración temporal; abril: (semana santa) deshierbe del trigo y cebada - muy poco trabajos en la comunidad -, migración temporal; mayo: (fiesta de la Santa Cruz), trabajo fuerte - cosecha de maíz, trigo y habas -, corte, atendamiento y recojo de maíz; junio: (Señor de Ooyllurit'i, San Pedro y San Pablo), trabajo fuerte - cosecha de cebada, trigo y arvejas; julio: (Patrón Santiago y Fiestas Patrias), trilla de cebada y trigo - algo del deshoje del maíz; setiembre: (la Natividad y fiesta del Señor de Huanca), siembra intensa del maíz y conclusión de trilla de cebada y trigo; octubre: última siembra del maíz, aporque de la primera siembra del maíz; noviembre (Todos los Santos y día de difuntos), aporque del maíz - disminuye la intensidad de los trabajos agrícolas - deshierbe; diciembre: (Natividad), aporque del maíz - siembra del trigo en la loma.

La estrechez de tierras de cultivo que pudieran permitir al individuo hacer frente a la satisfacción de las necesidades familiares, determinaba que él se viera obligado a solicitar tierras en las haciendas vecinas, con cuyos propietarios debía entrar en relación, sometiéndose a las condiciones impuestas, por ellos, pues a cambio del usufructo que hacían de las tierras solicitadas, se obligaban a trabajar en las haciendas entre 90 y 120 días al año por topo de tierras usadas, dependiendo la estipulación de la calidad de dichas tierras. Dicha obligación tenía que llenar el indígena no siempre en las labores de la hacienda misma, sino que en algunos, casos en que el propietario tiene fundos en los valles de La Convención, en la zona selvática de K'osñipata o en el área de Anta, el indígena de Kuyo debía concurrir

allí para prestar su mano de obra. Si el hacendado requería más días de trabajo de aquéllos a los que realmente estaba obligado el colono, éste recibía un salario simbólico que fluctuaba entre los cincuenta centavos y un sol por día, además de la porción de chicha a que el trabajador tiene derecho durante la jornada; pero como el costo de este suministro resultaba inconveniente para el hacendado, parece que hace poco se estableció el sistema de la hurk'a, que es una suma de dinero (veinte centavos) que se entregaba al peón en compensación de la chicha a que tenía derecho en la jornada.

Al tiempo que llegamos, el monto promedio de ingreso anual por familia no sobrepasaba la suma de 1,800 soles, provenientes de las cosechas recogidas de su tierra, algunos salarios que podría obtener el padre de familia, que en muy pocos casos alcanzaba a 300 soles anuales, o pequeños ingresos obtenidos por la mujer como el producto de la elaboración y venta de chicha, la venta de huevos de las gallinas o remanentes del trueque de productos realizado con indígenas de las comunidades altas.

Por otra parte, dentro de la relación económica y social de Kuyo Chico con la capital distrital, debe anotarse el hecho de circunstancias que de un modo general afectaban a todas las comunidades del distrito. Tales circunstancias se traslucen en los tipos de relación entre el grupo mestizo y los grupos indígenas de las comunidades.

La estructura familiar

En Kuyo Chico existe algo así como una homogeneidad social. Sin embargo, puede notarse algunas diferencias muy sutiles en torno al prestigio y la prestancia que ciertas familias tienen en el consenso general. Parece que el conjunto de consideraciones que se tiene respecto a algunos grupos familiares, deviene más bien del hecho de una raigambre local más antigua, pues, pese a que hay otros grupos familiares que se hallan asentados en la comunidad desde varias generaciones atrás, el grupo no ha olvidado su origen foráneo, y los designa como de ascendencia "qolla", que en el habla local significa forastero o advenedizo; en cambio, se habla con más consideración al referirse a personas pertenecientes a los troncos conocidos como "llaqtayoq", que quiere decir oriundos del luga. Hay, como dijimos, pequeñas diferencias familiares respecto a las que quizás no estamos seguros, si obedecen estrictamente a hechos de familia, o tienen además alguna connotación económica.

El varón es el jefe de la familia y como tal en teoría, su autoridad en ella es decisiva. El se ocupa del laboreo

agrícola y hace frente a todas las relaciones con el exterior; sus órdenes deben ser obedecidas y los miembros de la familia le deben el más profundo respeto.

El marido asume la responsabilidad del mantenimiento de su mujer y los hijos, y tiene la obligación primordial de poner a disposición de su esposa el total de los productos obtenidos del laboreo de la tierra. Un aspecto al que la sociedad da una especial significación es la provisión de leña que el hombre debe hacer en el hogar, pues, parece que tal hecho está vinculado con los conceptos mismos que se tiene respecto a la casa, como el núcleo que mantiene vivas las relaciones de los miembros de una familias; y aquí nos referimos a cierta oportunidad en que se produjo la desavenencia de dos cónyuges que decidieron separarse, el hombre prometió dar a su mujer todo lo que ella necesitaba: animales, utensilios, víveres, etc., pero se mantuvo firme en no proporcionarle la leña, aduciendo que "así resultaría para ella penosa la ausencia del marido".

El hombre reserva para sí la disponibilidad del dinero proveniente de jornales u otros negocios efectuados por él. La mujer tiene como atribuciones las de: administrar y controlar los productos provenientes de la agricultura, debiendo distribuirlos de tal modo que alcancen para la subsistencia anual; asimismo, puede vender pequeñas partes de dichos productos, llevándolos a la feria dominical o haciendo con ellos trueques que le permitan la adquisición de artículos no producidos en la localidad, tales como: sal, kerosene, ají, utensilios de cocina, etc. Asimismo, son de su libre disponibilidad los productos derivados de la cría de animales, como lana, quesos, huevos y animales pequeños como: gallinas y cuyes, cuya venta y utilización no necesita consultar con el marido. Los vacunos constituyen algo así como una forma de inversión de ahorro familiar, pero parece que todas las mujeres se interesan en que sus maridos les compren una o dos vacas, para que ellas puedan dar cierto sentido o apariencia útil al ocio, pues, el cuidado y pastoreo que requieren son de su incumbencia. Las mujeres, asimismo, presionan sutilmente a sus maridos a fin de que ellos puedan adquirir toros aradores; tal hecho tiene una razón fundamental: los toros aradores se convierten en la mejor garantía para la supervivencia familiar después de ocurrida la muerte del marido, pues una viuda podrá retribuir ventajosamente el trabajo que le ofrecen otros hombres, proporcionando en cambio el trabajo de los toros aradores; de allí que muchas mujeres viudas al referirse a los toros los llaman "qosay' (mi esposo).

Las relaciones entre los cónyuges tienen cierta duplicidad. El marido, en público, se manifiesta frente a su esposa como un tipo autoritario y no permite que ella intervenga de modo abierto dando sus opiniones, respaldando la sociedad tal actitud con sentencias tales como "el hombre es el que habla" o "la mujer sólo debe ser criada", sentencias por las que delante de extraños ella debe guardarse de intervenir en las relaciones extrafamiliares, de donde resulta que la mujer, aun en situaciones corrientes, se mantiene reticente o simplemente manifiesta su ignorancia respecto a cualquier hecho, llevándose tal actitud a extremos tales de fingir ignorancia aun respecto a asuntos caseros de su exclusiva incumbencia. La sociedad en su conjunto tiende a mostrar cierta subestimación por la mujer y en la división del trabajo se le asignan labores de menor importancia, dentro de las que su participación aparece con un sentido muy humilde. Los varones se jactan de su autoridad y es posible que, estando borrachos lleguen a pegarlas con cierta frecuencia. Sin embargo, en la vida íntima, dentro de lo profundo del hogar y la relación absolutamente privada, se da a la mujer una importancia que se halla muy por encima de la que parece tener cuando se le mira fuera del hogar. Sus opiniones cobran una fuerza decisiva en la forma en que debe actuar el marido y los otros miembros del núcleo familiar. Ella es consultada respecto a cómo se debe distribuir la economía familiar; sus puntos de vista tienen que ser tomados muy en cuenta para las participaciones en las fiestas. Si bien, es cierto que la mujer no interviene muy abiertamente en las reuniones públicas, a las que va como observadora tendiendo a mantenerse aparte del grupo, después de tomados los acuerdos de los hombres es capaz de disuadir a su marido de participar en actividades a asuntos que a ella no le parecen adecuados. De otro lado, hemos observado que muchas veces los hombres no aceptan o no quieren entrar plenamente en ciertas acciones, o simplemente se muestran contrarios a las decisiones que debe adoptarse, debido a que íntimamente desean consultar de un modo privado con sus mujeres, luego de lo cual es posible que cambien radicalmente de actitud. Esta muestra de la gran ascendencia que tiene la mujer sobre el marido, pese a las protestas y bravatas que él exterioriza en público, se traduce en un buen grado de control de situaciones que maneja la mujer con hilos ocultos.

La participación de los niños en la actividad familiar comienza temprano pues los varones, a partir de los cinco años, se encargan del cuidado de los animales, acarreo del agua para el servicio doméstico, censección de forraje para los animales y, entre los diez y doce años, sustituyen a sus padres en las obligaciones contraídas por éstos para la realización de algunos trabajos; las mujercitas inician también su

aprendizaje del hilado y el tejido, así como en la preparación de alimentos y crianza de hermanitos menores. Podemos afirmar que las madres dejan la responsabilidad del quehacer doméstico a las niñas de ocho a diez años. Los padres se muestran constantemente indulgentes con las faltas de los muchachos; sin embargo, si éstas revisten cierta gravedad, se prescribe que sea el padre el que aplique la disciplina a los varones y la madre a las mujeres. Desde que la niña tiene de ocho a diez años queda casi a exclusiva responsabilidad de tener que cocinar y cuidar a los niños menores.

El padre normalmente lleva al niño con él a partir de los cinco a seis años para concurrir a los diferentes tipos de trabajo que realiza, porque aquí tiene la oportunidad de ir instruyendo al muchacho respecto a las distintas técnicas que debe aplicar en las labores; asume frente a él una actitud de amigo; lo trata como si fuera un adulto y al hacerle las indicaciones o rectificaciones le prodiga el tratamiento de hermano (wayqey), procurando darle el mayor grado de confianza. El juego infantil se ve como una modalidad de pérdida de tiempo y, aunque no se le reprime abiertamente, se tiende a dar a los muchachos actividades utilitarias.

Comportamiento cooperativo

Mucho se ha escrito sobre el "ayni" en la cultura, andina, como una forma de retribución de trabajo, o como la modalidad por la que se realizan los ajustes de la cooperación económica. El "ayni" es eso y es mucho más: funciona como una trama sutil de la vida misma y se vincula a la universalidad de las actividades humanas. Desde la prestación y contraprestación de trabajo, hasta las formas más delicadas de la reciprocidad. Todas las actividades se entretajan por medio del "ayni" y no siempre implica un modo directo de retribución. Se dice, que la "vida es un ayni" y con ello se significa inclusive las relaciones de cortesía y aun los actos de repulsión. Está presente cuando una persona lleva flores a un velorio, cuando ayuda a vestir al muerto, cuando ofrece sus oraciones para él o cuando acompaña al entierro. Es el sentido del "ayni" el que impulsa a las personas a concurrir a un matrimonio y llevar las flores que han de darse a los desposados como presagio de fecundidad, o cuando se contribuye con un palo, un tercio de paja o algo de utillaje doméstico para el hogar que se forma. "La vida es un ayni" y el mal que se ocasiona a una persona, también tiene su forma de retribución, aunque nadie sabe por medio de quién ha de llegar. No siempre implica un convenio o un concierto anterior; puede una persona de modo espontáneo ir en "ayni"; es la forma de expresión espontánea de quien da con la certeza de

recibir de alguien o quién sabe de quién. Dentro del "ayni" podemos considerar dos modalidades: una concreta, en la cual se sabe a quién se da, qué se da, y qué ha de recibirse en un tiempo dado, como en el caso en que se ofrece trabajo que será retribuido con trabajo del mismo tipo y en oportunidad similar; la otra es una forma impersonal, algo imprecisa, en que, tal vez es la sociedad en conjunto la que contrae la obligación de retribuir lo que se hizo. Tal vez no es sólo la sociedad, sino aun los espíritus que controlan la vida diaria de los hombres; tiene un contenido más vasto y constante en la vida de interrelación de los seres; es algo profundo y extenso al mismo tiempo; es el ser y el quehacer de la vida; la vida misma es un ayni, que es preciso devolver con la muerte. Asimismo, se dan los afectos en "ayni" y puede adquirirse en "ayni" una malquerencia. El regalo tiene también un sentido de reciprocidad, tiene un sentido de dar para recibir, está siempre presente la expectativa y cuando alguien obsequia algo es porque ha de requerir algo.

En términos generales, el "ayni" es el comportamiento de reciprocidad sobre el que puede observarse algunas diferencias específicas en la relación. Es simplemente "ayni" aquello que se da o que se hace como algo que el individuo se siente impulsado a realizar como expresión de solidaridad, teniendo al mismo tiempo una expectativa. La relación más concreta se traduce cuando alguien solicita algo y de este modo se manifiesta la relación en la *mink'a*, que tiene dos modalidades: una en que se pide la colaboración de varias personas para un trabajo en beneficio del solicitante, quien retribuye la colaboración con una fiesta al finalizar el día de la jornada en que se sirven comidas especialmente preparadas, aguardiente y chicha. La otra es una relación interpersonal, en la cual un individuo pide a otro que lo sustituya en una obligación, o que le preste trabajo a cargo de retribuir a su vez en la misma forma; es así como para un trabajo a que está obligado el individuo puede enviar a su sustituto, que es su *"mink'á"*, o será también su *mink'a* la persona que trabaje para él a cambio del trabajo que él dará en su oportunidad.

Otras modalidades de colaboración se encuentran en el *"raymi"* y la *"wayka"*. El primero es el aporte de trabajo conjunto con fines de aprovisionamiento para una festividad, o celebración colectiva. Esta forma se halla ya casi extinguida en el área, subsistiendo un aspecto más concreto y específico que es la *"hurk'a"* o convenio de contribución, que se pacta por medio de un aliciente expresado en un regalo que sella el pacto. El compromiso resultante de la *"hurk'a"* se halla ligado generalmente a la contribución para celebraciones o festividades. El segundo, o sea la *"wayka"* se

encuentra vigente y consiste en el aporte de trabajo para la realización de obras y labores de beneficio colectivo. Así, la limpieza de una acequia, la apertura o construcción de un camino, etc., cobran la modalidad de "wayka", porque son todos los individuos que trabajan de un modo simultáneo sobre un aspecto dado de beneficio también colectivo.

La "faena", término español, tiene una connotación de presión o coacción externa. Encaja como el tipo de trabajo al que se obliga a los individuos "colectivamente, ya sea para acciones privadas o públicas, por medio de factores de intimidación, sin CONLLEVAR expectación que beneficie al propio grupo; es algo que se determina desde fuera, desde los sectores dominantes a quienes interesa. Es posible que al desaparecer la presión y la dependencia del sector dominante, la faena pueda llegar a tener una imagen más deseable como el modo de impulsar a los comuneros a contribuir democráticamente en beneficio de la comunidad.

Vivienda

La tierra o "Pachamama" cobija a las cosas y los seres prodigándoles su calor y alentando su vida; no puede hollarla sin pedir su consentimiento y ofrecerle algún tributo en ella ha de asentarse la casa, la vivienda, que constituye un recinto que protege y guarda a las personas y los frutos prodigados por la misma tierra. Se dice que mientras vivimos nos protege del frío, y ampara el sueño durante el cual no llegan allí los malos espíritus. Aun después de la muerte, el alma permanece todavía allí ocho días hasta la ceremonia del P'acha-t'aqsay, y después la visita anualmente en el día de los difuntos, para servirse de la esencia de aquellas viandas que le ofrece, la familia en tal ocasión. Reune a la familia para que ella comparta sus alegrías y penalidades; se le llama "cabildo" como una muestra de veneración y respeto; es el único lugar en el que los cónyuges pueden realizar la función genésica sin provocar el enojo de las fuerzas sobrenaturales. Para construirla, es preciso abrir los cimientos y al hacerlo se pone una ofrenda a Pacha-Mama, a fin de que le preste solidez. El tributo consiste en hojas seleccionadas de coca (K'into), unto de vicuña, algunos dulces y panecillos, más ciertos frutos de plantas tropicales que, cuidadosamente acomodados, se colocan en un hoyo practicado cerca de uno de los ángulos de lo que ha de ser la habitación. Luego, se hace la "t'inka", rociando el suelo con aguardiente o chicha e invocando a los apus para que den su protección. Se procede luego a colocar los cimientos de piedra y lodo a una profundidad aproximada de cincuenta centímetros, encima va la primera

hilera de adobes y después de lo cual se hace nuevamente la ceremonia de invocación y t'inka. A medida que la construcción avanza, se repiten las ceremonias; concluidas las paredes a veces se las adorna con flores en ramilletes que forman pequeñas cruces. Terminado el techo, se da fin a la obra con una ceremonia de t'inka más pomposa, a la que se invita a algunos amigos y a las personas que contribuyeron en el trabajo, sirviéndose viandas especiales y abundante chicha y aguardiente de caña que anima la primera fiesta en la casa.

Las viviendas se hallan dispersas en la comunidad, aunque hay alguna concentración a la vera del camino; sin embargo, no tienen una orientación uniforme. Un 75% de las viviendas tiene una sola habitación; el 20% se conforma de dos ambientes y sólo el 5% tiene tres habitaciones. Todas están facturadas de adobe con cimentación de piedra y barro. Carecen de ventanas y la techumbre en moginete es recubierta con rastrojo o paja. Las habitaciones son pequeñas y tienen un promedio de cinco metros de largo por tres de ancho; el humo escapa filtrándose a través del restrojo que cubre el techo. De modo constante las casas tienen hornacinas interiores para guardar utillaje; las puertas, que en su mayor parte son de madera y en menor número de casos cubiertas de cuero de vacuno, son estrechas y bajas, teniendo aproximadamente un metro cincuenta de alto por sesenta centímetros de ancho; esto hace preciso que sea necesario agacharse para penetrar en un interior ófrico y ennegrecido por el ollín procedente de los fogones, que de preferencia se ubican en el suelo y al fondo de la habitación, siendo por lo regular dos: uno pequeño para la cocción de los alimentos diarios y otro más grande que sirve para la preparación de la chicha; en torno a ellos se encuentran esparcidos utensilios de barro cocido, madera y recipientes que en desorden se hallan a mano para ser utilizados; cerca de los fogones se hallan uno o dos batanes de piedra para moler los granos, adosados a las paredes se encuentran poyos de tierra que sirven a manera de asientos y cuya parte baja ofrece una especie de hornacinas pasadizas para la vivienda de los cuyos, que deambulan constantemente por el piso de tierra de la habitación. La mayoría de las personas duermen en el suelo, aunque algunas casas tienen, a manera de catres, plataformas facturadas en adobe o enchaclados, tejidos de flejes de madera levantados sobre estacas, a los que se da el nombre de "kawito", que sirven para tender las camas, generalmente consistentes en algunas pieles de cordero y frazadas de tejido casero; muchas familiares carecen de frazadas y se cubren para dormir solamente con la ropa de uso diario. Generalmente, una cuerda o un palo tendido entre las paredes que forman un ángulo de la habitación, sirve para poner la ropa de la familia.

En la habitación y, a manera de cielo raso, descansando sobre tirantes de madera que se tienden a la altura en que se inicia el moginete, se forma por medio de un enchaclado de palos delgados, una especie de attillo al que se penetra por una abertura dada a propósito y valiéndose de una escalera. Este attillo, al que se denomina "marka", recibe un significado especial por ser el lugar en que se guardan los productos de las cosechas y las semillas que se debe proteger, así como los objetos que la familia considera más valiosos y de su mayor estimación. Se dice que el maíz se encuentra allí bien protegido por ser lugar seco y que además el humo que asciende de la habitación para filtrarse por el techo hace que no se críen insectos que devoren y malogren las semillas. Además, estando la entrada por el interior de la casa, queda libre de posibilidades de que los víveres sean robados por extraños; al mismo tiempo facilita el control que la madre lleva sobre los víveres y productos que debe distribuir para la alimentación familiar durante el año. De este modo la importancia que tiene la "marka" en la vivienda, se vincula a la seguridad misma de la subsistencia familiar.

Normalmente, duermen de cinco a seis personas en una habitación, y ésta también sirve de cocina, comedor y, a veces, recibo, siendo compartida como ya indicamos, con animales pequeños como cuyes y gallinas.

En la parte exterior de la casa y a los lados de la puerta de acceso, generalmente, hay patillas o poyos que sirven como asientos en las reuniones sociales, pues en ocasiones de fiesta o reunión motivadas por algún acontecimiento, es el patio de la casa el que funciona a manera de sala de recibo.

Puede decirse_ que el patrón arquitectónico es homogéneo, caracterizado por habitaciones rectangulares de una sola planta, aunque la "marka", que se ubica entre el cielo raso y la techumbre, puede considerarse como un pequeño sobrepiso. Generalmente, de las cuatro paredes, dos de las más cortas son las más altas, formando moginete que remata en cúspide que sirve para recibir un palo de cumbrera, a partir del cual y trasversalmente, son colocadas las "armas" o palos, que descienden de las cumbreras hacia las paredes laterales y las rebazan, formando aleros cortos que apenas protegen las paredes de la lluvia. La cobertura del techo en su mayor parte se hace con tallos de trigo o cebada y, en menor número de casos, con paja. Esta cubierta deja constantemente filtraciones en el interior.

Podemos considerar como una variante del patrón arquitectónico aquélla en que las casas se construyen siguiendo en su longitud la dirección de la pendiente; entonces, en la parte superior de la ladera, se practica una excavación para conformar un talud que reemplaza a una de las paredes de moginete. En este caso, en la época de lluvias, el agua se filtra a través del suelo en el interior de la habitación.

El costo aproximado de una vivienda uniambiental es de mil quinientos soles, considerando los precios de la madera, los adobes y rastrojo para el techado. La carencia de paja en la comunidad hace que estos costos se eleven al utilizarse dicho material, que es preciso adquirirlo de comunidades vecinas a razón de siete a ocho soles el tercio; en cambio, el costo del rastrojo es de cinco soles por tercio; en ambos casos se utiliza aproximadamente cien tercios, ya sea de paja o rastrojo. No se incluye en los cálculos el valor de la tierra sobre la se asienta el edificio, pues la estrechez de terrenos existente en la comunidad parece que ha determinado que los precios se estimen muy alto, comparativamente a los que tienen en otras comunidades; y es así como tuvimos la oportunidad de constatar la transferencia de un terreno de aproximadamente 40 m² en la suma de 4,500 soles. Tal estrechez territorial parece ser también uno de los obstáculos por los que las viviendas no siempre pueden contar con más de una habitación.

En torno a las condiciones sanitarias, indicaremos solamente que el 92.45% de la población deposita sus excretas en el campo, y el 7.55% utiliza los corrales próximos a la vivienda. El agua para el consumo proviene en un 84.90% de manantes y puquiales y un 15.10% del río. Los baños son tomados en el río en un 79.24%; en un 7.54% en bateas u otros recipientes caseros; el 13.22% de la población no se baña.

El mundo espiritual

El mundo religioso tiene dos modalidades: una es aquélla que podríamos llamar religión nativa y la otra, la cristiana. La religión nativa integra un conjunto de seres sobrenaturales jerarquizados, con límites jurisdiccionales y campos especializados de actividad. Casi todos son espíritus encarnados en las montañas e identificados según su jerarquía con denominaciones genérica de Apus, Aukis y el Gran Espíritu Creador o Roal, que se encarna en el Ausangate, una de las montañas más altas la región, cuyas nieves perpetuas se hacen visibles en una extensa zona. Los nombres propios de los Apus y los Auki se identifican con los nombres que tienen las montañas en que moran. La cúspide de la jerarquía la

ocupa el Ausangate que, como repetimos, encarna al Roal, que vela por los hombres y los protege constantemente; se le atribuyen los poderes del creador universal. En un plano inmediato inferior se hallan Apu-Ohañaqway, que tiene a su cuidado los rebaños y la procreación y fecundidad de éstos. Apu Oholqo-punku, encargado de velar por la salud de los humanos, y Apu Wanakauri, que se ocupa del bien vivir de las gentes; todos ellos se encuentran en las proximidades del Ausangate. La jurisdicción de estas tres deidades dependientes del Roal es muy extensa y vinculada a sus respectivas especialidades. En una jerarquía inferior se encuentran los Apus locales de jurisdicción limitada, pero sí manteniendo los tres tipos de especialidades que tienen aquéllos de la jerarquía superior. Los aukis, si bien es cierto que también tienen atribuciones y ciertos poderes vinculados siempre a alguna especialidad guardan más bien un carácter algo confuso entre las deidades y los ancestros familiares.

Pacha-Mama tiene un carácter general y se encuentra en todas partes, donde la tierra se encuentra. Sus poderes y su especialidad se vinculan a la agricultura; ella misma es fecunda y de allí su relación con las plantas y las hembras. Es un ser bondadoso y ama a las gentes, a quienes prodiga sustento. Ella es inclinada a los regalos y le gusta compartir con los hombres las cosas que ellos beben. No tiene forma concreta, pero tal vez es una mujer vigorosa que siempre se halla sentada para guardar el calor de su cuerpo que da abrigo a las simientes. A veces puede presentarse en forma de una roca que emerge de una chacra, y la gente recuerda que en cierta ocasión quisieron despejar una chacra en que había una "ñust'a" (wiñaq-rumi = piedra que crece), pero cuando intentaron hacerlo se nubló el cielo y cayó una lluvia torrencial, nada más que en el lugar de la chacra. Debió ser la "ñust'a" en que se encarna Pacha-Mama y desistieron del empeño. Junto a ella se encuentra Pacha-Tera, o simplemente Pacha. Es posible que sea una mujer; es malvada y se come el corazón de los hombres, que entonces muere esputando sangre. Generalmente, se encuentra en los escarpados o cerca a los barrancos. Son sus víctimas preferidas los niños o los adultos que se quedan dormidos en la intemperie. Parece haber cierta confusión en torno a la identificación de estos dos seres y, si bien es cierto que a Pacha-Mama se la invoca juntamente que a los Apus, derramando porciones de líquida en el suelo para ella y asperjando la bebida con los dedos, se procura no mencionar a Pacha-Tera por ser peligrosa, salvo ocasiones en que es preciso ofrecerle algún tributo en ceremonias ocasionales para aplacar su fiereza, especialmente cuando se hacen

trabajos de caminos o apertura de acequias. En otras ocasiones, ella toma de hecho lo que desea.

En Kuyo Chico, además de Pacha-Mama, los Apus locales que presiden la actividad son: Pukara-Pantillijlla, Koribian y el Apu Intiwatana a quienes se relaciona estrechamente los afanes y quehaceres de la vida diaria del hombre. Además, un conjunto de otros seres tiene intervención constante con el vivir de las gentes, influyendo vigorosamente en la conducta y el pensamiento de ellas. El "Soq'a" que físicamente se identifica con las momias, son seres que vivieron hace mucho tiempo. No han muerto sino que se han secado. Son de uno y otro sexo, llamándose los varones "Soq'a-machu" y las hembras "Soq'a-paya". Están siempre vigilantes, teniendo por misión principal el controlar la fidelidad de los cónyuges y el buen vivir de los casados. Cualquier desliz hace que el "Soq'a" se anime y, cobrando nueva vida, se apresta a infligir el castigo al culpable. Si es varón el adúltero, la "Soq'a-paya" cobra la imagen de la amante o la de su propia esposa y lo incita a tener una cópula, luego de la cual la "Soq'a-paya" queda embarazada. El hombre adquiere una enfermedad por la que tose y espupa sangre, secándose poco a poco, hasta que concluido el período de gestación, ella da a luz un "Soq'a-wawa" y el hombre muere botando espuma y sangre. En casos de adulterio femenino es el "Soq'a-machu" el que se presenta a la mujer, de un modo similar al anterior y ella padece el mal, aunque en este caso no siempre queda embarazada. La ausencia prolongada del marido también estimula la actividad del "Soq'a-machu" que en sueños de la mujer toma la apariencia del marido y engendra en ella un hijo que nace malformado y, generalmente, muere después de nacido, yendo a incorporarse en el mundo de los "Soq'as" y, para evitar que así sea, queman el cadáver. Si no muere el niño defectuoso, se incorpora en el mundo de los hombres. Los "Soq'as" no pueden multiplicarse entre sí porque carecen de sangre.

"Uma" o "Ohepqe" son las cabezas volantes que se desprenden del cuerpo mientras el individuo duerme y van a vagar para después reunirse en los lugares en que se hizo la quema de la "llypt'a"¹. Allí reunidas las cabezas hablan sobre el destino de las gentes, determinando acerca de la fecha y la forma en que han de morir ellas. Es posible que la cabeza de cualquier persona; pueda desprenderse del cuerpo, pero si

1. Llypt'a: ceniza de tallos escogidos de ciertas plantas especiales (generalmente la quinua), con la que se prepara bollos que sirven como condimento en la masticación de la coca.

la cabeza pertenece a una mujer adúltera, es seguro que quedará atrapada por los cabellos entre las zarzas y los espinos y no podrá volver a incorporarse en su cuerpo. Se considera peligroso para la gente caminar cerca de la media noche, especialmente para las mujeres, porque es posible que un "Ohepqe" se apodere de ellas y queden convertidas en monstruos de dos cabezas.

Los manantes están habitados por el espíritu del "Pujiu" y las personas de quienes se apodera se enferman hinchándoseles el vientre. El arco iris mata a las personas con el mal del "K'uychi" y los vientos son nocivos, especialmente aquéllos que incursionan en los cambios estacionales, como el "Poqoy-wayra", "Isu-wayra" y "Soq'a-wayra", que producen diversas alergias, escoriaciones y sarnas.

Las heladas, los granizos y las tempestades que malogran las siembras, también están regidos por espíritus que desencadenan sus fuerzas por causa del mal vivir de las gentes.

Muchas enfermedades, como la viruela (muru), el tifus o la tifoidea, son personificadas y sólo se alejan cuando han sido trasferidas a otra persona.

Los "Enqaych" y las "Illa" juegan un papel importante en la agricultura y la ganadería como propiciadores de la producción abundante y la fecundidad. El "Enqaychu" o la "Illa" es algo sagrado que puede tener la figura de una mazorca de maíz, una papa o algún otro fruto, o puede ser la imagen de algún animal. Generalmente, dichas figuras son labradas en piedra y, si se trata de frutos, se les coloca en el hoyo al borde de la chacra, para que ésta fructifique mejor.

Los "Enqaychu o "Illa" de animales, igualmente, son una representación del tipo de animal cuya fecundidad se desea y tales figurinas son colocadas en los lugares en que ordinariamente apasenta el ganado. En los días en que desciende la niebla, la "Illa" o "Enqaychu" cobra vida y estimula la fecundación del ganado. Si alguna persona goza de la simpatía de "Apu Oañaqway", éste permite que el propio "Enqaychu" fecunde alguna hembra. Entonces nace un becerro robusto que tendrá algún distintivo especial, como la cola partida o las orejas recortadas. El hijo del "Enqaychu" generalmente es macho, y no debe ponérsele a trabajar sino que se le destina exclusivamente a servir de semental. Se recuerda a un hombre que poseía un ejemplar de éstos y que se volvió rico cobrando por los servicios de su toro, en cuya búsqueda venían gentes de comarcas lejanas trayendo sus vacas para ser fecundadas.

También hay "Engaychus" naturales, como el de Intiwatana, que es una roca que tiene forma de toro... En Wañu (cuarto menguante) y en Pura (luna llena), desciende hasta el río a beber agua y a su paso puede fecundar a los animales de personas que están bien con los Apus.

El mundo está poblado de espíritus y seres que contaminan las aguas y el ambiente. Los muertos caminan en las noches y dejan a su paso emanaciones dañinas ("0hayqa") que pueden provocar la muerte. Los espíritus de las gentes que tuvieron mal vivir hacen daño a los animales y aun las sementeras. Gran parte de las cosas de la naturaleza pueden tener fuerza sobrenatural, tal vez un árbol añoso, un edificio antiguo, un río, determinados animales, etc., poseen "ánimo". Algunas peñas (Wanka-Rumi) o accidentes topográficos como las abras ("Apachita"), pueden conceder mercedes a los hombres, pero es preciso hacerse propicio por medio de una ofrenda. El hombre está relacionado de diversos modos con ellos y aun con las plantas sembradas él; se establece un vínculo en que hay mutuas obligaciones y expectación (haychuy).

La celebración de la religión nativa tiene un carácter familiar o cuasi-familiar. Sus expresiones no entrañan una participación pública, sino más bien privada y, por qué no decirlo, clandestina. Sin embargo, podemos afirmar que lo más profundo de las convicciones religiosas del indígena parecen encontrarse con mayor claridad en su sistema de ideas al cual han acoplado muy confusamente las ideas concernientes al sistema cristiano cuyas celebraciones tienen un carácter público y de participación colectiva. Tal hecho es fácil de comprender si se tiene en cuenta que durante y después de la invasión española, el culto indio fue perseguido con zaña y ferocidad, se impuso el catolicismo por la fuerza y el temor y la violencia fueron empleados por los extirpadores de idolatrías, por los curas doctrineros y por la Santa Inquisición. Posteriormente, y durante la República, la religión católica es la religión del Estado, vale decir la religión oficial, y la religión de los grupos dominantes, que aún ahora se continúa estimulando de diverso modo y con distintas formas de coacción, esta imposición del sistema religioso traído por los invasores, llegando a entremezclarse con la anterior, con pautas similares en cuanto a la jerarquización de las deidades y una marcada tendencia a asignarles también a los santos ocupaciones especializadas, como las de San Isidro, que se vincula a la agricultura, San Marcos, a la ganadería, San Cipriano, a la salud, la magia y el curanderismo; la Virgen María, a quien se identifica frecuentemente con "Pacha-Mama" y otras veces "Mama-Killa" (la luna), y se halla estrechamente relacionada con las

actividades femeninas y San Pedro, que siendo el patrono de la comunidad, se relaciona al bien vivir de las gentes. Estos santos del culto católico, si bien se les atribuye funciones más o menos similares, a las que tienen algunos apus nativos, no llegan a tener la importancia de éstos en cada especialidad.

La imagen de Cristo ocupa la cúspide de la jerarquía católica y tiene también las atribuciones de Creador; su jurisdicción es muy extensa; puede decirse que muchas de sus cualidades se confunden con las del Roal y parece no haber una buena comunicación entre ambos. Sin embargo, parece que la personificación de Cristo es la que más hondamente se vincula a la religiosidad de los indígenas. Es interesante observar que las advocaciones a las que el indio recurre con una devoción conmovedora, son aquéllas vinculadas a los pasajes de la pasión: Cristo encarcelado, Cristo azotado, Cristo compareciendo ante los jueces, Cristo crucificado, etc., que encuentran su expresión en el Señor de Wanka, el Señor de la Sentencia, el Señor de Unupunku y el Señor de Ooyllurit'i. A estas imágenes se relaciona un sentido de prodigalidad de la justicia, pudiendo vincularse tal hecho con la situación existente en el pasado, ya que la sociedad inka desenvolvía dentro de un ritmo en el cual había un alto grado de justicia y de equidad; justicia y equidad que fueron quebradas con la llegada de los invasores españoles que trajeron consigo el oprobio, el atropello, la explotación brutalizada y la injusticia. También trajeron ellos a Cristo que, amando la justicia, sufrió la injusticia de los hombres, tan patéticamente mostrada, en los relatos, las pinturas y las efigies de la pasión. Así resulta posible suponer que el indio atormentado por los encomenderos, las mitas y los obrages, incorporó con cierta facilidad al Cristo en su mundo religioso para complementar el cuadro de las deidades especializadas asignándole la función del Dios de la Justicia.

Como ya tenemos dicho, Cristo y los santos católicos son las únicas deidades que reciben la expresión colectiva y pública de celebraciones de carácter festivo y éstas se traducen a través de los cargos religiosos. Un "cargo" es la responsabilidad que asume una persona para patrocinar la fiesta. Puede conseguir la colaboración de otros miembros de la comunidad por medio de la "Hurk'a", consistente en el compromiso concertado para que alguien ofrezca una contribución, ya sea pagando alguna parte del costo de las ceras, la provisión de un grupo de bailarines, alguna parte del vestuario de la imagen, el arreglo de las andas del santo, etc.

La fiesta de San Pedro, en el mes de junio, constituye la celebración patronal de Kuyo Chico. El cargo se trasfiere anualmente de unas personas a otras. Ninguna puede negarse a asumirlo; existe una fuerte presión social que es vigorosamente estimulada por el párroco; alguien que no lo realizara sería fuertemente censurado por el grupo y sufriría algo así como una muerte social. De este modo, casi siempre los individuos toman un cargo contra su voluntad, y algunas veces alguien propone el nombre de la persona contra quien desea ejercitar venganza o simplemente para dar curso a sentimientos inconfesables, pues la designación para un cargo implica casi siempre la ruina de un hombre y su familia, ya que durante el curso del año él y los suyos deben pasar muchas privaciones y redoblar esfuerzos, teniendo que hacer ahorros, enajenar propiedades o hipotecar el trabajo personal durante mucho tiempo.

Los preparativos comienzan inmediatamente después de recibir un cargo, pues, hay que acumular cantidades considerables de leña, reunir maíz suficiente para preparar la jora para hacer la chicha, destinar varios carneros y dos o tres vacas para el degüello, proveerse del dinero suficiente para el consumo de aguardiente y otras bebidas durante varios días así como la provisión de gallinas, cuyes, papas, habas y todo cuanto pueda servir para ofrecer las viandas a la comunidad en pleno, amén de los costos de la misa, compra de ceras, donación de vestuario para la imagen, pagos a sacristanes y músicos y la presencia del párroco del pueblo, que en tales circunstancias alza considerablemente las tarifas de cobro. No es solamente que se debe alimentar y emborrachar al poblado durante varios días, sino que a veces, hay que distribuir porciones de carne para que las familias las lleven a sus casas.

El mecanismo de la toma de cargos no se limita a la vida de la propia comunidad, sino que las personas toman también responsabilidades en las celebraciones de carácter regional en aquellas oportunidades de peregrinaciones, a las que generalmente van los indígenas de Kuyo Chico, formando grupos más o menos grandes. El hecho de que en las celebraciones de Wanka en San Salvador y Ooyllurit'i en Okongate, por ejemplo, haya numerosas personas de la comunidad, continúa siendo el acicate de presión para que los designados no puedan negarse, a aceptar un cargo en presencia de las gentes de su propio pueblo y toman por lo menos parte de las celebraciones regionales, que también irrogan cuantiosos gastos.

No está demás decir que los cargos en las grandes festividades religiosas sirven como puntos de referencias para

ganar el aprecio y la consideración de los individuos dentro de su propia comunidad, aprecio y consideración que bien podían colocarlos en la misma situación que la que gozaba un hidalgo arruinado. Por otra parte, las festividades católicas entorno a los santos ofrecen los incentivos de la expansión y recreación social.

El párroco del distrito es quien oficia en todas las celebraciones cristianas, ayudado pqr uno o dos sacristanes y muchas veces por el ecónomo, que es una especie de administrador de los bienes de la iglesia que, por tal función, recibe algunas tierras de la parroquia para explotarlas por su cuenta. Es por medio de estos funcionarios que se establecen las relaciones con el mundo de los santos y las imágenes católicas, en cuanto a celebraciones de las mismas, bautizos, matrimonios y defunciones.

En cambio, la parte de la actividad relacionada con la vida diaria en la categoría de las creencias nativas, está encomendada a especialistas, también jerarquizados, que establecen la relación con el mundo sobrenatural y que genéricamente reciben la denominación de "YACHAO" o "PAOO". La cúspide de la jerarquía es ocupada por el "Altomisayoq", que tiene poder suficiente para conjurar a los grandes espíritus de las montañas (Apus), incluyendo al Roal o Espiritu Creador. Los reúne generalmente para consultarlos sobre hechos importantes o para establecer el diagnóstico, la etiología y el tratamiento de enfermedades graves. El "Pampamisayoq" ocupa un sitio menos elevado y sus facultades le permiten convocar a espíritus de menor jerarquía, tales como los Apus locales y los Auki. Como en el caso anterior, su actividad se vincula a hechos de menor trascendencia. El "Wisch'oq" es un especialista a quien se recurre por su habilidad en el campo de la adivinación, consultándosele generalmente en casos de pérdida de animales o para determinar el autor o autores de robos de cualquier índole. La actividad de los tres nombrados tiene más bien un sentido benéfico, distinto del que ostenta el "layqa" o hechicero. Este es un ser que se encuentra en relación con Pacha y con el diablo (Supay) y es capaz de hacer daño provocando enfermedades por medio de los maleficios, puede causar la muerte o puede también establecer diagnósticos y curaciones por medio de la magia "Oollpa"². Otorga a las gentes ciertos poderes por medio de amuletos que proporciona, y es capaz de preparar sortilegios para que

2. Oollpa: sulfuro de potasio o fierro que se pone a hervir con la orina del paciente y en la espuma "se ve" lo que determinó el mal y la clase de enfermedad.

quienes recurran a él puedan obtener el amor, el dinero y el dominio de los demás. La gente odia y siente repulsión por el "layqa", pero al mismo tiempo, tiene un temor profundo por él. En cambio, guarda mucho respeto y consideración por el "Altomisayoq", el "Pampamisayoq" y el "Wishch'oq". Sin embargo, es interesante observar que el prestigio de los "Yachaq" nunca, o casi nunca, se encuentra en su propia comunidad, pues, podemos afirmar que es casi una ley el hecho de que de un modo uniforme se mencione como "buenos" a los "Yachaq" que proceden de comarcas lejanas, siendo los de la propia comunidad ignorados por las gentes de ella. En cambio, son personas de comunidades muy alejadas las que vendrán a Kuyo Chico para solicitar los servicios de estos especialistas.

Aunque no es el lugar, debemos referirnos a otra categoría de especialista: el "Hampeq" o curandero que, gozando de prestigio en la propia comunidad, se dedica a todo género de curaciones por medio de prácticas rodeadas, de algo de magia y superstición; para las que utiliza preponderantemente las yerbas o ciertas calidades de tierras, así como frutos y diversos específicos procedentes del mar o de la selva. Goza del respeto y el aprecio de la comunidad y, generalmente, aprende su oficio de alguien que le enseña y puede legarlo por la enseñanza a sus hijos o discípulos. Los "yachaq", en cambio, reciben sus poderes de fuerzas sobrenaturales.

Educación

En la capital del distrito funciona el Núcleo Escolar Campesino de P'isay, del que dependían las escuelas de Kuyo Grande, con antigüedad de más de 30 años y la de Amphay, de creación posterior. Ambas constituyen escuelas seccionales del núcleo, es decir, funcionan directamente dependientes de él. Además, se encontraba en funcionamiento desde 12 años atrás la escuela mixta de Primer Grado No.7244 de Kuyo Chico, que, manteniendo su condición de escuela fiscal, era más directamente dependiente de la Inspección Provincial de Educación.

Según los registros, había 50 alumnos matriculados, con una asistencia media de 17, habiendo llegado a rendir exámenes en 1959, 29 alumnos. Esta escuela daba servicio, además de Kuyo Chico, a las comunidades vecinas de Ohotobamba y Mask'a.

Un pequeño recinto de 8 m. de largo por 3.5 de ancho, sin condiciones de iluminación, sobre un piso de tierra, había sido la vivienda de uno de los indígenas de Kuyo Chico que decidió cederla para que fuera utilizada en el funcionamiento de la escuela. El mobiliario consistía en adobes,

los que se extendía a manera de tablones, los desperdicios del aserrado de algunos árboles, en la parte de su corteza, conocidos localmente con la denominación de "qharapa". Los niños, sentados sobre adobes unas veces y sobre piedras otras, escribían encima de dichos "tablones". Cuatro carpetas destartalladas eran el privilegio de algunos niños del segundo año.

Siendo la escuela de Primer Grado, tenía los tres primeros años de estudio, o sea: transición, primer y segundo año, que estaban impartidos por una maestra mestiza, que dictaba las clases a todos los alumnos en el único ambiente, sin disponer de los materiales didácticos más indispensables, a punto que aun la pizarra que utilizaba, de 40 por 60 cm., había sido prestada por uno de los indígenas, que tiempo la adquirió para que alguna vez sirviera a sus hijos.

Al iniciarse el funcionamiento de la escuela, la maestra que se encargó de ella parece que supo estimular el interés de los indígenas; interés que se tradujo en el propósito de levantar un local adecuado, para el que, dada la carencia de tierras, fue preciso hacer una serie de trueques, permutas y cambalaches, a fin de conseguir el área estrictamente necesaria, en la que en casi ocho años se levantaron y techaron los muros de dos aulas y ,un ambiente destinado a la dirección de la escuela. La maestra solicitó al SECPANE (Servicio Cooperativo Peruano-Norteamericano de Educación), colaboración y orientación técnica para la construcción. Dicho organismo contribuyó con la suma de 1,500 soles para comprar una parte de las tejas para el techo, ayudando además en la confección del plano.

Parece que al iniciarse la construcción de la escuela, hubo un buen grado de entusiasmo por parte de la comunidad, pero la constatación de que ella no daba los resultados esperados, hizo que poco a poco fuera decayendo la fe de los indígenas y el interés por enviar los niños a la escuela se hubiera perdido casi por completo, al punto que la maestra apeló al recurso de pedir la colaboración del teniente gobernador de P'isaq y de los cabecillas de Kuyo, Ohotobamba y Mask'a para que extrajeran prendas de las casas de los campesinos y que ellos pudieran recogerlas una vez matriculados los niños.

Para resolver la inasistencia a la escuela se recurrió a métodos similares y aun así no se pudo conseguir una concurrencia normal. Los padres aducían constantemente que los niños iban a la escuela a perder el tiempo, pues no aprendían nada, y que además los necesitaban para los quehaceres

domésticos, la atención de las chacras y otras labores en que tenían que compartir. Había una mayor resistencia para que las niñas fueran a la escuela, pues se decía que a ellas no habría de servirles de nada el aprender a leer y escribir, puesto que en la vida ordinaria son los varones los que tienen que confrontar los problemas y las relaciones con el exterior.

Las pocas personas que sabían leer y escribir en estas comunidades habían aprendido a hacerlo cuando salieron como sirvientes a las ciudades, algunas que concurrieron a la escuela de P'isaq, y unos pocos que se enrolaron en el Ejército.

Pese al tiempo del funcionamiento de las escuelas en el área, el número de analfabetos monolingües alcanzaba el 93.7% de la población en las comunidades de Ohotobamba, Mask'a y Kuyo Chico, que se habían avocado a la construcción de la nueva escuela, que inconclusa ofrecía ya una buena perspectiva.

SEGUNDA PARTE

EL PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA APLICADA

El reto a la estructura de poder

Ya en párrafos anteriores hemos indicado cómo existía una distribución de poder de la que era única usufructuaria la clase mestiza. Tal vigencia de poder había generado un conjunto de trabajos, cargas y obligaciones que tenían los indígenas para con las autoridades y mestizos del pueblo, que les dejaba realmente un margen sumamente estrecho de tiempo para atender a sus propias labores y casi ninguno para beneficio de su propia comunidad. Ante tal situación, habría sido poco menos que imposible pensar en la iniciación de un programa de aplicación, sin antes encarar radicalmente el problema. Pensamos que era necesario que el mestizo vaya comprendiendo poco a poco que el indígena también es sujeto de derechos y no solamente de obligaciones y que convenía poner fin a las exacciones e injusticias que constantemente cometen con él. Comprendimos que gran parte de la situación en que vive el indígena de esta región se debe al hecho no sólo de ocupar el estrato más bajo de la estructura social en que se mueve, sino a la actitud del mestizo que lo considera en condición de inferioridad respecto al goce de los derechos a que todo hombre es acreedor.

Muchas veces se hacen declaraciones muy prosaicas respecto a la igualdad de los derechos ante la ley; tales declaraciones, en lo que toca al indígena, están muy lejos de hacerse realidad, puesto que aun quienes están encargados de hacer cumplir la ley, no se han desligado todavía de los prejuicios y subestimación que siente el mestizo con respecto al indígena. Se hable de preparar al indígena para conseguir su liberación y, aunque estamos de acuerdo con ello, no podemos menos que insistir en que paralelamente es necesario hacer entender al mestizo el respeto por la ley y el cumplimiento de la misma, exigiendo sin alternativas el ministerio de su vigencia. Es evidente que la inferioridad económica, el desconocimiento de sus derechos y la fuerte presión social existente no permiten al indígena recurrir oportunamente a la abundante legislación que lo protege; de ahí que sea presa fácil de los mestizos sin escrúpulos, acostumbrados al trajín de estrados judiciales, despachos de autoridades y dependencias policiales. Por esta razón, y en vista de una serie de excesos que constantemente se cometían con los

miembros de las comunidades en que se asentó el programa, tuvimos que pensar en asumir una actitud enérgica exigiendo a las autoridades y mestizos en general, el cumplimiento de la ley. La tarea era ardua, reñida y no había más que sostenerla con firmeza. Tal hecho, aunque haya de demandar gran tiempo, es posible que contribuya a despertar la simpatía de las comunidades indígenas hacia el programa, y a demostrarles que también hay mestizos que tienen actitud favorable al indio; al mismo tiempo que habría de crear una situación propicia, puesto que las cargas y trabajos gratuitos en beneficio de los mestizos a que nos hemos referido, quitaban al indígena gran parte de su tiempo disponible para atender a su propia preparación. De otra parte, comprendimos muy claramente que el indígena por sí mismo no habría de buscar los caminos que reivindicaran su situación. Era necesario que alguien pudiera asumir la responsabilidad de hacer frente a las contingencias; alguien que pudiera, con conocimiento de las leyes, utilizarlas adecuadamente para que ellas tuvieran vigencia y se reconocieran sus derechos, hasta que ellos mismos pudieran ser conscientes de tales derechos y del ejercicio de los mismos. En suma, era conveniente hacer frente, al poder existente con el poder; era necesario contraponer esa fuerza con otra fuerza, pese a la esperanza con que llegamos, de que el antropólogo no tuviera que hacer sino entablar relaciones amistosas, con todos. Sin embargo, la realidad nos había hecho entender que esto no era posible y que era preciso enfrentarse a uno de los sectores que era causante de la situación desfavorable del otro.

Nuestra decisión partió de la necesidad de romper previamente la situación indicada, porque había que pensar que si se tuviera que trabajar con la gente, si se tuviera que buscar la introducción de cambios, era necesario pensar que estas acciones realizarse requerían algo de participación del propio indígena, algo de la utilización de su tiempo disponible; ya que en la realidad, si no estaba ocupado en los propios trabajos de los mestizos, tenía que gastar sus remanentes de tiempo en el labrado de su propia tierra y en las diferentes actividades necesarias para hacer frente a las necesidades de su familia. En estas circunstancias, era necesario liberar al individuo y darle un tiempo que él pudiera disponer, ya sea para aprender a leer o para concurrir a las asambleas de su comunidad, en las que era necesario que los individuos intercambiasen ideas y sean expresadas las nuevas oportunidades que pudieran tener. Es por ello, como repito, que pensamos que era necesario oponer poder al poder; y si bien es cierto que nosotros mismos no disponíamos de poder alguno, teníamos que presentarnos vestidos de un ropaje. Para esto utilizamos al comienzo la circunstancia de que el

programa estaba patrocinado por el Instituto Indigenista Peruano, como parte del ministerio de Trabajo, y por la Universidad, y después la manera en que se constituyó el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, a poco de haberse iniciado el programa. Dicho plan debía estar a cargo de una serie de organismos estatales, tales como: el ministerio de Guerra, el ministerio de Educación Pública, el ministerio de Agricultura, el ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, el Instituto de Reforma Agraria y el Banco de Fomento Agropecuario. El hecho de que el, ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas fuera el encargado de coordinar toda la acción, según el correspondiente decreto supremo, y que el Instituto Indigenista Peruano perteneciera al mismo, nos daba la posibilidad de reunir en el programa los poderes de todas estas instituciones. A tal efecto, fue preciso hacer conocer la situación a las autoridades, a las que presentamos una transcripción del decreto mediante el cual se creaba el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, en que estaba incluido el Programa de Kuyo Chico³. Siendo ésta una buena oportunidad para hacer comprender a las autoridades mestizas que el programa a mi cargo tenía bastante poder, les remití posteriormente una circular, pidiendo su colaboración para evitar que se cometieran atropellos con los indígenas obligándolos a realizar trabajos forzados y gratuitos, y transcribiendo al mismo tiempo el texto de la Ley No. 1183⁴, que sanciona con pena de cárcel e inhabilitación para la función pública a las autoridades que enganchen o recluten indígenas para obras públicas o privadas. Con las circulares cursadas a las autoridades, podíamos comenzar una acción más frontal, no sólo a nivel distrital y provincial, sino inclusive a nivel departamental. Esta circunstancia también nos abría la oportunidad de exigir el cumplimiento de la ley en torno a otros tipos de derechos conculcados, sobre todo aquéllos vinculados al respeto del patrimonio y la propiedad indígena, tan necesarios para dar un margen de seguridad a la economía que garantice la subsistencia individual y familiar, sin cuyos requisitos tampoco se podía pensar en la introducción de cambios ni en llevar adelante el programa, que me proponía.

Con los antecedentes indicados, llegué a conseguir que se hiciera una asamblea en Kuyo Chico con una nutrida concurrencia de indígenas de varias comunidades vecinas. Estando reunida la gente, y ya para comenzar la asamblea, se hicieron

3. Véase en el apéndice, documentos 1 y 2.

4. Manuel D. Velasco Núñez, Compilación de la Legislación Indigenista Concordada, p. 2., Lima-Perú.

presentes el juez de paz distrital, el gobernador del pueblo, el alcalde del concejo distrital y el comandante del puesto de la Guardia Civil. Es probable que dichas autoridades se hicieran presentes para controlar la situación, o simplemente para cohibir con su presencia el libre desenvolvimiento de la asamblea. Pero esta circunstancia fue muy útil, ya que aproveché para dirigirme a los indígenas diciendo que nadie tenía derecho a obligarlos a trabajar gratuitamente, a quitarles las prendas de sus casas, a maltratarlos, ni a ponerlos presos en los calabozos exigiendo de ellos trabajo personal; dije que las autoridades presentes estaban obligadas a colaborar en tal observancia, ya que estaba terminantemente prohibido que tales cosas se hicieran. Hice luego una enumeración de todas las exacciones, cobros indebidos y abusos que se cometían, indicando que las autoridades presentes estaban obligadas a hacer cumplir los dispositivos de la ley y a cumplirlos a su vez, a menos que quisieran parar en la cárcel.

La manera como abordé el tema delante de las propias autoridades daba, a mi juicio, una mayor seguridad a la gente y a mis palabras un sentido de veracidad inconmovible, un sentido de realidad, y no habrían tenido el mismo efecto en caso de no haber estado presentes dichas autoridades. Asimismo, me valí, de esa circunstancia para emplazar a las autoridades a que reafirmaran mis palabras o que en su defecto las desmintieran. No tuvieron más alternativa que reafirmar públicamente lo que yo había manifestado.

Posteriormente, fue preciso hacer uso de todos los recursos a nuestro alcance a fin de aliviar la presión ejercida sobre los indígenas, utilizando desde las denuncias ante el juez instructor para la apertura de procesos, hasta el recurso ante autoridades ministeriales, llegando alguna vez hasta la violencia física.

Recordamos algo que pasó en cierta oportunidad que bajamos al pueblo de P'isaq en compañía del ingeniero agrónomo. A la entrada al pueblo, vimos que había un tumulto de indígenas y detuvimos el carro para averiguar, qué pasaba. Nos dijeron que el teniente gobernador estaba arrebatando los productos que llevaban los indígenas en sus espaldas a la feria dominical. El teniente gobernador estaba ahí y al preguntarle de qué se trataba, dijo: "Esos, indígenas son 'acaparadores' y 'especuladores'", y al decir esto, extrajo del bolsillo uno de los diarios de Lima en que aparecía un artículo transcribiendo disposiciones para perseguir la especulación y el acaparamiento que encarecían las subsistencias. Con este argumento, el teniente gobernador arrebatava los productos a los campesinos y los iba depositando en una

habitación a la vera del camino. Le dijimos que lo que hacía era un atropello, pues los indígenas no podían ser ni acaparadores ni especuladores, ya que los productos que llevaban iban destinados a surtir el mercado mestizo de P'isaq, y que por lo tanto debía devolver lo decomisado. Fue entonces que hice el intento de penetrar en la habitación, y al ponerse el teniente gobernador en el vano de la puerta para impedírmelo, me vi obligado a golpearlo, con lo cual cayó en el interior de la habitación. El gobernador llegó en esos momentos y, hallándose cerca del incidente, se precipitó hacia mí, con tan mala suerte que el ingeniero, que se encontraba cerca, lo recibió con mejor oportunidad. Inmediatamente di orden a los campesinos que presenciaban la escena, de que retirasen sus cosas y se fueran. Así, lo hicieron y en pocos minutos desaparecieron del escenario. Al día siguiente, tenía yo una orden de comparecimiento a la prefectura del Cuzco, bajo la acusación de haber faltado a la autoridad. Se me imputaba, además, el delito de allanamiento de domicilio, por haber ordenado a los indígenas que penetraran en la habitación del teniente gobernador y retirasen sus cosas. Al ser increpado por el prefecto, manifesté que lo que hice fue impedir que un individuo, que estaba asaltando a los indígenas, consumara su delito y aunque fuese teniente gobernador, estaba también cometiendo el delito de abuso de autoridad, ya que en el momento de mi intervención él había perdido dicha autoridad. Antes de salir de Kuyo Chico, proyecté lo sustancial de mi plan con el fin de aprovechar la ocasión para producir un disloque en la continuidad del poder del prefecto a través del gobernador. Para tal fin podía servirme la copia fotostática que meses atrás había obtenido, en relación al enganche de indígenas en las comunidades de P'isaq, para la hacienda del prefecto. En el curso de la conversación, hice entender que el gobernador y su teniente eran autoridades que ponían en peligro a reputación del prefecto y que hasta podían llegar a causarle molestias por estar usando su nombre para dedicarse a la actividad de enganchadores de peonaje, y diciendo esto, entregué una copia fotostática⁵ del memorando documento, cuya lectura produjo en él visible inmutación. Parece oportuno indicar aquí que el prefecto del departamento del Cuzco poseía una hacienda en la región selvática de O'osñipata, y que el gobernador estaba encargado de dar "las facilidades" necesarias para que se consiguiera peonaje para dicha hacienda en las comunidades del distrito de P'isaq. Una de las comunicaciones cursadas en tal sentido por el gobernador casualmente llegó a nuestro poder, de la que conservamos copias,

5. Ver Apéndice, copia fotostática, documento 3.

fotostáticas. Sugerí la conveniencia de cambiar dichas autoridades y me permití proponer el nombre de un vecino de P'isaq sobre quien teníamos alguna ascendencia. Ocho días después, el gobernador y el teniente gobernador eran removidos de sus cargos.

Si bien es cierto que la manera en que operábamos atraía la simpatía de los indígenas hacia nosotros, era en cambio considerada por los mestizos como atentatoria para sus intereses, pues se sentían afectados por las modificaciones que venían introduciéndose en las relaciones indio-mestizas. Tuvimos que hacer frente a una serie de atropellos, establecidos inclusive por personas extrañas a la localidad. Así, por ejemplo, en la comunidad vecina de Amphay, un maestro se había convertido en una especie de cacique, apoderándose de las tierras de los indígenas para explotarlas con el trabajo de los mismos. Administraba justicia y cobraba por sus intervenciones, exigía del tributo de los indígenas y había establecido el pago de siete soles por cada falta de los niños a la escuela, o exigía el trabajo de los campesinos para la atención de sus chacras. En cierta oportunidad, hubo un niño que dejó de concurrir a la escuela tres días por estar enfermo. Su madre no tenía dinero para pagar el importe de la "multa" correspondiente y lo envió, llevando una gallina. El maestro, en vista de que no trajo el dinero, lo desnudó, azotándolo hasta que sangrara, luego, desnudo y malherido, lo devolvió a su casa. La madre no quiso que el niño volviera mis a la escuela. Un tiempo después, el maestro se presentó en la casa de la madre inquiriendo por el hijo; ella expresó que estaba decidida a no enviar más al niño a la escuela. El maestro dijo que lo recibiría, prometiendo no volver a castigarlo, y a continuación le propuso a la mujer que le vendiera un cerdo que se encontraba a la vista. Ella, con el propósito de congraciarse, aceptó entregar el animal indicando que su precio era de ochenta soles; el maestro aceptó el precio y lo llevó consigo. Días después, la mujer fue a reclamar el importe del cerdo y el maestro se negó a pagar aduciendo que aquel día era el de su cumpleaños y que la comunidad estaba obligada a agasajarlo y hacerle algún homenaje; que en tal virtud el puerco había servido para que él lo tomara en su onomástico.

Este es uno de los varios incidentes registrados en las dieciocho páginas con que aparejamos un expediente de queja contra el referido profesor; expediente que fue remitido a la Dirección de Educación Fundamental y del Adulto, en Lima, pidiendo su subrogación. Como consecuencia, el maestro fue trasladado a otra comunidad, lejos del área y no volvimos a saber de sus actividades.

Hechos contrarios a la tranquilidad indígena se suscitaban en todos los niveles y con diversas modalidades. Las diferencias entre indígenas podían arreglarse mediante la conciliación o recurriendo a los procedimientos administrativos de la Inspección de Asuntos Indígenas; pero los conflictos derivados de la presión mestiza requerían, para balancear la desigualdad de influencia y poder existentes, del patrocinio legal y de la protección del programa. En este punto, creo conveniente expresar algunas razones, no como justificación, sino como la expresión de la realidad existente en el área.

En la literatura indigenista es frecuente encontrar expresiones muy duras contra la que se ha dado en llamar el "paternalismo". Sin embargo, pensamos que la proscripción de las llamadas actitudes paternalistas debe tomarse en un sentido muy relativo. El ejercicio de la patria potestad y del tutelaje no son sino consecuencia de las limitaciones en el ejercicio de la capacidad de obrar que padecen los sometidos a ellas. En el campesino analfabeto del área las limitaciones que sufre por su condición social bien pueden compararse con las limitaciones que padece el menor de edad por falta de los conocimientos suficientes y por la inhabilitación que las leyes determinan por carecer de ciertos requisitos. El indígena desconoce muchos de sus derechos y, aunque los conociera, no sabría cómo hacerlos valer.

Por otra parte, los mestizos que detentan el poder son al mismo tiempo los encargados de cumplir y hacer cumplir las leyes y disposiciones, y es natural que en los casos en que éstas afectan sus intereses, prefieran ignorarlas u oponerse a su cumplimiento. Un sólo ejemplo puede demostrarnos la validez de esta afirmación: Las disposiciones sobre el salario y salario mínimo para indígenas han sido dadas desde hace cerca de 40 años. Tenemos la Ley 2285, cuyo artículo 1° dice: "El trabajo personal de los indígenas será remunerado en dinero efectivo, prohibiéndose en lo absoluto obligarlos a residir en centros agrícolas, ganaderos o industriales contra su voluntad". Y el decreto supremo que fue promulgado el 11 de mayo de 1923, cuyo artículo 1° establece que: "Los concejos municipales de las provincias andinas fijarán anualmente en la primera sesión que celebran en el mes de enero, por ordenanza que al efecto expidan, la tasa mínima que corresponde al jornal o salario que los operarios indígenas deben percibir en las labores agrícolas, ganaderas y de transporte. Dicha retribución deberá ser el promedio de lo que abona en los distintos lugares de la provincia". Pese a tan claras disposiciones,

en toda la historia del Perú no hubo un solo concejo municipal que deliberara sobre el salario mínimo para indígenas; la razón es obvia, ya que el establecer un salario mínimo significaría tener que abonarlo y quienes deben pagar dicho salario (cuando lo pagan) son los mestizos, aquellos mismos que con forman los concejos municipales y a quienes realmente no les interesa dar cumplimiento a la ley de marras.

Los intereses creados por los grupos dominantes constituyen una barrera permanente que mantiene el status-quo del estrato indio, cuya inferioridad económica, unida al desconocimiento de sus derechos, y la fuerte presión social existente sobre él, no le permiten una participación igualitaria en el acceso a la ley y el derecho. De este modo, contraviniendo en parte el principio teórico de mantener la autonomía del grupo, pensamos que es necesaria una etapa inicial de tutela o paternalismo, si se quiere, hasta que, poco a poco, llegue el momento en el cual los indígenas no necesiten ya de esa tutela, puesto que, habiendo aprendido a caminar solos, podrán ejercitar plenamente su capacidad legal.

La vivienda como primer proyecto

La comunidad de Kuyo Chico tenía la agricultura como principal medio de vida y ocupación, y lo lógico habría sido iniciar el trabajo con el aspecto que para la gente tenía mayor interés. Pero nosotros creímos que tal vez no era muy conveniente comenzar trabajando en este campo, en razón de que habíamos visto que no habían posibilidades para llevar adelante un programa en base a esta actividad, ya que existía una situación angustiosa por falta de tierras. Se había producido la pulverización de la propiedad privada y estábamos enterados de que para conseguir un sitio para la construcción de una escuela, los campesinos habían tenido que recurrir a una serie de permutas y cambios que permitieron apenas disponer del área suficiente para una edificación de tres ambientes. Esto nos hizo ver que era realmente difícil contar, con áreas más o menos adecuadas, que pudieran permitirnos hacer demostración sobre las ventajas de un determinado tipo de acción agrícola. Estamos convencidos de que pueden hacerse muy buenas explicaciones, darse magníficos informes y expresarse excelentes ideas en discursos formales, pero lo verbal no tiene una acogida muy cierta; no entra en la conciencia como aquello que se ve y se constata. En la agricultura tal vez mas que en ningún otro aspecto, habría sido necesario hacer una labor esencialmente demostrativa y para ello habríamos requerido la disponibilidad de tierras; necesitábamos contar con áreas destinadas a servir de suelos testigo, campos de experimentación agrícola o de demostración, y en las circunstancias

existentes era poco menos que imposible pensar en disponer de áreas adecuadas para hacer una campaña valedera. Queríamos, al mismo tiempo, comenzar trabajando en algo que no se estancara, sino que pudiera servir de pretexto, algo así como de un trampolín para saltar a nuevos campos de actividad de un modo progresivo y continuo. Es así como habíamos pensado en la necesidad de establecer una metodología en la cual fuera posible, a partir de un aspecto en que se iniciara la acción, colocar una serie de incentivos para estimular la actividad de la gente hacia otros campos. En el curso de los estudios previos realizados, habíamos encontrado un hecho que nos pareció sumamente interesante y que podía ser utilizable.

Constatamos que había un énfasis ceremonial en torno a la construcción de las viviendas. Una acentuación ceremonial evidentemente indica un interés profundo y uniformemente compartido por el grupo. Nos propusimos entonces trazar un plan a partir de la vivienda y faccionamos una hipótesis de trabajo que consideramos necesaria para poder trazar no sólo la línea por la cual debíamos seguir, sino para establecer también las metas a las que queríamos llegar.

Ideamos la posibilidad de entrar en convenios con los comuneros, a efecto de que ellos nos entregaran sus casas para hacer la refacción de las mismas, delegando parte de las responsabilidades en el dueño de la casa y asumiendo la otra parte nosotros. Dentro de las responsabilidades que habíamos dejado al dueño, quedaban la facción del techo, la confección de las puertas y las ventanas. Los pisos, los estucos, el cielo raso, las pinturas y la apertura de los vanos, quedaban por cuenta nuestra, más la provisión de un albañil que pudiera trabajar conjuntamente con el propietario a fin de dar al propietario también la oportunidad de ir adentrándose en, ciertas técnicas de la albañilería. Por la inversión que hacíamos, debía el propietario entregarnos su casa para ocuparla durante el tiempo necesario en el cual se cubriera, en forma de alquileres, el monto de la inversión realizada. De este modo, no se podía pensar en que se estaba regalando algo, sino que la propia casa iba a pagar al fin el monto de la inversión hecha por el programa en su refacción. El fin de este convenio no era en sí el de mejorar la vivienda. El mejoramiento de estas viviendas lo habíamos considerado como un pretexto, como un medio nada más, para varias cosas. Un medio, primero, para organizar la actividad comunal, luego para crear una cadena de incentivos a partir de los cuales pudiéramos comenzar a operar cambios en la opinión de la gente. Convertir estas opiniones en actitudes y revertir estas actitudes en actividades; actividades que a su vez podrían diversificarse y podían ser llevadas en un proceso ascendente hasta otra serie de trabajos y acciones.

De este modo, nos proponíamos probar la utilización de un centro focal de interés social, al que consideramos como un campo cualquiera de actividad que ofrece las posibilidades de combinar una serie de estímulos concatenados para inducir la sociedad hacia innovaciones que estén en posibilidad de adaptarse funcionalmente a la cultura y cuya aplicación debe basarse esencialmente en los significados que la sociedad enlaza a los elementos.

De ahí que el campo que tomamos fuera uno en el cual había un buen grado de interés conjunto y ofrecía, al mismo tiempo, posibilidades para que la acción a realizarse tuviera efectividad, en sus posibilidades de realización y proliferación en otros campos de actividad.

Habíamos encontrado que Kuyo Chico es una de las comunidades más pobres de la región y, al mismo tiempo, tuvimos que pensar que cuando se efectúa cualquier tipo de acción encaminada a conseguir formas de desarrollo, hay que atacar el problema de un modo multilateral. Creemos que todos los problemas deben ser tratados simultáneamente para poder llevar a término los levantamientos, también de un modo simultáneo, evitando las quiebras y crisis que se operan como consecuencia de un desarrollo unilateral. Habíamos pensado llevar las cosas de un modo equilibrado y creímos que era importante el aspecto económico. Habíamos visto que en la ciudad del Cuzco hay una disposición según la cual ninguna casa puede techarse con otro material que no sean las tejas. Esto nos ofrecía las posibilidades de un mercado abierto, capaz de absorber en tomar la vivienda, en la forma en que lo habíamos hecho, nos proponíamos encauzar la comunidad hacia una pequeña industria en parte para darle seguridad económica y a fin de inducirlos a ella dejamos deliberadamente el techo como responsabilidad de los dueños de casa. Es así como en la primera asamblea propusimos la idea del mejoramiento de las casas, idea que prendió en la gente con mucho entusiasmo; todos acogieron con bastante simpatía el proyecto y la posibilidad de entrar en los convenios propuestos. Pero a la hora de entregar su casa, no hubo alguien que realmente quisiera hacerlo. Tuvimos entonces que esperar algo más de un mes y medio hasta ir dosificando las ideas poco a poco y haciendo una labor de más profunda, penetración en torno a este aspecto. Era preciso ir estimulando más cuidadosamente el interés en torno a las posibilidades planteadas. Con este fin, llevamos una película de Walt Disney sobre la tuberculosis y la propagación de la misma. En dicha película se muestra muy claramente los beneficios y ventajas que tiene una casa con bastante iluminación y ventilación, porque allí, por medio de los dibujos, se

ve cómo la entrada del sol destruye los gérmenes de las enfermedades; se ve, igualmente, cómo en casas sin iluminación y aseo los gérmenes se propagan y penetran por el aparato respiratorios, y apoderándose de los pulmones los destruyen, a causa de lo cual las personas esputan sangre y tosen. Después, poco a poco, avanza el mal y sobreviene la muerte. Nosotros habíamos visto la película antes e hicimos en quechua la explicación necesaria, para que fuera muy bien entendida, repitiendo la exhibición tres o cuatro veces, lo que produjo un buen impacto. Posteriormente, seguimos conversando con la gente de un modo informal, sin hacer demasiado hincapié en el plan. Tiempo después, en otra asamblea, se volvió a proponer el proyecto de convenio y hubo una persona que decidió entrar en él. Esta persona era nada menos que el cabecilla de la comunidad, el Sr. Tomás Díaz, y creemos oportuno decir algo respecto a su persona, a fin de que pueda ser mejor entendida la importancia que tuvo esta participación.

Anteriormente, dijimos que el cabecilla no era sino un instrumento de las autoridades de la capital del distrito. Tomás desempeñaba su cargo con verdadera repugnancia, según nos dijo al hablarnos de su penosa situación, oportunidad en que expresó que para él era demasiado duro el tener que ir muchas veces donde sus hermanos a extraerles prendas, a tomarlos presos para que sean metidos en los calabozos y obligados a concurrir a las faenas del pueblo. Se le encomendaban las tareas más detestables: tenía que ir a recolectar gallinas, cuyes y corderos para cumplir con los encargos de las autoridades distritales, pagando precios irrisorios o simplemente sin abonar nada; debía cumplir las comisiones de cualquier tipo que se le ocurrieran a una de las autoridades; debía ejercer sobre su propia comunidad una presión constante para inducirle a satisfacer dócilmente los caprichos de las autoridades mestizas. La gente entendía muy bien su situación, no lo odiaban porque sabían que era sólo un instrumento que obraba por razones de fuerza mayor, contra las cuales ni él mismo podía rebelarse. El hombre conocía a toda la gente de su comunidad, con la cual, dentro del plano personal, llevaba las más cordiales relaciones, siendo muchos de ellos familiares próximos y parientes. Tomás era integrante de la familia de mayor consideración de la comunidad y gran parte del aprecio de que gozaba venía como consecuencia de pertenecer al tronco de los Ohapa, con el cual está vinculado por la rama materna. La persona de Tomás Díaz Ohapa goza del respeto y la simpatía de parte de la comunidad, no solo por su ascendencia familiar y sus relaciones personales, sino por el hecho de que, utilizando su condición de cabecilla, asumió valientemente la defensa de la comunidad contra el despojo violento de uno de los hacendados vecinos, cuyo

enfrentamiento judicial llevó con extraordinaria diligencia y sentido de sacrificio por la comunidad, llegando inclusive, a vender el, poco ganado que tenía para solventar los gastos que la comunidad no pudo, o no quiso, hacer creyendo que toda lucha era ya estéril.

Fue Tomás Díaz el primer hombre de Kuyo Chico con quien nos pusimos en contacto a nuestra llegada, y fue también él quien primero decidió entregarnos su casa en el convenio. Comenzamos a trabajar tratando de poner el mayor cuidado en conservar ciertos patrones tradicionales en cuanto al sentido estético y al mantenimiento de ciertos elementos arquitectónicos que se consideraban de importancia, tales como el uso de hornacinas internas y la preferencia por determinados colores. De este modo esperábamos que al concluir la refacción, las casas quedaran bonitas; bonitas no de acuerdo a nuestro criterio, sino de acuerdo a lo que los indígenas consideraran bonito. Por ello nos preocupamos en seleccionar los tipos de colores que gustaban en la comunidad, hallando que eran de su preferencia el azul brillante y el anaranjado fuego o "chiwanway", que está vinculado a muchas, canciones y narraciones como un color excelso.

Tomás trabajaba personalmente en el mejoramiento de su casa, que iba adquiriendo un aspecto agradable según opinión de los comuneros. Fue recién entonces que muchas personas desearon entrar en el convenio.

Habíamos dejado la parte de la techumbre y la confección de puertas y ventanas a cargo del propietario. Cada una de estas cosas tenía su razón de ser. Refaccionadas las casas, vino la primera estación de lluvias; lluvias copiosas, características de la región de la sierra sur, que comenzaron a barrer prácticamente los estucos, cielos rasos y pinturas y a convertir en un desastre todo aquello que había sido tan bonito. Esto en razón de que los techos de las casas eran de rastrojo, que, como ya dijimos, son los tallos de la cebada y el trigo, que no defiende bien de las lluvias, ya que siempre hay filtraciones. Además, para techar una casa se necesitan 100 tercios de rastrojo, cuyo costo es de cinco soles el tercio, viniendo a costar el techado de una casa alrededor de quinientos soles.

Proyectos concatenados

La acción destructiva de las lluvias tuvo la virtud de hacer pensar seriamente a la gente en la conveniencia de cambiar el tipo de techo de las casas. Fue entonces que encontramos oportuno sugerir la fabricación de tejas, pues sus

costos habrían de resultar más ventajosos que utilizando el rastrojo, ya que una casa podía ser cómodamente techada con un millar de tejas, cuyo costo de producción habíamos calculado en 450 soles. Ante la asamblea se lanzó la perspectiva de que el programa podía contratar en el pueblo de San Sebastián (un distrito del Cuzco) a un especialista en la fabricación de tejas, que pudiera dirigir la construcción de un horno y enseñar a la comunidad la elaboración de tejas. La comunidad aceptó la propuesta y el programa tuvo que cumplir su ofrecimiento. El instructor en tejería entro en funciones dirigiendo a la comunidad, que trabajaba por el sistema de "wayka", en el levantamiento del primer horno, concluido el cual, y siempre en forma colectiva, los comuneros elaboraron una primera partida de tejas, que llenó un secadero preparado para el efecto. Estaban listas seis mil tejas para el proceso de cocción, pero sucedió que en la comunidad no se podía reunir el combustible suficiente que alimentara el horno durante el tiempo requerido para cocer una hornada. Fue preciso entonces que se pensara en comprar el combustible en otro lugar, y para tal efecto, los campesinos tuvieron que hacer acotaciones y cierto sacrificio económico, lo que les permitió comprar el combustible en una hacienda distante ocho kilómetros de la comunidad, debiendo acarrearlo desde allí para la primera quema.

Recién parece que la comunidad había encarado de un modo notable la falta de combustible en Kuyo Chico y se comenzó a pensar en la necesidad de buscar medios adecuados para hacer frente a los requerimientos en el futuro, llegándose en las deliberaciones a la conclusión de que era conveniente hacer una plantación de eucaliptus. Para llevar adelante este proyecto, el programa hizo un convenio con el SCIPA (Servicio Cooperativo Interamericano para la Agricultura), que nos proporcionó 8 mil plantas de eucaliptus y 2 mil de pinos, para plantarlas en una ladera eriaza que existe en la cabecera de la comunidad y que está cons-, tituida por una pendiente de 400 metros hacia el río. En este punto había otra buena razón para el estímulo de los campesinos, que piensan que una vez puesta una simiente o puesta una planta, se establece una relación entre ella y el hombre, quien debe hacer todo esfuerzo para conseguir que sobreviva y crezca, pues, de no hacerlo, se produce el "aychuy", es decir que la planta se "resiente" y extingue y tal sentimiento es comunicado a las otras plantas que el hombre cultiva.

La gente comenzó a trabajar acarreando el agua para irrigar sus plantas. El agua la llevaban desde el río en latas, cántaros y todo tipo de utensilios que pudieran

servir para el efecto. Era un trabajo fatigoso y duro, que obligó a la gente a hacer un balance por el que se revitalizó un viejo anhelo de la comunidad que fuera truncado por la ferocidad de "Pacha Tira", quien cobró su tributo haciendo que un hombre se despeñara cuando la comunidad inició la apertura de un canal para irrigación, olvidando que debía ofrecerle un tributo antes de hollar la tierra. Estimulamos, entonces este viejo interés y para disuadir a la comunidad de sus temores y ofrecerle un sentido de seguridad en el trabajo, recurrimos a Juancho Halanoqa, un especialista de la localidad, a fin de que hiciera el "pago" necesario a la tierra, ofreciéndole un kuye, que fue enterrado en la toma para aplacar la fiereza de Pacha en una ceremonia especial en 1960. Hechos los trazos, la comunidad en pleno entró a trabajar un canal de casi cinco kilómetros en una zona muy rocollosa, por cuya razón el programa tuvo que contratar especialistas barreneros que ayudaran a la comunidad con las perforaciones y el manejo de los explosivos. El ingeniero asumió la dirección de la obra, la que posteriormente estuvo encomendada a uno de los miembros del programa, el Sr. Leonardo Choquetinco, capataz general; en 1963, ayudaba al capataz un voluntario, del Cuerpo de Paz, Miguel Menatch, quien se puso en contacto con miembros de la AID y consiguió la provisión de una perforadora a motor, con la cual fue posible acelerar el trabajo. Sin embargo, el hecho de que la comunidad no pudiera avocarse a tiempo completo a esta labor, determinó que la obra recién pudiera ser concluida e inaugurada el 27 de noviembre de 1965.

No se había concluido todavía el canal pero ya la comunidad comenzó a pensar en otras posibilidades, tales como establecer una planta hidroeléctrica y utilizar la energía para mover un molino harinero. No habían ni planta eléctrica, ni molino harinero, pero la comunidad levantó un edificio para una panificadora.

Finalmente, la meta de la acequia no era irrigar los bosques plantados, sino utilizar cerca de 30 Has. de tierra inservible para el cultivo por falta de agua, que tiene la comunidad en la parte alta. Además, el canal serviría para garantizar las cosechas de las tierras ya existentes en cultivo.

La fábrica de tejas ha tenido virtualmente resultados que podemos considerar halagadores. Comenzó como una empresa en que, siendo la comunidad la propietaria de la misma, sus miembros trabajaban por turnos y la producción era administrada por el cabecilla, quien vendía las tejas a los mismos, comuneros a razón de 600 soles el millar, cuando en el Cuzco se vendía aproximadamente a 900 soles. Los importes de la producción en dinero quedaron depositados en poder del

cabecilla, con el objeto de que sirvieran de fondo para los gastos en que necesitara incurrir la comunidad. Durante un año y medio la explotación tuvo un carácter comunal, luego, por acuerdo de la asamblea, se dejó la fábrica con un carácter de empresa abierta, es decir que todos los comuneros eran empresarios en potencia y podían solicitar su uso para explotarla por el sistema de ayni, comprometiéndose a dejar un 7% de su producción bruta en beneficio de la comunidad. Después de un buen tiempo, la propia comunidad decidió modificar el sistema y se formaron pequeñas sociedades integradas por 6 u 8 personas que tomaban la fábrica pagando a la comunidad el porcentaje señalado (7% de la producción bruta) y los miembros de la sociedad trabajaban como peones de su empresa, asignándose salarios que eran recibidos a la venta de los productos, dejando las utilidades para distribuirse en una liquidación anual. Después de un año de ejercicio, hicimos el balance de utilidades de dos de las sociedades que funcionaron y encontramos utilidades de dos y tres mil soles. Esperamos que los miembros de cada sociedad reclamara su parte de utilidades, pero con sorpresa nos enteramos que habían decidido mantenerlas como un fondo para ser acrecentado y adquirir con él las tierras de la iglesia.

Tal vez el logro más importante de la fabricación de tejas pea la sensación de seguridad económica que tiene la gente de Kuyo Chico actualmente. El hecho de existir en la propia comunidad una posible fuente de recursos para satisfacer las necesidades familiares ha determinado, por una parte, que la oferta de brazos haya ido disminuyendo y, por otra, han ido disminuyendo también los requerimientos de tierras en las haciendas vecinas. Ya dijimos que los mecanismos de relación entre el propietario y los campesinos exigía un mínimo de trabajo anual de parte del indígena, que fluctuaba entre los 90 y 120 días de labor que debía dar al hacendado por topo de tierra que utilizara (un topo equivale aproximadamente a un tercio de hectárea). Estas relaciones se han ido aflojando y como la necesidad de brazos se ha acentuado debido a que los indígenas ya no pueden ser obligados a trabajar gratuitamente y por la fuerza, los salarios que se ofrecen han ido aumentando. Si antes ganaba 0.50 centavos de salario un indígena, ahora los salarios que se vienen ofreciendo en la zona fluctúan entre los 12y 15 soles. Todo esto ha venido a contribuir, juntamente con otros factores, a dar un índice de ingresos per cápita que llega a ser más o menos cinco veces mayor al que tenían en 1959.

Hacia otra derivación indujo el proyecto de mejoramiento de las viviendas, en cuyo convenio habíamos dejado la

responsabilidad alpropietario de la facción de las puertas y las ventanas. Tal hecho creó una situación algo problemática para los indígenas, que no estaban en posibilidades técnicas ni de recursos materiales para confeccionar una puerta de madera o una ventana del mismo material. Recurrieron a los carpinteros de P'isaq, pero los costos de mano de obra eran elevados y no podían pagarlos. En una de las asambleas fue expuesta la dificultad, expresándose que si tuvieran herramientas y alguien que pudiera dirigir la labor, sería posible que los propios dueños de casas confeccionaran, con su propia madera, las puertas y ventanas para ellas. Como respuesta a dicha sugerencia, ofrecimos la posibilidad de establecer un taller de carpintería servido por un maestro instructor que tuviera la misión de dirigir y asesorar a los campesinos en los trabajos que ellos quisieran emprender. Nos pareció conveniente montar un pequeño taller de tipo rústico en que las herramientas no fueran complicadas, sino, por el contrario, de la mayor simplicidad, a fin de que después los propios campesinos, ya habituados a su uso y enterados de las técnicas necesarias, pudieran también por su cuenta, adquirir sus propias herramientas, haciendo, al mismo tiempo, que la gente pudiera satisfacer sus necesidades de un modo adecuado al medio y las circunstancias. Habíamos previsto también que una vez mejoradas las casas, evidentemente, surgirían nuevas necesidades de las condiciones de vida de la gente, que tendría que adaptarse a los ambientes algo diferentes. Efectivamente, necesidades fueron creciendo y hubo ya quienes desearon hacer alguna silla, una mesa, un catre, repisas y otros muebles y utensilios que estuvieran a tono con la casa. Toda persona que quisiera hacer una obra de cualquier tipo, no tenía sino que llevar su madera y solicitar del maestro carpintero la dirección necesaria y la ayuda para trabajar él mismo en lo que quisiera. Esto no fue obstáculo para que algunos jóvenes quisieran también aprender de un modo formal la carpintería y se colocaran como aprendices, terminando por hacerse carpinteros.

De otra parte, el taller sirvió para que los niños de la escuela concurrieran ahí una vez por semana. El programa les proporcionaba la madera necesaria para hacer pequeños trabajos manuales.

Debe recordarse que no habíamos considerado el proyecto de mejoramiento de viviendas como un objetivo final, sino como un medio que pudiera servir de puente para la realización de otras acciones. Sin embargo, puede considerarse que el impacto tuvo resultados apreciables. De las 62 casas existentes en la comunidad, 30 fueron mejoradas. Pareciera que en un período de 10 años la cifra apenas alcanza el 50%.

Tal hecho se debe a algunos factores que es conveniente tener en cuenta. En primer lugar, las personas que decidieron mejorar sus casas tuvieron que abandonarlas mientras duró la refacción, y luego cederlas hasta que pudieran pagar el costo de la inversión. Durante este tiempo, el dueño de la casa generalmente iba a vivir a la casa de un pariente o a alguna vivienda provisional que levantaba. En segundo lugar, el tiempo que se empleaba para la refacción de una casa estaba condicionado por los días disponibles del propietario para el trabajo; resultando de este modo que sólo algunos días del mes podían ser empleados en esta actividad por el campesino. De todos modos, las perspectivas que se abrieron en la comunidad crearon el interés suficiente como para que varias personas decidieran levantar casas nuevas, dentro de patrones diferentes a los tradicionales. Por ejemplo, se nota ya que hay una tendencia a conformar la vivienda con varias habitaciones, dando a los ambientes usos diferentes. Asimismo, en estas construcciones ya se considera la importancia de una iluminación y ventilación suficientes, con ventanales y vidrios. Algunas se han levantado con dos pisos y otras muestran ventanas metálicas, puertas amplias y formas que difieren de las tradicionales. Algo interesante de notar es que en las edificaciones de dos pisos el segundo piso tiende a ser muchísimo más bajo que el primero. Parece que la gente aun no ha podido, desligarse de la idea de que el segundo piso no constituye un aditamento similar a la marka. O tal vez el hecho deriva de que en los patrones arquitectónicos, los palos, que constituyen el armazón del techo, se prolongan para formar los canes de los aleros. De este modo, los aleros resultan cortos y no defiende bien de la lluvia las partes bajas de los muros en las casas que tienen una mayor altura.

Puede afirmarse que el interés de la comunidad por mejorar las viviendas es, en este modo, muy significativo; pero actualmente han disminuido en forma notable las acciones encaminadas a construir casas, debido a que existe la expectativa de levantar un poblado nuevo, con todos los servicios, en las tierras que durante 1968 se recuperaron de la iglesia. La gente está esperando que se hagan los planes para el poblado y dentro de ellos la lotización de tierras en que cada uno ha de construir su casa, de acuerdo a planos nuevos y con mayor disponibilidad de áreas.

Es evidente que al reforzamiento de este proyecto ha contribuido de un modo vigoroso el hecho de que, siendo dispersas las casas, los servicios de agua y luz eléctrica que tiene la comunidad no pueden ser distribuidos para todas las casas, pues existe una sola pileta de agua limpia,

traída de un manantial que la surte durante el año, y las perspectivas se han orientado a la captación de otra fuente de mayor caudal, en que se quiere hacer un reservorio para entubar el agua y distribuirla a las viviendas; pero el proyecto no podrá llevarse a término a menos que haya una población nucleada. No puede negarse que la necesidad que hoy se siente de disponer de agua limpia que se encuentre más a la mano, es consecuencia de haber valorado el uso de la primera y única pileta que se construyó, la misma que indujo a la gente a pensar en la posibilidad de tener dicho servicio a domicilio. Del servicio de alumbrado eléctrico podemos decir otro tanto, ya que por la razón antes indicada, sólo cuenta con este beneficio la parte más concentrada de viviendas de la comunidad; de este modo la gente que vive en las casas dispersas continúa utilizando las formas tradicionales de iluminación, y la idea de reunir las casas para utilizar dichos servicios constituye el acicate más vigoroso que alienta el deseo de conformar al poblado con casas compactas, calles, luz, agua y desagüe.

Con relación al alumbrado, conviene hacer una aclaración que parece necesaria por lo ilustrativa. Nos pareció importante que los campesinos se interesaran por los beneficios de la electricidad, al mismo tiempo que pudiera encauzarse su actitud respecto a los mecanismos de toma y retribución de servicios en que descansa gran parte de las relaciones de la vida moderna. El programa adquirió un motor "Onan" a gasolina; se instaló alumbrado eléctrico en las oficinas y viviendas del personal operante, así como a lo largo de la carretera, en el sector compacto de la población. Se mantuvo el servicio así restringido durante un lapso más o menos corto; después, en una asamblea, se propuso que los miembros de la comunidad que desearan luz eléctrica podrían adquirir cordones y ampollas, solicitando luego que se hicieran las conexiones domiciliarias. Casi todos los campesinos de la parte baja tomaron corriente gratuita durante tres años, después de los cuales el programa, en una asamblea, expresó lo oneroso del mantenimiento del alumbrado y la conveniencia de que las personas que se beneficiaban con él contribuyeran con pagos mensuales de dos soles por foco de 50 wats. No todos estuvieron conformes con el pago, pero el programa expresó que las personas que no quisieran abonar su consumo avisaran para cortar el alumbrado. Cerca del 50% de los campesinos que tenían luz eléctrica pidieron suspensión del servicio. Así se hizo y después de casi 15 días de estar nuevamente utilizando velas y kerosene, comenzaron a llegar las mismas personas, pidiendo que se re-empalmaran las conexiones, aviniéndose llanamente a pagar la tasa que había sido fijada. Este hecho parece tener alguna importancia, pues demuestra de un modo, claro que es necesario

en ciertas circunstancias, ofrecer gratuitamente algunos servicios (una actitud paternalista), mientras se hayan creado necesidades conducentes a estimular nuevas formas de vida.

Alfabetización, educación y participación cívica

El modo oomohemos venido exponiendo los hechos parecería, indicar que las acciones se llevaron en una forma concatenada y sucesiva; pero no fue así, pues se realizaron de un modo simultáneo, vale decir que los diferentes aspectos se han ido acometiendo casi al mismo tiempo, sin esperar la progresión de uno para iniciar el otro.

En cuanto a la educación, lo primero que se hizo fue, una revisión de lo que había hasta entonces. Nos proponíamos conseguir un buen grado de prestigio para la educación formal, y fue por ello que comenzamos agrupando a la gente joven en dos clubes que llamamos "Club de SOCIABILIZACION". Usamos el término "sociabilización" porque nos proponíamos que estos clubes se constituyeran en centros encaminados a facilitar las relaciones de los individuos con su propia sociedad y a estrechar los lazos amistosos entre sus miembros para desarrollar un mayor sentido de solidaridad, al mismo tiempo que utilizar una circunstancia existente en el sistema social de Kuyo Chico, para proyectar desde aquí una acción vinculada a los problemas educacionales.

Organizamos dos clubes de sociabilización. Uno femenino, para el que ideamos como incentivos las labores de costura y cocina. Se estableció una junta directiva, integrada por: una presidenta, dos capitanas y una tesorera, y luego se les dotó de dos máquinas de coser y baterías de cocina, así como un local acondicionado. Las muchachas trabajaban bajo la dirección de una mejoradora del hogar, que impartía enseñanzas de corte y confección y arte culinario. El interés femenino por el aprendizaje de estos menesteres, unido a la circunstancia de que era una oportunidad para que las mujeres pudieran reunirse y "chismear" agradablemente, amén de encontrar esparcimiento en las exhibiciones cinematográficas y en los programas de músicas que se les ofrecía, se hizo más extensivo y fueron varias las mujeres adultas que solicitaron ingresar en el club. Se trabajó intensamente con ellas y se establecieron horarios adecuados a las disponibilidades de tiempo. El ingreso de las mujeres adultas trajo como consecuencia la necesidad de diversificar algo más la actividad del club, y es así como se impartieron enseñanzas sobre higiene del hogar, cuidado y previsión de la salud de los niños, higiene personal y aseo de la ropa, arreglo de la casa y algunos tipos de actividad social.

Aquí creo oportuno anotar la gran resistencia que tenían las mujeres, a participar en la campaña de aseo personal y lavado de ropa de los niños. La actitud parecería inexplicable si no se tuviera en cuenta que, de acuerdo a las creencias locales, esto, significaba poner en peligro la vida y la salud de los niños, que habían de ponerse en contacto directo o indirecto con aguas procedentes de las fuentes y manantiales poblados de espíritus malignos, que producían diversas enfermedades y aun la muerte. Ideamos, entonces, traer al párroco del pueblo y hacer que, en presencia de la comunidad, recorriera las fuentes que antes habían sido protegidas y poteadas, para que exorcizara y arrojara a los malos espíritus de ellas. Después, hubo un mejor avenimiento y disposición para el lavado de ropa y aseo infantil.

Paralelamente, se estableció otro club masculino de sociabilización, fomentando el interés deportivo, en especial el fútbol, usándose para ello una pelota que fue prestada por uno de los miembros del personal operante.

Nuestro deseo de organizar estos clubes, como ya hemos dicho, descansaba en las miras de poder utilizarlos como base para la educación, instrucción y alfabetización de adultos, y por ello habíamos pensado en la posibilidad de tomar dichas agrupaciones como un medio de producir impactos en las categorías de los adultos. El fundamento de este criterio radicaba en el hecho de que en Kuyo Chico, quienes tenían la voz y la facultad de decidir sobre los problemas de la comunidad y de tratar sobre ellos, eran exclusivamente los adultos. Al mismo tiempo, se consideraba como individuo adulto a aquél que tenía mujer y era capaz de ser jefe de familia, por muy joven que pudiera ser. Por esta razón, nos preocupamos en integrar el club masculino con el mayor número posible de hombres jóvenes casados, para que éstos pudieran servir de puente y enlace entre el programa y el sector adulto. Es evidente el hecho de que, en casi todas las sociedades, la gente más joven tiene una capacidad receptiva mayor, es más permeable al cambio y está dispuesta a aceptar las innovaciones; mientras que las categorías de mayor edad, generalmente, se caracterizan por su conservatismo, su reticencia y su particular impermeabilidad a las innovaciones. Por esta razón, era posible suponer que las cosas percibidas por los jóvenes, habrían podido ser transferidas a los viejos con mayor facilidad, por el sector de gente joven con status de adulto que tenía la oportunidad de departir y deliberar con aquélla.

A medida que el club avanzaba en sus prácticas deportivas y crecía el entusiasmo por ellas, fue haciéndose patente la existencia de algunas necesidades que era preciso cubrir.

Los muchachos notaron que carecían de zapatos, medias de fútbol) pantalones deportivos, canilleras, etc., agudizándose la necesidad de adquirir una pelota nueva y camisetas que ostentaran los colores del club, para los eventos realizados en la capital distritalq en otras comunidades campesinas. No contaban con los medios económicos necesarios para adquirir el equipo deseado, y en una de sus sesiones determinaron pedir ayuda al programa. Pensaron en principio que nuestra ayuda habría de ser en dinero y, al discutir el problema, les expresamos que no contábamos con él. El ingeniero agrónomo, Hugo Contreras, en consulta con el antropólogo, decidió hacer saber al club que podrían ayudarlo, pero que los miembros de la institución tendrían que trabajar muy duramente, pues el único medio de conseguir dinero era organizando cultivos de hortalizas. Es así como los muchachos trabajaron con mucho entusiasmo, dirigidos por el agrónomo, y sacaron muy buenas cosechas, las que fueron vendidas en el pueblo por las muchachas de club femenino, obteniendo ganancias que les permitieron comprar no sólo equipo, sino contar con un remanente en dinero que quedaba como fondo para el club. Tomando como base de operación: dicho fondo, se decidió alquilar tierras en una hacienda vecina y sembrar, por primera vez en la región, cebada cervecera, bajo un convenio con la Compañía Cervecería del Sur del Perú, que facilitó en calidad de préstamo la cantidad necesaria de semilla. Esta actividad tuvo que requerir todo el empeño del agrónomo, ya que se encontraba en juego la posibilidad de hacer una demostración cuyos alcances habrían de revestir cierta importancia. Los resultados se hicieron patentes en una cosecha magnífica, tanto en cantidad como en calidad, y la cervecería, de motu-propio, decidió dar un premio de 40 centavos por kilo sobre el precio de plaza. Esto sirvió no solamente como una buena muestra de lo que era capaz de hacer el club, sino que los resultados obtenidos sirvieron para que la gente de la comunidad se decidiera a iniciar en el año siguiente la siembra de la cebada cervecera, habiéndose a la fecha extendido los cultivos por varias comunidades del área.

En las noches, dos veces por semana, se abría la sala comunal para acoger a los miembros del club. En estas reuniones se efectuaban las sesiones deliberativas, que eran iniciadas con el Himno Nacional y luego continuaba la lectura y explicación de párrafos de la Constitución. Otras veces, se hacían breves disgresiones sobre educación cívica o se explicaban los alcances y contenido del Estatuto de Comunidades y leyes vinculadas a los intereses de los indígenas. El ambiente se amenizaba con música nacional, preferentemente folklórica, y al final se exhibía alguna

película convenientemente seleccionada, luego de la cual se hacían explicaciones comparativas con la realidad del medio local.

Para la tarea de alfabetización, no quisimos empezar de inmediato por el nivel escolar, porque pensamos que primero había que entrar en la conciencia de los adultos a fin de que comprendieran que la escuela no era absolutamente inútil y luego de hacer sus constataciones, habría de verse cuál era sureacción al respecto. Decidimos, pues, lanzar el proyecto a través de los clubes de sociabilización. Queríamos, de otro lado, poner en marcha una hipótesis que formulé en 1952, cuando era miembro de la Misión Indigenista Andina de las Naciones Unidas, en el informe presentado entonces bajo el título de "Problemas Antropológicos y Sociales de la Región Andina", formando parte del Informe de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y los Organismos Especializados para el Estudio de los Problemas de las Poblaciones Indígenas Andinas⁶

En dichas publicaciones textualmente decimos:

"Suponemos que el paso más fácil para castellanizar a los niños indígenas consiste en enseñarles a escribir primero su propia lengua, utilizando un sistema de selección de palabras quechuas o aymaras, en cada caso, cuya estructura fonética pueda ser excelentemente escrita con el alfabeto castellano, vale decir, discriminar las palabras aspiradas, glotalizadas, fricativas, fuertes, explosivas, etc., a fin de que la graficación de los sonidos esté en armonía con la escritura del español. De este modo, los niños se familiarizan con el manejo de las grafías españolas en su propio idioma y luego, paulatinamente, se van introduciendo palabras castellanas cuyo aprendizaje se facilita con la posibilidad de escribirlas.

-
6. Informe de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y los Organismos Especializados para el estudio de los problemas de las poblaciones indígenas andinas. Tomo II Apéndices (informe preparado para los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú). OIT. Ginebra, 1953. TAP/Altiplano R. 2, pp. 105-137.
El mismo trabajo se publica en la "Revista Universitaria del Cuzco", No. 104, pp. 272-320. Primer Semestre, 1953.

No se pretende con esto el uso de ningún alfabeto especial para el quechua y el aymara; reconocemos que esta tarea incumbe a los lingüistas que se interesan por el registro fidedigno de los sonidos, no es la idea discutir sobre la escritura quechua o aymara, sino utilizar palabras quechuas o aymaras escogidas para enseñar el manejo del alfabeto español y luego poder enseñar el castellano de modo más eficiente. En otros términos, debe usarse el quechua o el aymara, en cada caso, como un paso necesario para castellanizar y alfabetizar en español".

Tres son las razones en que descansa la idea anterior:

1. Los fracasos habidos en el país en el intento de alfabetizar a los indígenas en castellano de un modo directo.
2. Los resultados negativos en los intentos realizados, también para enseñar a leer y escribir en quechua, utilizando un sistema de escritura compatible con la estructura del idioma.
3. Que la alfabetización en quechua no es para el indígena una respuesta a sus necesidades, dentro de la vida de relación con el mundo mestizo.

Por otro lado, es un hecho que el monolingüismo va parejo con el analfabetismo; entonces, hay que acometer ambos problemas simultáneamente y, con el sistema propuesto, existe un elemento conocido que es la lengua materna, la lengua en que normalmente se expresa el individuo; se introduce luego un elemento desconocido que es el uso de las grafías, o sea la escritura. Una vez que se supera la etapa en la cual el individuo puede graficar las palabras de su propia lengua, tiene ya dos elementos conocidos, y en base a ellos puede acometerse entonces un nuevo elemento desconocido que es el castellano. De este modo, se va en una progresión gradual desde la lengua nativa a la escritura y luego al manejo del nuevo idioma que se introduce.

El profesor Celso Rodolfo Sánchez Castañeda, educador del programa, en constante colaboración con el antropólogo, se encargó de confeccionar dos cartillas de alfabetización, de conformidad a los principios y los puntos de vista manifestados. Para ello, comprendimos que había que iniciar la primera con la introducción en el conocimiento de las cinco vocales del alfabeto castellano y para facilitar recursos

pneumo-técnicos convenientes, decidimos asociar cada una de las letras indicadas con figuras cuyos nombres en quechua comenzaran con la respectiva vocal. De este modo, se hizo dibujos de Anka (halcón) para la "A", Era (lugar en que se trillan los granos) para la "E", Inti (sol) para la "I", etc. y luego se combinaron las vocales con consonantes, que formando sílabas daban paso a la estructura de palabras quechuas, las que al mismo tiempo se acompañaban con dibujos asociados.

La primera cartilla en quechua, se publicó posteriormente con el nombre de "Ñahuinchista Ouicharisun" (abramos nuestros ojos), en 42 páginas⁷. La segunda cartilla, estructurada de un modo similar en castellano, salió con el nombre de "Sigamos Leyendo", en 44 páginas⁸.

Se conformaron los grupos de alfabetización con individuos cuyas edades fluctuaban entre los 14 y los 30 años, dando paso de este, modo a la posibilidad de que personas que no estaban incluidas en los clubes pudieran también inscribirse. Tomando en cuenta la distribución del tiempo de los campesinos durante el día, y sin perder de vista los periodos en los cuales disminuye también la labor agrícola dentro del ciclo anual, decidimos modificar el año lectivo oficial y determinamos que el período debía ser el comprendido de noviembre a abril, con clases tres veces a la semana y con una duración de dos horas cada clase. Normalmente, los indígenas duermen temprano, poco después de la puesta del sol, alrededor de las 7:00 p.m. y también se levantan temprano, entre las 5:30 y 6:00 a.m. Esto facilitaba que las clases, con un poco de esfuerzo, pudieran realizarse entre las 5 y las 8 de la mañana. Las clases se dictaban realmente de 5:30 a 7:30 a.m., de tal suerte que los individuos pudieran disponer de media hora antes de iniciar sus trabajos, que comienzan por lo general a las 8:00 a.m.

Si bien es cierto que se había anunciado que el límite de edad para matricularse en los ciclos de alfabetización

-
7. Oscar Núñez del Prado y Rodolfo Sánchez Castañeda. Ñahuinchista Ouicharisun (Abramos nuestros ojos) - Sistema de la Lengua Nativa en la Alfabetización. Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen. Lima, Perú, 1964.
 8. Oscar Núñez del Prado y C. Rodolfo Sánchez C. Sigamos Leyendo - Método Global Simultáneo de Lectura y Escritura. Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen. Lima, Perú, 1965.

era de 30 años, poco tiempo después de iniciados los ciclos, hubo personas de mayor edad que solicitaron su ingreso, habiendo sido admitidas entre éstas, el cabecilla de la comunidad; que entonces tenía 45 años y que hoy es el personero legal de la misma.

El profesor Sánchez Castañeda se avocó personalmente, a la aplicación del método y las cartillas, durante los dos primeros años, con la colaboración eventual de algunos de los miembros del programa.

En 1962, un muchacho y una muchacha de la comunidad de Kuyo Chico fueron adiestrados para hacer de alfabetizadores, utilizando el mismo método y se le encomendó a cada uno de ellos un grupo pequeño de adultos analfabetos monolingües. Del grupo masculino se encargó Francisco Mamani Jiwaña y, de seis alumnos que tomó a su cargo, alfabetizó a tres. Fidelia Díaz Kispe alfabetizó a cuatro mujeres de las cinco que conformaban su grupo.

Durante la primera etapa no pudimos contar con la colaboración de los maestros del área, debido a que, a nuestra llegada y después, se produjo entre ellos una especie de malestar porque nuestra presencia era considerada como una entromisión de control desagradable, dado que tuvimos que poner coto a una serie de desmanes que regularmente hacían con los indígenas de las comunidades. Acostumbraban, además, cumplir sus funciones de una manera absolutamente impuntual e irregular, ya que era usual que para iniciar la semana se presentaran en su escuela los días lunes en la tarde o martes, saliendo de ella los días viernes, para volver a la ciudad o a los poblados próximos; además, disponían de periodos prolongados de ausencias para las que utilizaban el mecanismo de las licencias y permisos "por enfermedad". Les exigimos entonces que atendieran regularmente sus labores y que procedieran con los indígenas con algo más de consideración y respeto a sus personas. Pese a que el decreto supremo de creación del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen incluía entre los primeros al ministerio de Educacion, en realidad nunca, o casi nunca, se pudo conseguir la colaboración de las dependencias locales de este ministerio y, por el contrario, estando el programa establecido en esta zona, parece que los funcionarios superiores pensaban que los miembros del programa habían de convertirse en algo así como celadores sin autoridad. Nunca se quiso comprender que la labor que realizábamos necesitaba de maestros bien dispuestos que trabajaran en estrecha colaboración con el programa; nuestras solicitudes pidiendo personal adecuado no eran atendidas y, por el contrario, nos enviaban

personas que por razones disciplinarias había sido removidas de sus escuelas originales, o que, por su avanzada edad, no daban resultado en otros lugares. Otro factor determinante para la actitud de los maestros radicaba en el hecho de que ellos dependían directamente de las oficinas del ministerio de Educación, y no querían sentirse ligados en forma alguna al programa ni a su acción, considerándolo, por el contrario, como algo que estorbaba a su autonomía.

No es, pues, de extrañar que en algunas escuelas de las comunidades del área, los maestros iniciaran campañas de desprestigio contra la labor del programa. Como algo anecdótico recordamos cierta oportunidad en que estábamos llevando a término una campaña de erradicación de la tuberculosis, utilizando rayos X, y sucedió que uno de los maestros envió emisarios a varias de las comunidades para que, corrieran la voz entre los indígenas de que nosotros éramos agentes de países extranjeros, que habíamos venido con el propósito de cambiar la raza de los indios y que para ello estábamos utilizando una máquina que esterilizaba a los varones, con el fin de traer posteriormente sementales norteamericanos para fecundar a las mujeres indígenas.

Los programas de estudio que se utilizan en la escuela de Kuyo Chico son los mismos que rigen en todo el país, para el nivel correspondiente. No se hizo modificación alguna en los mismos, debido al carácter general y obligatorio que tienen, ateniéndose los maestros a las directivas generales que rigen en el país. De este modo, no podían alterarse los planes de estudio ni modificarse los horarios de concurrencia a clases; menos aun podía establecerse alteraciones en cuanto a la vigencia del año lectivo, que oficialmente rige de marzo a diciembre. En cambio, se pudo introducir sugerencias metodológicas, como el uso del método de la lengua nativa en la alfabetización y algunos tipos de actividades, que aunque oficialmente no tuvieran vigencia, podían servir para enriquecer la actividad de los niños de la escuela, vinculándolos a pequeñas prácticas agrícolas, actividad manual en los talleres, etc.

Las innovaciones metodológicas en la enseñanza escolar y el prestigio que iba ganando día a día la campaña de alfabetización de adultos, gracias a los resultados que se hacían patentes, trajeron como consecuencia una mayor afluencia de niños a la escuela, ya que los adultos, al ver por sí mismos los resultados que obtenían en sus propios estudios, pensaban que era conveniente enviar a los niños a la escuela. Aquí, aprovecharemos para referirnos a un fenómeno interesante que se produjo, algo así como un juego alternativo de estímulos

inter-categorías, o mejor, un mecanismo de repercusión de impactos inter-status. Como consecuencia del impacto que la alfabetización produjo en los adultos, llegó un número mayor de niños a la escuela, en donde aprendieron algo sobre horticultura, cuyas prácticas fueron llevadas a sus hogares, influyendo para que los adultos decidieran emprender la formación de huertos familiares.

La atención de la escuela implicaba no sólo la provisión del material didáctico, necesario, sino la utilización de ambientes mas adecuados para la enseñanza; de ahí que, en 1960, nos avocáramos a concluir el edificio que estaba levantando la comunidad, al que se le dotó de ventanas metálicas provistas de vidrios, se estucaron las paredes, se hizo el cielo raso, pisos de cemento puertas, pintura, pizarras murales, servicios higiénicos, etc. Por una gestión directa, se pudo obtener algunas carpetas de la Inspección Educacional de Calca.

Posteriormente, sugerimos a la comunidad la conveniencia de edificar una casa para que en ella vivieran con algo de comodidad los maestros. Siendo la casa de propiedad comunal, se daría en alquiler, a fin de que las rentas pasaran al fondo comunal. La construcción fue concluida a principios de 1964, pero antes de que pudiera cumplir los fines para los que se la había destinado, se presentó un problema en el edificio de la escuela. Se produjeron deslizamientos de suelo en la zona en que estaba levantado, a consecuencia de los cuales se rajaron peligrosamente las paredes de dos ambientes, por lo que hubo que derrumbar una parte del local, quedando de él sólo una de las aulas. De este modo, fue preciso trasladar una parte de la escuela al local destinado a vivienda de los maestros y la otra parte, al edificio levantado por la comunidad para una panificadora. Al consolidarse la recuperación de las tierras poseídas por la iglesia, se abrió la perspectiva de construir una nueva escuela, habiéndose a la fecha excavado los cimientos que deberán servir de base a un local escolar más amplio y en condiciones adecuadas a las necesidades actuales y futuras.

En cuanto al funcionamiento de la escuela, habíamos indicado que, a nuestra llegada, era una escuela de primer grado, con estudios de transición, primer y segundo año, los que estaban a cargo de una sola maestra. En 1961 no había sido posible conseguir que el ministerio de Educación destacara un maestro más; no obstante, conseguimos una autorización para dar comienzo a los estudios de segundo grado, a cuyo efecto abríamos el tercer año con siete alumnos. Durante el año de 1962 no se pudo continuar con el tercer año, debido

a que la carga docente aumentó en los años de transición y primer año, de modo tal que una sola maestra no podía impartir enseñanza a los cuatro años de estudio. La colaboración de una profesora voluntaria del Cuerpo de Paz, la Srta. Dolores Aguayo, pudo permitirnos en 1963, reiniciar la apertura del tercer año para dar paso a la escuela de segundo grado, cuya primera promoción egresó en 1965. Y fue a partir de ese año que el número de maestros se consiguió elevar a tres.

El ascenso en la afluencia escolar ha ido en aumento hasta 1966, y desde entonces a la fecha el crecimiento ha sido relativamente pequeño, a tal punto que se ha estabilizado entre 155 y 160 alumnos. Esto se debe a que la población escolar de las tres comunidades para las que sirve fundamentalmente la escuela, asiste casi en su totalidad, siendo la escuela de Kuyo Chico la que, entre todas las del área de la provincia de Calca, ha ahuyentado el fantasma del ausentismo escolar. Hubo, asimismo, concurrencia de niños de otras comunidades más alejadas, tales como: Amphay (de la que en 1964 concurrían 4 alumnos varones, en 1965, 8 y en 1966, 2), Kulispata (de la que en 1964 venía 1 y en 1966, otro), Paru-Paru (en 1966, 2) y Ohotataki (en 1966, 5).

De 1966 para adelante ha seguido en aumento la concurrencia de alumnos de comunidades lejanas, y en 1967 y 1968, llegaron inclusive dos muchachas de la comunidad de Mandorpujio, perteneciente a la provincia de Paucartambo, a una distancia aproximada de 40 kilómetros.

Es también conveniente señalar que hay alumnos de Kuyo Chico, Ohotapamba y Mask'a que concurren a la escuela del Núcleo Escolar Campesino de la capital distrital, debido tal vez a que el Núcleo cuenta con un número completo de profesores y supervisores, mientras que la escuela de Kuyo Chico, tiene sólo tres profesores, que deben atender seis años de estudio. Por otro lado, es posible que influya el hecho que los padres desean que sus hijos estudien en centros que consideran de mayor categoría,

A continuación, se da un cuadro en el que pueden observarse, a primera vista, dos hechos saltantes: el primero se vincula al crecimiento progresivo del alumnado en la escuela, y en el segundo se puede apreciar un crecimiento progresivo en la tendencia a enviar las niñas a la escuela, cosa que normalmente no ocurre en las escuelas rurales del Perú.

	1960		1961		1962		1963		1964		1965		1966	
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F
Transi- ción	18	8	25	20	33	26	24	20	26	29	25	23	29	16
1° Año	12	3	9	7	14	8	15	7	19	12	18	13	19	22
2° Año	8	1	8	3	6	5	9	6	8	6	11	8	11	6
3° Año	--	--	5	2	--	--	6	5	10	4	7	2	11	9
4° Año	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	6	3	8	3
TOTAL	38	12	47	32	53	39	54	38	68	54	80	57	88	57
TOTAL ABS.	50		79		92		92		122		137		145	

En torno a la alfabetización de adultos, diremos que el sistema empleado ha dado resultados bastante apreciables, pues en la primera experiencia que se realizó entre 1960 y 1961, de 25 alumnos, 16 aprendieron a leer y escribir en un período de seis meses, con tres clases semanales, de dos horas cada una.

Para una mejor comprensión, transcribimos seguidamente un cuadro formulado por el Prof. Sánchez Castañeda en su trabajo titulado "Organización de Nueve Comunidades Indígenas de la provincia de Calca", publicado por el Instituto Indigenista Peruano en 1966.

<u>Secciones</u>	<u>Año lectivo</u>	<u>Examinados</u>	<u>Aprobados</u>	<u>%</u>
1° ciclo de varones de Kuyo Chico	1960-61	25	16	64
1° ciclo de mujeres de Kuyo Chico	1960-61	13	9	69
1° ciclo de varones de Mask'a y Ohoto- bamba	1961-62	15	11	73
2° ciclo de varones de Kuyo Chico	1961-62	19	19	100
1° ciclo de varones de Kuyo Chico	1961-62	8	7	88
2° ciclo de varones de Kuyo Chico	1962-63	19	16	84
3° ciclo de varones de Kuyo Chico	1962-63	16	13	81
2° ciclo mixto de Mask'a, Ohotobamba y Kuyo Chico	1964-65	11	9	82
4° ciclo de varones de Kuyo Chico	1964-65	15	14	93
1° ciclo mixto de Mask'a, Ohotobamba	1964-65	14	7	50
4° ciclo mixto de Kuyo Chico	1965	9	9	100
5° ciclo mixto de Kuyo Chico	1964	12	12	100
1° ciclo mixto de Kuyo Chico, Mask'a, Ohotobamba	1965	22	13	59
1° ciclo de varones de Sakaka	1965	21	15	71

Respecto a la utilización del método de la lengua nativa, propuesto por el autor en 1952, el profesor Sánchez Castañeda, en el trabajo citado, hace también referencia a la aplicación de este método en los siguientes términos:

"Se han ejecutado ensayos dentro y fuera de la república con el sistema indicado. En 1954, el sistema se encontraba en marcha en el Instituto Lingüístico de Verano (Perú). También en 1954, la lingüista y educadora Ethel Emilia Wallis, trabajando para el Instituto Indigenista de Guatemala en un plan de colaboración que la gentileza del Instituto Lingüístico de Verano hizo posible, logró resultados sorprendentes en una prueba que realizó en un grupo indígena monolingüe de la región cakchiquel.

La experiencia más importante - en el Perú - ha sido la realizada en la Escuela Experimental Pedagógica de Ojherani (Puno) por la señorita María Asunción Galindo, quien enseñó a los aymaras de la región a leer y escribir en su propio idioma, con el fin de llegar con eficacia y rapidez a la castellanización.

Poco a poco, los maestros de la escuela de Kuyo Chico fueron interesándose por la utilización del método. Su aplicación se fue extendiendo a diferentes escuelas del radio de influencia del Núcleo Escolar Campesino de P'isaq, cuyas secciones de alfabetización funcionaron atendidas por profesores voluntarios, entre los que podemos mencionar a los señores: Carmelina Pareja de López, Amador Medrano Román, Raúl Candia, Manuel Graneros, Mario Segura, Visitación de Palomino. Igualmente, la utilización de las cartillas - que fueron impresas por el Plan Nacional de Integración - "Ñahuinchista Ouicharisun" y "Sigamos Leyendo" beneficiaron a más de mil niños del área de influencia del programa, que recibieron estos textos para su aprendizaje en las escuelas. El segundo volumen de los mismos ha sido también utilizado por varios maestros del área de la provincia de Calca, con resultados satisfactorios. Y pese a los requerimientos constantes que hemos recibido de las diferentes escuelas de la provincia, no fue posible satisfacer sus pedidos en razón de que el instituto no contaba con fondos para la reimpresión de estos volúmenes.

En la actualidad, podemos afirmar que los maestros de la escuela de Kuyo Chico se sienten satisfechos de su obra. El programa, en todo momento, ha hecho lo posible para alentarlos y contribuir al legítimo amor y orgullo que sienten

por su escuela. En las fiestas de la primavera, en que se celebra los reinados más pomposos, se llevaba a la población de P'isaq Carros alegóricos que eran preparados en los vehículos del programa. También su superioridad deportiva fue reconocida a nivel distrital, ya que resultó campeón el equipo de Kuyo Chico, en una competencia entre todas las comunidades distritales, incluyendo la capital de P'isaq. Finalmente, en los certámenes de capacidad y aprovechamiento patrocinados por el Núcleo Escolar Campesino de P'isaq, los niños de la escuela de Kuyo Chico obtuvieron un lugar notable.

La educación comunal en ambos niveles ha dejado hasta hoy saldos favorables. En 1963, se hizo una evaluación en la que el analfabetismo en las tres comunidades (Kuyo Chico, Ohotobamba y Mask'a) había bajado en un 18%. Posteriormente, aunque no se ha vuelto a hacer otra evaluación, presumimos que la reducción alcanza entre el 25 y 30%. Son alrededor de 30 alumnos los egresados del segundo año, la mayoría de los cuales cursa estudios secundarios en el colegio de Tambowaqso, que se ha abierto hace poco en P'isaq, o en colegios nacionales del Cuzco. Una parte de ellos sigue estudios agropecuarios en la escuela de Calca. Hay por lo menos cuatro jóvenes de la comunidad que son actualmente técnicos agropecuarios y dos de ellos han logrado viajar a Wisconsin (EE.UU.) y actualmente se encuentran trabajando con programas del gobierno peruano. Un joven de Kuyo Chico siguió cursos prácticos de enfermería en el Cuzco; hay dos albañiles, dos choferes, dos carpinteros y un sastre.

Los ciclos de alfabetización no se limitaron a impartir enseñanza únicamente sobre el manejo del alfabeto, sino que se utilizó la oportunidad para extender reparación en cuestiones de salud, agricultura y, fundamentalmente, sobre asuntos vinculados a la actividad cívica. Es así como se fue alentando a los campesinos para una mayor participación en la vida activa del mundo mestizo. La libreta electoral, que es la carta de ciudadanía de los individuos, resultaba entonces un magnífico incentivo y, llegada la campaña política de 1963, era la oportunidad para que pudieran participar en las elecciones nacionales. Es así como de los 91 alfabetizados, se presentaron 60 en los registros electorales de la capital del distrito, para rendir un examen ante un jurado mestizo. El jurado hizo lo posible para conseguir que los "indios" no se inscribieran y, por último, los sometió a pruebas en que se exigía una corrección gramatical y ortográfica que los propios miembros del jurado estaban lejos de tener. De este modo, consiguieron ser aprobados 28 varones y 2 mujeres, los que, al obtener sus libretas electorales, participaron en el proceso electoral de aquel año.

Dicho sea de paso, durante los ciclos de alfabetización se impartió enseñanza sobre el procedimiento a seguirse para la concurrencia a las mesas electorales y, dado que ellas deben ser conformadas por los ciudadanos que resulten designados por un sorteo entre los inscritos, también nos preocupamos en dar instrucciones para el caso en que se resultara elegido miembro de alguna de las dos mesas electorales que habrían de funcionar en P'isaq. En efecto, llegadas las elecciones, uno de los campesinos resultó sorteado para desempeñar la presidencia de una de las mesas. El alcalde, el juez el gobernador y el comandante de puesto quisieron vetar tal designación. Nosotros, que estuvimos presentes, hicimos prevalecer el sorteo, que se había realizado de acuerdo a la ley y que estaba de conformidad a lo prescrito por ella, en el sentido de que las mesas deben conformarse por los ciudadanos inscritos que resultaren sorteados. Las autoridades adujeron que un "indio" no podía presidir una mesa, pues no tenía capacidad para hacerlo. Por nuestra parte, los invitamos a revisar la Ley Electoral, sosteniendo que mientras un ciudadano no haya dado muestras de incapacidad en el ejercicio de la función, no podía ejercitarse contra él tacha ni veto alguno. En vista de ello, tuvieron que aceptar las disposiciones legales y el campesino presidió una de las mesas desempeñando su cargo con toda corrección. No está demás decir que los electores mestizos que concurrieron a esa mesa durante el sufragio, veían con repugnancia que un "indio" firmara en sus libretas electorales como presidente de la mesa a que habían concurrido para cumplir con su obligación cívica.

Salud

El nuevo rol del médico.- El facultativo con quien iniciamos el programa fue el Dr. Rigoberto Dávila Aguirre. Pienso que sería necesario comenzar indicando las circunstancias en que se incorporó a nuestro personal. En 1958, tenía bajo mi responsabilidad la ejecución del trabajo de investigación de campo del departamento del Cuzco para el Servicio Cooperativo Interamericano del Plan del Sur (SCIPS), y en el mes de marzo de ese año me encontraba realizando investigaciones en el área selvática de O'osñipata, donde funcionaba una posta médica bajo la dirección del Dr. Dávila. El era entonces un profesional joven, muy entusiasta y lleno de una mística que lo impulsaba a desplegar con alegría una actividad extraordinaria a pesar de que no contaba con los recursos necesarios, ya que ni siquiera tenía movilidad en un lugar casi aislado de población dispersa, donde debía controlar una extensa área plagada de enfermedades y de peligros propios

de la selva. Al brindarme hospitalidad, tuvimos la oportunidad de conversar respecto al proyecto de antropología aplicada que ya se encontraba en gestión ante el Instituto Indigenista Peruano. Le expliqué lo que me proponía hacer y me manifestó que le gustaría trabajar en un programa similar. Convinimos entonces en que, al ponerse en marcha el programa y en su oportunidad, yo le llamaría. Así fue como se integró posteriormente al grupo de antropología aplicada que debía trabajar en el proyecto de Kuyo Chico.

Desde un comienzo el grupo a mi cargo puso toda su dedicación en el trabajo y ninguno de sus integrantes rehusó alguna vez cumplir con las directivas y orientaciones que el antropólogo jefe proporcionaba. El médico, muy bien enterado del plan y de las proyecciones que podría alcanzar, puso de su parte todo empeño para identificarse con él. Discutidos los pormenores, habíamos pensado que sería muy útil que iniciara su labor junto con los curanderos; es decir, que se pusiera casi como un colaborador de ellos, ya que al tener la oportunidad de observar el procedimiento que seguían podría adquirir valiosos conocimientos sobre cuáles eran los tipos de identificación que se hacía de los males, cuál era la etiología que se atribuía a ellos y de qué procedimientos consistía el tratamiento que se daba. De este modo, el médico consiguió dos cosas: por una parte, informarse de todos los procesos previos al tratamiento y de aquéllos correspondientes al tratamiento mismo, ganando luego cierta ascendencia en los curanderos. En algunas oportunidades, podía intervenir aconsejando algo en consulta con el curandero, sin tratar de impedir, por supuesto, que éste llevara a término sus prácticas, sino limitándose únicamente a añadir o indicar ciertas cosas de importancia. Por otra parte, una vez identificadas las enfermedades nativas con la nomenclatura de la medicina científica, el médico podía prescribir sus remedios indicando que éstos eran especialmente preparados para tal o cual enfermedad; que designaba usando el nombre nativo para su identificación. Así, por ejemplo, indicaba que los antibióticos eran especiales para tratar el mal de Soq'a (tuberculosis), las sulfas para el Pujiti (enfermedades gastro-intestinales), etc., procurando dar a los remedios mismos en su designación, ciertas afinidades con tipos de tierras, raspados de conchas ni otras materias que eran utilizadas por los indígenas. Poco a poco fue ganando la confianza, tanto de la gente de la comunidad como de los propios curanderos que muchas veces propiciaron consultas para algunos tipos de tratamiento.

El médico, por su parte, obtuvo información que permitió establecer que la etiología de las enfermedades se atribuye a factores de orden natural, sobrenatural y mixto. En el

primer caso, tenemos aquéllas como los resfriados (chiriq atisqan), las inflamaciones (q'oñi), las aftas (songophatku), a las que se les asigna un tratamiento basado esencialmente en yerbas, frutas, sustancias minerales, etc., sin necesidad de la participación de espíritus ni fuerzas ocultas. Las enfermedades de etiología sobrenatural se producen con la intervención directa de espíritus, que provocan males como la neumonía (pachaq-hap'isqan), la tuberculosis (soq'a), sirrosis (k'uychi), etc. Las que llamamos de etiología mixta se derivan de factores naturales en los que coadyuvan fuerzas sobrenaturales. El raquitismo (mancharisqa), que afecta mayoritariamente a la infancia, se debe a que cuando un niño cae, la tierra se apodera de su espíritu; las alergias (isu-wayra), a las que se atribuye la intervención de ciertos vientos en circunstancias en que el individuo absorbe algunas emanaciones o se pone en contacto con ciertos objetos de la naturaleza. Hay un cuarto tipo de enfermedad en el que no intervienen ya espíritus sobrenaturales, sino que se hace patente una especie de fuerza o fluido que pueden tener otras personas o algunos animales, y debido al temor que infunden a través de dicho fluido, producen una especie de trauma síquico al que se denomina "O'aqcha".

Solamente algunas de las enfermedades del primer tipo de etiología carecen de connotaciones mágico-religioso-supersticiosas en cuanto a su tratamiento. Casi la totalidad de los males reciben un tratamiento vinculado a la magia en mayor o menor grado. Para ello es importante la intervención de los diferentes tipos de especialistas, que primero establecen el diagnóstico por medio de los sueños, el qollpasqa o reacción de la orina calentada con ciertas sales naturales, el wishch'uy o la adivinación, o los conjuros que se hacen con tal fin a los espíritus de las montañas. Sólo las enfermedades que tienen una etiología natural son susceptibles de diagnosticar por la observación de la sintomatología.

Hay prácticas que podríamos identificar como profilaxis, consistentes en ingerir ciertos brebajes para prevenirse de algunas enfermedades y precauciones genéricas para defenderse de cualquier tipo de males. Existe, por ejemplo, el uso del qespillo, que son algunos frutos de las habas que al derramarse en el campo, se pudieron librar durante mucho tiempo de ser destruidos o comidos por los animales, frutos que después de recibir un ensalmo hecho por el brujo, se entregan al individuo para prevenirlo de todo mal. Otras prácticas vinculadas a este principio son las walqha, o bolsitas conteniendo una serie de preparados especiales, que se cuelgan a los niños para protegerlos de los males.

También la práctica del lloq'esqa, consistente en lanas de distintos tipos de animales que se retuercen de izquierda a derecha y con estos hilos se atan ya sea los tobillos o las muñecas para prevenirse de ciertas enfermedades.

Pensaamos que era importante rodear al médico de una especie de aureola de prestigio. A tal fin, entre el 20 y 26 de octubre de 1959, al hacer una campaña de erradicación de la tuberculosis, pudimos contar con un equipo de rayos X portátil. Habilitamos, una cámara oscura en una de las viviendas los campesinos y luego de las conversaciones necesarias con la gente de las comunidades, conseguimos que 352 personas fueran sometidas a examen radioscópico. Para el efecto, dispusimos que pasaran a la cámara oscura en grupos de diez y quince personas. De este modo, mientras una persona pasaba por la pantalla, las otras tenían la posibilidad de constatar que el médico era capaz de examinar los interiores del cuerpo humano. Ellos mismos, al ver por sus propios ojos el modo cómo podía percibirse el corazón, los pulmones, los huesos, etc., quedaban realmente consternados y llenos de admiración por lo que podía hacer el médico. Esta circunstancia aumentó notablemente la consideración hacia el médico en las comunidades, y si bien pudieran o no haberlo relacionado con lo sobrenatural, lo cierto es que en el futuro se le atribuyeron condiciones muy especiales.

Posteriormente, en una asamblea anunciamos que el médico podía dar atención en una posta que al efecto se había improvisado. La gente acudía para que se le practicara curaciones de escoriaciones de la piel, heridas, dolores de cabeza o de estómago. La cantidad de personas que concurrían a hacer consulta en la posta iba aumentando poco a poco y pronto comenzaron a llegar pacientes aun de comunidades alejadas como Warkhi, Pillawara, Lamay, etc. Al finalizar el año 1959 fueron 233 personas atendidas en la posta procedentes de los siguientes lugares: Chongo, 2, Warkhi, 2, Pillawara, 1, Ooya y Makay, 5, San Salvador 1, Taray, 3, Lamay, 1, Amaru 1, Paru-Paru, 1, Kuyo Grande, 26, Amphay, 34, Mask'a, 26, Ohotobamba, 15, P'isay, 43 y Kuyo Chico, 72. Se nota por las cifras que la mayor concurrencia corresponde a Ohotobamba, Mask'a, Amphay, Kuyo Grande, P'isay y Kuyo Chico.

Al finalizar ese año, debido a que el país entró en un plan de austeridad, se subrogó casi a la totalidad de los miembros del personal del programa y entre ellos al médico. Durante algo más de un año, el secretario destacado por la universidad - que afortunadamente sabía de enfermería - tuvo que seguir atendiendo la posta, hasta que, pasada la crisis, fue posible contar con otro facultativo, que permaneció siete meses y luego renunció al cargo.

A partir de junio de 1962, asumió el cargo de médico del programa el Dr. Víctor Guillén Lorena, quien reunía una serie de cualidades que lo hacían excelente para su desempeño; pues, a su natural delicadeza y capacidad profesional, añadía un don extraordinario para ganar la confianza de la gente, consiguiendo magníficas amistades no sólo entre los campesinos, sino inclusive con los mestizos del pueblo de P'isaq.

A pesar de que el programa tenía varios años de existencia en la comunidad, había un campo en el cual los médicos no habían conseguido penetrar completamente: era el relativo al control prenatal y al proceso mismo del alumbramiento. Sin embargo, hubo una circunstancia muy propicia, tal vez, afortunada. Se presentó un caso de parto distócico en el que el niño adelantó la mano y el curandero proclamó prácticamente su incapacidad para atender el proceso hasta el fin, notificando a los familiares que ineludiblemente la mujer tendría que morir conjuntamente con su hijo. Esto fue aprovechado por el médico que, en consulta con el antropólogo, propuso llevar a la mujer al hospital del Cuzco, para hacer un último esfuerzo. Naturalmente, se tuvo que reunir todavía un consejo de familia para tratar sobre el particular, porque, de acuerdo a las creencias locales, hay que evitar por todos los medios que una persona se entierre lejos de su comunidad. Nos comprometimos entonces, en caso de ocurrir la muerte, a regresar el cadáver y solventar el gasto del funeral. Con este argumento se consiguió que la mujer saliera a la mayor premura, en una camioneta, acompañada por el médico. A los 15 días éste volvía con ella. Esta fue la etapa final de las retiscencias y se abrieron definitivamente las puertas del prestigio de la medicina científica en la comunidad campesina.

Una vez que el médico tuvo acceso directo en la atención de los partos, debió resolver un pequeño problema: ningún niño contaba con un ajuar preparado de antemano, ya que existía la creencia de que el niño a quien se le hacía ropa antes de nacer, moría o causaba la muerte de la madre. Para resolver esta dificultad se organizó, con las muchachas del club de sociabilización, una cooperativa de confecciones de ajuares. Siendo preparados los vestidos por la cooperativa, sin previa designación de la persona para quien irían destinados, no existía relación entre el ajuar y el niño antes de nacido, de modo que el padre u otro pariente podía adquirirlo inmediatamente después de nacido el niño, sin temor de ninguna clase.

Fue preciso que trascurrieran algo más de cuatro años para que la medicina científica contara con una considerable

cantidad de adeptos en las comunidades indígenas de la región y, pese a ello, no podemos afirmar que la gente haya abandonado el curanderismo, la magia y las prácticas tradicionales. Los curanderos conservan su prestigio todavía y la gente los considera indispensables para el tratamiento de disloques o fracturas óseas, en que saben hacer entablillados y conocen bien las prácticas del enyesado. Igualmente, todas las enfermedades producidas por la brujería y el maleficio no son consideradas de competencia del médico, sino que siguen siendo encargadas a los especialistas tradicionales. Tal hecho parece tener su explicación: la hechicería comprende también un campo de tratamiento sicológico de ciertas enfermedades; por ejemplo, una sesión del Alto-misayoq en que se hacen presentes los "apu", o de "qollpasqa", en cuyas burbujas se determina la curación del paciente, puede tener un efecto sicológico de mayor impacto para el tratamiento de la salud mental, porque conlleva el conocimiento de los resortes sicológicos que mueven la personalidad del indígena.

Hospital campesino

La labor de penetración realizada por el programa durante mes años, no obstante ser eficiente, trajo también ciertas complicaciones. Muchos eran los casos de pacientes que llegaban requiriendo, tratamiento prolongado atención hospitalaria y el programa debía interponer sus buenos oficios para conseguir que algunos de ellos fueran aceptados en el Hospital Antonio Lorena del Cuzco. Debo mencionar que en los nosocomios de la ciudad existía bastante dificultad para la aceptación de los indígenas; dificultad que provenía de las posibilidades económicas limitadas de los hospitales, o de los escasos recursos del campesino, quien muchas veces no podía cubrir las pequeñas contribuciones con que debía aportar en su curación. Por otra parte, un hospital de ciudad, proyectado para gente de una extracción cultural distinta a la indígena, implica una situación incómoda para el paciente campesino, ya que debe permanecer alejado de su ambiente, de los parientes que lo rodean y hablan su propia lengua, sometido a un régimen alimenticio a que no está acostumbrado y a la tortura de un mundo artefactual extraño y, por consiguiente, incómodo. Y si añadimos a esto el trato despectivo y a veces hostil que los indígenas reciben de los mestizos, es explicable lo manifestado en varias asambleas tenidas con los indígenas del área, al decir que cuando concurren a los hospitales a pedir que se les atienda, son sistemáticamente rechazados, habiéndose producido en varias oportunidades, casos en que al volver a sus comunidades sin el auxilio que había ido a buscar, fallecieron en el camino de retorno.

La situación existente nos llevó a considerar la necesidad de llevar a cabo un proyecto de construcción de un hospital para los campesinos de la región, que pudiera contar con la organización y servicios aparentes para el sector humano al cual iría destinado.

En 1963 iniciamos conversaciones con representantes de la Organización Mundial de la Salud y de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), quienes consiguieron que el Cantón Suizo de Ginebra hiciera una donación de implementos, tales como: catres, esterilizadores, instrumental médico y quirúrgico y una unidad móvil para servir de consultorio rodante.

De otra parte, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen hizo posible la consignación de partidas en el presupuesto del ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, para la adquisición de materiales de construcción que no pudieran ser suministrados por las comunidades beneficiarias y, asimismo, logró un acuerdo con Cooperación Popular para que sus arquitectos formularan los planos y dieran la ayuda y asistencia técnica necesarias.

Teníamos algunos de los recursos para llevar a término la obra, pero carecíamos, en cambio, del terreno para su edificación, ya que como anotamos anteriormente, Kuyo Chico vive una estrechez casi asfixiante de tierras que no le permite disponer de áreas adicionales. Por esta razón se inició una de gestiones ante el Convento de Santo Domingo del Cuzco, a fin de conseguir el área necesaria dentro del extenso territorio que posee en la hacienda Sañuwasi, próxima a la comunidad de Kuyo Chico. Las gestiones iban muy bien y el consejo conventual de Santo Domingo acordó hacernos la donación de una hectarea en el lugar denominado Matará, próximo a la carretera y a Kuyo Chico; acuerdo que se nos hizo saber en una comunicación cursada el 29 de abril de 1965. En estas circunstancias, el representante de un consorcio de agricultores capitalistas, que operaba como arrendatario del predio de Sañuwasi, se opuso a esta donación, aduciendo la existencia de un contrato de promesa de compra-venta de la hacienda a favor de este consorcio, sugiriendo al mismo tiempo la conveniencia de que la donación se hiciera en otro lugar denominado Ohollpa-pampa, lugar que se encuentra muy alejado de la carretera y donde es muy difícil lograr acceso, pues una gigantesca peñolería y un bosque de eucaliptus hacen imposible construir un camino. Por otro lado, el nuevo lugar que ofrecía donar el convento estaba a orillas del río, que en tiempo de creciente inunda casi completamente esa área. El Consorcio sugirió igualmente

que la donación estuviera condicionada a que la hacienda no facilitara servicios de paso y agua y que debía construirse, en un término perentorio, un cerco de adobes de más de quinientos metros de longitud o, en su defecto, construir antes de tres meses una cerca con alambre de seguridad, cuyo costo aproximado era de 50 mil soles, sin perjuicio de levantar posteriormente el muro definitivo de adobes. Tal planteamiento motivó una revocatoria del acuerdo a que había llegado el consejo conventual, revocatoria que se nos hizo saber el 25 de mayo. Las circunstancias anotadas determinaron que no pudiéramos hacer efectiva la construcción del hospital en esos terrenos.

Enterado de las dificultades el Dr. Pelegrín Román, director del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, consiguió una partida de dinero para adquirir un área que pertenecía aun mestizo vecino de Kuyo Chico. Entregamos su importe y se hizo la minuta. Posteriormente, no fue posible perfeccionar la escritura por el estado de indivisión en que se hallaba la propiedad. Hubo entonces que buscar otras posibilidades.

Muchos años atrás, la comunidad había sido despojada de unos terrenos por un hacendado vecino y mantenían por ello un litigio. Nos pusimos en conversaciones con los miembros de la junta comunal y ellos nos cedieron una hectárea de las tierras material del pleito. Conseguido esto, nos entrevistamos con el hacendado que detentaba las tierras y le manifestamos que la comunidad iba a donarnos una hectárea para una obra de beneficio social cual era el hospital. Al principio se mostró indignado, aduciendo que las tierras le pertenecían a él y que los "indios" no tenían derechos a hacer la donación. Después de un discusión de puntos de vista, el hacendado ofreció donarnos el terreno necesario y luego consolidamos el acuerdo. Después no había sino que comenzar los trabajos.

Organización del trabajo

Se convocó a una asamblea comunal, en la que se acordó pedir el concurso de todas aquellas comunidades que estuvieran interesadas en la construcción de un hospital. El personero cursó oficios a 22 comunidades invitándolas a que enviaran sus representantes a una asamblea intercomunal, a realizarse en una fecha determinada, para tomar acuerdos relativos a su participación en la obra. Respondieron enviando 130 delegados entre alcaldes, cabecillas, personeros y otros dirigentes. La asamblea tuvo como resultado la formación de una junta intercomunal de desarrollo campesino, la misma que nombró

inmediatamente su directiva por medio de elecciones. Esta quedó conformada por representantes de las mismas comunidades, que integraron los cargos de: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal y cuatro vocales. La presidencia recayó en el personero de Kuyo Chico y los otros cargos fueron distribuidos entre los representantes de Amphay, P'isaq, Kuyo Chico, Pillawara, Kuyo Grande, Ooya-runá, Chawaytiri y Ohotobamba. De inmediato se instaló la junta y a continuación, se pusieron a planificar la forma de participación en el trabajo de cada una de las comunidades, lo que produjo casi una disputa entre los delegados, ya que reclamaban para su comunidad el privilegio de encabezar la lista de prioridades y orden para la labor. Kuyo Chico reclamaba la preferencia por ser la sede y promotora de la obra y P'isaq aducía tener mayor derecho por ser la comunidad principal del distrito. Se acordó otorgar el primer turno a P'isaq y luego las otras comunidades tendrían prelación por sorteo. Establecidos los turnos, las diferentes comunidades se comprometieron, a enviar un determinado número de braceros, para mantener de modo constante la realización del trabajo del hospital.

El capataz general del programa, Sr. Leonardo Choquetinco, debía encargarse de la dirección de la obra. Para ello, en colaboración con el sanitario del programa, Sr. Antenor Olivera Araujo, debía mantener contacto permanente con las comunidades participantes. Se distribuyeron las tareas, para la excavación de terraplenes, acarreo de desmonte, extracción de piedras, arena y cascajo. Algunas comunidades, como Paru-Paru, Viacha y Chawaytiri, tomaron a su responsabilidad la provisión de caja para la confección de los adobes. En los primeros turnos correspondientes a cada comunidad, los campesinos venían portando una bandera nacional y acompañados de una banda de músicos que animaba constantemente las tareas.

En julio de 1965 se consiguió que Cooperación Popular facilitara por ocho días un tractor, haciéndose cargo el programa del pago de salarios y viáticos del tractorista, y su ayudante, así como del consumo de combustible y lubricantes. La máquina contribuyó a retirar el desmonte y hacer el terraplén para el primer pabellón. En octubre del mismo año, se volvió a solicitar a Cooperación Popular un tractor para proseguir con la nivelación del terreno, solicitud que fuera denegada. Posteriormente, la única contribución que se pudo obtener de Cooperación Popular fue el trazado y estacado del primer pabellón que hizo uno de sus ingenieros. De ahí en adelante, la dirección total de la obra quedó a cargo del capataz Choquetinco.

Pese al entusiasmo de los campesinos, había periodos en que no podían contribuir con su mano de obra porque debían atender las siembras y las cosechas de sus tierras.

Es de advertir que los campesinos no recibieron salario ni retribución alguna por su trabajo, en el hospital y que el programa sólo abonó los haberes de un albañil permanente que trabajaba como empleado, y de un eventual asalariado. Ambos eran miembros de la comunidad que habían aprendido el oficio.

A principios de 1967 pudo techarse, el primer pabellón, consistente en: una sala de espera, una botica, un depósito, una sala de exámenes, una sala de curaciones y una sala de maternidad. El resto del año fue dedicado a la colocación de ventanas, puertas, cielo raso, estucado, instalaciones eléctricas y pintura. Hoy funciona ahí la posta médica, eficientemente atendida por el sanitario del programa.

En 1968 no avocamos a levantar el segundo pabellón, habiéndose colocado los techos e iniciado el trabajo de cimentación para el tercer pabellón, destinado a residencia del médico y del personal. El cuarto pabellón está destinado a la función de "tambo", para que en él puedan alojarse los familiares de los pacientes que sean internados.

Parece importante anotar algo referente al concurso de las comunidades para el trabajo del hospital. En abril de 1966, el médico, Dr. Guillén, renunció a su cargo por tener que viajar al extranjero. Poco después, se dio un decreto gubernamental de congelación de cargos, que determinó que no se pudiera conseguir la provisión de los cargos vacantes, de tal suerte que desde entonces el programa ha quedado sin médico. El sanitario del programa ha mantenido en todo momento la más solícita atención de las comunidades, dando asistencia curativa en la posta, concurriendo a cualquier hora del día o de la noche a las llamadas domiciliarias en las comunidades vecinas, así como llevando a los pacientes al hospital Antonio Lorena del Cuzco, para buscar la colaboración de los médicos de dicho nosocomio en los casos que revisten cierta gravedad. Sin embargo, la ausencia de un médico al que se pudiera recurrir en cualquier momento, parece haber causado entre los campesinos una especie de desaliento, ya que en forma notable han comenzado a disminuir su concurrencia a los trabajos del hospital. Por otra parte, la atención médica que se daba constantemente a los mestizos de la capital distrital, así como las relaciones establecidas por el facultativo con los mestizos del pueblo, determinaron una disminución en la tensión con Kuyo Chico, que abrió el camino a un casi acercamiento, viniendo espontáneamente muchos mestizos a

prestar su colaboración y trabajo personal en la realización de la obra que, según expresaron beneficiaba también a P'isaq.

Religión

El programa no se propuso llevar a cabo ninguna campaña organizada en torno a la religión. Nos parecía un aspecto sumamente delicado para abordarlo debido a que podía prestarse a interpretaciones de diversa índole, pues al pretender introducir conceptos católicos o querer aclarar los existentes, corríamos el riesgo de que se nos atribuyera funciones misionales. Asimismo, podíamos quedar vinculados, en la opinión de los indígenas, a los intereses de la parroquia que había tomado tierras de la comunidad, y asumir una actitud contraria significaba dar validez a las afirmaciones del párroco, que en su campaña predicaba que los del programa de Kuyo Chico éramos comunistas y enemigos de Dios.

Optamos por dar siempre a los campesinos, cuando lo solicitaran, toda facilidad, ya sea proporcionando un vehículo para que llegara el párroco a la comunidad a celebrar una misa, llevando a los campesinos al pueblo para que bauticen a sus hijos, o proporcionando los servicios de micrófonos y amplificación en las ocasiones en que la maestra organizaba las primeras comuniones. El programa mismo no patrocinó actos religiosos, salvo una vez que tuvo que utilizarse uno como recurso indispensable. Sin embargo, no dejó de preocuparnos hondamente el hecho de que algunas celebraciones católicas contribuyeran fuertemente al déficit en la economía indígena, sobre todo aquéllas vinculadas a la toma de "cargos" o responsabilidades individuales, festividades que habían dejado a algunas familias poco menos que en la ruina por el dispendio.

El problema debía ser acometido de algún modo y para ello podíamos valernos de la ascendencia que los miembros del programa habíamos ganado sobre la gente. En algunas reuniones manifestamos que nos parecía bien que se pudiera rendir homenaje a Dios o los santos, pero que creíamos que ellos no verían con agrado que para hacerlo algunas personas tuvieran que vender las tierras dejadas por sus antepasados, o hacer que sus hijos vivieran atormentados por el hambre. A nivel de las relaciones personales, parece que la opinión, tuvo mejores resultados, a tal punto que el personero de la comunidad que debía asumir el cargo patronal, quedó convencido de que para quedar "bien con Dios" bastaba mandar celebrar una misa. Sin embargo, tenía bastantes temores a la crítica de los miembros de la comunidad que ya habían

asumido cargos, pues son ellos precisamente los que presionan más para que quienes les siguen no eludan esta obligación. Llegado el día, el personero mandó celebrar una misa y luego ofreció un pequeño agasajo a los concurrentes, indicando que allí terminaba su compromiso. Unos pocos protestaron débilmente, aunque parece que en el fondo todos deseaban que alguien tuviera el suficiente valor para romper la costumbre.

No podríamos afirmar si el prestigio de Tomás Díaz y el aprecio que la gente sentía por él motivaron que el asunto no se tomara con caracteres de gravedad, o si realmente la gente llegó a comprender que la costumbre resultaba perjudicial. Lo cierto es que, últimamente, en una asamblea realizada en octubre de 1968, sucedió que uno de los comuneros quiso excusarse de una responsabilidad que le había sido encomendada, alegando que no podía cumplirla porque tenía pendiente un cargo en Ooyllurit'i. Un comunero joven hizo ver que muchas personas no sólo se empobrecían por los cargos, sino que retrasaban el progreso de la comunidad, ya que por esa causa no podían cumplir las obligaciones que tenían con ella. Propuso luego que se eliminaran los cargos y en lugar de ellos se estableciera en la comunidad las funciones de "Arariwas", que son personas encargadas de velar por los cultivos generales, impidiendo que sean dañados por los animales, que cuidan que no haya desperdicios de aguas para el riego y controlan la concurrencia a las "waykas" para los trabajos comunales. Varios oradores apoyaron la moción, y entre ellos Tomás Díaz. Luego se pasó a votación y se aprobó por unanimidad. El que tenía el cargo de Ooyllurit'i pidió que se le concediera cumplir con su cargo, en vista de que ya estaba comprometido. Se aceptó el pedido y luego se procedió a la elección de tres "Arariwas" para realizar las funciones propuestas.

Las relaciones entre los campesinos y la parroquia eran bastante intensas, ya que era inevitable su intervención en bautizos, funerales, matrimonios y otras celebraciones. Una campaña bien dirigida desde el púlpito, en los primeros años del programa, creó escollos considerables en nuestras relaciones con los indígenas. No era conveniente enfrentarse directamente a este poder y hubo que aguardar alguna circunstancia propicia para buscar un acercamiento con el párroco. Averiguamos la fecha de su cumpleaños y nos valimos de una de las mejores estudiantinas del Cuzco - que estaba conformada por amigos nuestros - para llevar una serenata al cura. Las reglas de cortesía lo obligaron a abrirnos las puertas ante una muestra de tan ostensible amistad, recibiéndonos con agrado. Ya en un ambiente franco y cordial, pudimos hablar detenidamente sobre el programa de antropología. En lo sucesivo se abstuvo de continuar su campaña.

Algunos fracasos

La labor realizada por el programa también tuvo algunos aspectos negativos.

En una de las reuniones del personal, el médico sugirió la conveniencia de que la gente cambiara los fogones en el suelo, por otros de mayor altura, pues así podía conseguirse una mayor higiene en la preparación de los alimentos y más comodidad para las personas encargadas de estos menesteres. A un metro de altura, era posible evitar que la tierra y los niños, ensuciaran los alimentos. Igualmente, se prevenía el peligro existente para los niños, ya que varias veces había ocurrido que, por estar los fogones tan bajos, se escaldaron con el agua que hervía o resultaron con quemaduras por las brasas.

Un día sábado en que se realizaba una asamblea en la comunidad, entre las diversas cosas que se trataron, planteé de un modo exabrupto la conveniencia de levantar los fogones, exponiendo algunas de las razones antes indicadas. La comunidad no se opuso y alguien textualmente dijo: "Si Ud. cree que es bueno que lo hagamos, levantaremos los fogones de inmediato". Todos asintieron, formándose a continuación equipos entre la propia gente, que a partir del lunes siguiente de recorrer una a una las casas y trabajar en ellas confeccionando fogones según un modelo que se les había proporcionado. La campaña duró un buen tiempo y en las comunidades de Kuyo Chico, Ohotobamba y Mask'a fueron construidos 142 fogones.

Concluida la tarea, la cosa quedó allí y hasta llegamos a olvidar el asunto durante un buen tiempo, hasta que cierto día, al recordarlo, y en el deseo de inquirir sobre los resultados, recorrimos casa por casa las tres comunidades y, con gran sorpresa, encontramos que de los 142 fogones sólo tres estaban en uso. El asunto nos preocupó y decidimos buscar las razones por las que el proyecto no había funcionado. Encontramos tres razones muy importantes: la primera, el hecho de que en el concepto de la gente, una mujer, para ser considerada una buena ama de casa, debe rodearse de las cosas que necesita antes de iniciar el preparado de los alimentos, luego sentarse junto al fogón y no levantarse de allí hasta que la comida haya sido completamente preparada. En segundo lugar, se cree que las mujeres deben evitar que el calor y el rescoldo del fogón les den en el vientre, ya que esto reseca la matriz y la mujer se torna estéril y, aun en caso de concebir, tendrá una gestación muy penosa y al final la dificultad del parto puede acabar con su vida.

La tercera razón se debe posiblemente al hecho de que muchas veces el preparado de los alimentos se encomienda a niñas de corta edad, que requieren cierta comodidad para mover las ollas y realizar su tarea; se debe también probablemente a los hábitos de los niños, que necesitan en cualquier momento acercarse al fogón y tomar de las ollas porciones de mote caliente para mitigar el hambre. En ambos casos, un fogón en el suelo llena mejor tales funciones. Estos factores no habían sido tomados en cuenta por nosotros - _es decir por mí, ya que como antropólogo era el llamado a auscultar la situación y las posibilidades antes de poner en marcha un programa. La responsabilidad fue exclusivamente mía, si se tiene en cuenta que las especialidades de los miembros del personal eran diferentes, y la previsión, el estudio y la determinación de cauces para introducir los cambios, eran responsabilidad del antropólogo.

Otros aspectos negativos se relacionaron con el campo agropecuario. En cierta oportunidad conseguimos la donación de diez sementales ovinos que pensamos utilizar para mejorar la raza de carneros en las comunidades de Kuyo Chico, Ohotobamba y Mask'a. Los sementales no tuvieron, la acogida esperada, en razón de que siendo tan pequeño el número de, ovejas con que contaban los campesinos de estas comunidades les resultaba muy fastidioso tomar a su cargo un semental que, por ser de variedad para grandes alturas (raza Junín) no se adaptaba al clima de Kuyo Chico y cuya presencia implicaba lógicamente la eliminación de los corderos machos que ya poseían. Es así como tuvimos que retirar los sementales y enviarlos a otras comunidades de la puna, lejos del centro, en que fueran realmente útiles y apreciados por la gente.

Un tercer caso, algo más saltante, es el referente a un cultivo de papas que se quiso introducir. En el año de 1963 el agrónomo de entonces organizó un trabajo cooperativo de la comunidad en un lote de terreno cedido por uno de los comuneros. La gente de la comunidad no tenía experiencia al respecto, ya que las papas se conseguían para el consumo en base al trueque efectuado con las comunidades altas, que proporcionaban este producto a cambio del maíz producido en Kuyo Chico. Hecha la siembra y después del primer aporque, noté que los camellones eran demasiado bajos, de tal suerte que, a mi juicio, las raíces de las plantas quedaban algo superficiales y no habría posibilidad de expansión para fructificar bien. Conversé con el agrónomo manifestándole mis preocupaciones, pero él expresó que había técnicas modernas que había demostrado que las papas producían bien aun con camellones bajos. A fin de cuentas, el experto en materia agrícola era el agrónomo y no yo. Llegó la cosecha, que la comunidad esperaba

con expectaciónpepo al levantarse los productos se constató que la cantidad recogida no alcanzaba siquiera al monto de la semilla invertida. La comunidad entonces quedó desalentada ante la perspectiva de sembrar papas en el área. Sin embargo, dos años después, el capataz general del programa, Leonardo Choquetinco, decidió hacer una prueba por su propia cuenta, para lo que consiguió alquilar unos terrenos en la propia comunidad. La gente miraba los trabajos de Choquetinco con escepticismo, pero al verse que la cosecha iba a ser promisor, se invitó a la gente de la comunidad para que "ayudara" en la recolección. La gente quedó muy favorablemente impresionada, volviendo a reanimarse, a punto que al tener hoy (1968) mejores disponibilidades de tierra, bajo la dirección de un capataz agropecuario del programa, la comunidad, en forma también cooperativa, ha hecho una siembra grande de papas que, por el estado en que se encuentran los cultivos, promete dar óptimos resultados.

En conclusión, tuvimos tres fracasos de los que es posible decir que dos se debieron a razones de orden técnico y uno a que no se tuvo en cuenta la gran importancia de los factores culturales.

La reorganización política y jurídica de la comunidad

Una comunidad no reconocida ni oficialmente inscrita carece de la protección legal necesaria y está a merced de la apropiación de tierras por parte de los mestizos, ya sean hacendados o simplemente gentes de los poblados vecinos, que pueden introducirse en las comunidades y adquirir propiedad en ellas por diversos subterfugios, entre los que no es extraño fraguar documentos y hacerlos valer en los estrados judiciales. En cambio, la ley establece que las tierras de comunidades reconocidas no pueden ser enajenadas, hipotecadas, dadas en anticresis, ni embargadas, y los derechos respecto a dichas tierras son imprescriptibles.

Sin embargo, muchas son las comunidades que no están reconocidas, debido a que los requisitos que deben llenarse resultan muy difíciles de conseguir para los indígenas, pues, entre otros, se pide la presentación de planos perimétricos de las comunidades, el levantamiento de padrones de las personas clasificadas por sexo y edad, indicación de extensiones y tipos de cultivos y la expresión del número y clases de animales poseidos por cada comunero. De por sí, dada la situación económica de los indígenas, resulta para ellos muy onerosa la contratación de ingenieros que levanten los planos y, además, la situación de analfabetismo reinante en muchas comunidades, hace casi imposible que puedan ser levantados

los padrones por los propios comuneros y, más aun, que dichas personas conozcan los trámites y procedimientos a seguirse. Este conjunto de circunstancias parece constituir la determinante para que, aunque las comunidades tengan interes en su reconocimiento, pocas veces lo consigan por autodeterminación.

Entre las comunidades no reconocidas en que se había propuesto operar el programa, podía distinguirse dos tipos de estructura en el gobierno local: una, la correspondiente a kuyo Chico, Ohotobamba y Mask'a, regidas por un cabecilla; y la otra, la que mostraban las comunidades como Amaru y Kuyo Grande, en que la autoridad estaba constituida por el alcalde de vara o "envarado" con una secuela de segundas, regidores y alguaciles.

En un capítulo anterior, habíamos indicado que las jerarquías eran estrictamente dependientes de las autoridades mestizas de la capital del distrito, que las utilizaba fundamentalmente como un tipo de servidumbre o como agentes del atropello y el abuso.

Nos parecía indispensable conseguir la personería jurídica de la comunidad y, simultáneamente, neutralizar el poder político de las autoridades mestizas para desarticular algo los mecanismos de presión. Para ello, nada mejor que buscar el establecimiento de nuevas formas de gobierno que no estuvieran subordinadas a los mestizos, sino que emanaran de la expresión de voluntad de las propias comunidades. Podíamos utilizar las prescripciones legales pertinentes entre las que se hallan las leyes 605 y 479, que, concordadas, disponen la abolición de los alcaldes de vara o "Varayoc" y otros tipos de servidumbre. Junto a ellas, se hallaba vigente el Estatuto de Comunidades de 1928 y los decretos supremos del 18 de julio de 1938 y del 13 de enero de 1941, que reconocen la vigencia de los personeros y juntas directivas como formas de auto-administración comunal.

Una promesa formal para ayudarlos en la tramitación y satisfacción de requisitos para conseguir el reconocimiento e inscripción oficial de las comunidades, alentó más en los indígenas el interés que tenían en este asunto, y la colaboración para conseguirlo nos abrió las puertas en varios sectores. En primer lugar, nos facilitó la realización de las encuestas que necesitábamos para nuestra investigación y, al mismo tiempo, logramos reunir los datos de los padrones que ellos requerían. En segundo lugar, además de consolidar la simpatía de los campesinos hacia el programa, el hecho de que la ley determina que para iniciar los trámites de reconocimiento debe elegirse los gestores de la comunidad,

con intervención de autoridades de la Inspección de Asuntos Indígenas (hoy Inspección de Comunidades), nos daba la oportunidad de aprovechar la circunstancia y organizar, en base a los gestores que fueran elegidos, una junta directiva de la comunidad, aun antes de que se expidiera la resolución respectiva, cuyas funciones habrían también de vincularse estrechamente a una acción comunal organizada.

Constitución de la junta comunal de Kuyo Chico

Un personero, un secretario y un tesorero debían tener la calidad de gestores para representar a la comunidad ante el ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas en el proceso de conocimiento de la misma. Completamos el cuadro para la junta directiva con los cargos de fiscal y vocal.

Señalada la fecha por el Inspector de Asuntos Indígenas de la provincia de Calca, se convocó a la comunidad a una asamblea general, con participación de todos los adultos; hombres y mujeres, para efectuar la elección de la primera junta directiva. Con el objeto de que el sufragio no fuera influenciado por presiones sociales derivadas de vínculos de parentesco o consideraciones de otro tipo, decidimos establecer el sistema del voto secreto.

Se improvisó una cámara de sufragio y un ánfora para depositar los votos. Iniciada la asamblea, se pidió a la comunidad que sindicara a sus candidatos y luego se identificó a cada uno de los propuestos colocándole en el sombrero un pedazo de cartulina de diferentes colores. Luego se explicó a los miembros de la asamblea que cada uno de los electores habría de recibir pedazos de cartulina con los colores de identificación de cada candidato. Se dijo, asimismo, que se les llamaría por orden de lista y que luego de que cada persona hubiera recibido el número necesario de cartulinas de distinto color, debía dirigirse a la cámara de sufragio, donde estaba el ánfora, y depositar en ella la cartulina del color que ostentaba el candidato por quien quería emitir su voto; luego, debía echar en otra caja colocada en, el piso las cartulinas no usadas. La explicación se hizo varias veces a fin de que los detalles del procedimiento fueran mejor percibidos.

Para el cargo de personero fueron sindicados los nombres de Tomás Díaz Ohapay su hermano materno, Francisco Becerra Ohapa, quien gozaba también de bastante prestigio en la comunidad. El proceso del sufragio fue muy lento, sobre todo en el sector femenino que mostraba mucha inseguridad en lo que iba a hacer. Concluida la votación se procedió

a abrir el ánfora en presencia de toda la comunidad y, siempre a la vista de todos, fueron agrupadas por colores las cartulinas y se contó en voz alta cada uno de los grupos. El resultado dio el triunfo a Tomás Díaz, que inmediatamente fue proclamado personero de la comunidad. Se procedió de igual modo en la elección de los otros cargos, dejando el Inspector de Asuntos Indígenas instalada la primera junta directiva.

La junta directiva tiene la representación legal de la comunidad, pero la autoridad máxima de la misma está constituida por la asamblea general. Al principio, la junta se reunía en la sala comunal cada quince días, asesorada por uno de los miembros del personal de programa para tomar los acuerdos básicos que debían ser sometidos a conocimiento de la asamblea, a la que convocaba una vez por mes.

A la asamblea, presidida por el personero que a su vez estaba asesorado por un miembro del personal del programa compete deliberar y tomar decisiones sobre todos y cada uno de los aspectos del trabajo comunal, así como las orientaciones que debe darse a la marcha de los diferentes organismos formados dentro de la comunidad. Así, por ejemplo, el establecimiento de la pequeña industria, la formación de la cooperativa de consumo comunal, la implantación de los talleres, y aun la solicitud de préstamos individuales del Banco de Fomento Agropecuario, fueron decididos por el organismo deliberativo máximo. Demás esta indicar que en todo lo relativo a los pleitos que la comunidad sostiene por despojo de sus tierras, es también la asamblea a quien corresponde tomar las decisiones.

Uno de los problemas más serios que ha tenido que confrontar el programa al organizar y orientar las asambleas, es la terrible resistencia de parte de los comuneros a participar en los debates. Había una marcada tendencia a la inhibición y era preciso estimular constantemente a los concurrentes a participar activamente. Al principio, era casi constante la necesidad de que quien asesoraba los debates - que generalmente era el jefe del programa - tuviera que dirigirse individualmente para impulsarlos a expresar su opinión respecto a los temas tratados. Si con los varones la cosa era difícil, con las mujeres cobraba contornos desesperantes, pues se cerraban en un mutismo muy difícil de romper, debido tal vez a la pauta que públicamente se expresa, indicando que "es el hombre la cabeza y es la cabeza la que habla". Poco a poco, se ha ido venciendo esta resistencia y, recién después de varios años, pudimos conseguir una participación activa en las asambleas, lo que nos permitió ir dejando paulatinamente el control en manos de los dirigentes locales.

Organización interna del programa y sus relaciones con la comunidad. El trabajo en equipo.

Cuando comenzó a trabajar el primer grupo, todos nos entregamos de lleno a la labor, no sólo para sugerir, sino colaborando con la comunidad aun en tareas estrictamente materiales. Así, para el arreglo de la escuela, los miembros del personal operante compartieron las tareas y labores que habían de hacer los comuneros en el preparado de barro, confección de adobes, traslado de piedras, etc. Realizando los trabajos manuales junto a los campesinos, teníamos la oportunidad no sólo de alentarlos, sino de despertar en ellos un sentimiento de solidaridad con nosotros, demostrándoles que aunque éramos mestizos, estábamos dispuestos a ayudarlos realmente, pues parece que nada vincula y une más a los individuos que trabajar juntos y compartir las vicisitudes.

Desde un comienzo se estableció la labor coordinada y simultánea en la acción. Todos los integrantes del grupo operante debían considerar el trabajo conjunto como perteneciente a todos. Es cierto que cada uno de los miembros del grupo tenía sus especialidades concretas, pero no debía avocarse el individuo única y exclusivamente a su responsabilidad, sino también debía comprender que cada uno tenía que compartir las responsabilidades de los demás, haciéndose la operación con criterio amplio, con un sentido de todeidad, con una visión global en que todos tenían la misma obligación de llevar adelante las labores concretas de los otros sin detenerse a pensar a quién correspondían y sin tratar de anteponer la exaltación de méritos individuales. A este principio de operación le dimos el nombre de "la impersonalidad de la acción", porque debía comprenderse que antes que el mero logro de éxitos en la labor personal, estaba la realización de conjunto, que era la única que podía dar validez real al trabajo. De este modo también era posible que las diferentes labores a emprenderse fueran previamente sometidas a una consulta entre todos y cada uno de los miembros del personal operante.

Es dable generalizar el hecho de que un grupo operante integrado por individuos de distintas especialidades, con personalidades también diferentes, no puede coordinar bien sus acciones al principio, mientras no se haya ajustado los mecanismos de mutua integración. En esta etapa, se produjeron algunas fricciones entre el personal y no faltaron ciertas discrepancias y pequeños resentimientos. Comprendí que mientras no hubiera armonía entre los miembros, era difícil insuflar en ellos sentimientos de solidaridad que

permitieran ciertas renunciaciones, una entrega completa a la obra de conjunto y un respaldo mutuo que habría de ser tan necesario en el futuro. Ideamos un sistema que nos permitiera conseguir una mayor solidez y comprensión en el personal. Para ello establecimos las llamadas "sesiones de drenaje", algo así como reuniones de mesa redonda que se llevaban a cabo una vez por mes y durante las cuales se borraban completamente las jerarquías, pasando todos, inclusive el jefe del programa, a ser simples miembros del grupo. En la reunión todos tenían libertad de expresar los motivos de agravios o de resentimientos que hubieran tenido frente, a algún otro miembro del grupo operante; había oportunidad de hacer ostensible cualquier tipo de rencor y exponer los puntos de vista respecto a hechos que pudieran ser considerados como arbitrarios o injustificados ya sea de parte del jefe o de parte de cualquiera de los otros miembros del personal. Esto trajo como consecuencia que no se mantuvieran las tensiones, ya que se daba escape a todas las cargas que, pudiendo acumularse demasiado, habrían de tornarse en rencores más profundos. Las reuniones en que se podía hablar clara y francamente sobre las diferencias personales, ofrecían a los individuos la oportunidad para intercambiar las explicaciones mutuas necesarias, que, al disipar los malos entendidos, daban paso a un clima en el que era posible mantener constantemente los sentimientos de amistad. Al principio fue difícil que la gente se despojara de ciertas reticencias, sobretodo en lo concerniente a personas que, por la naturaleza de su cargo, ocupaban mayor jerarquía; pero después, con el transcurso del tiempo y con la repetición de las reuniones, se fue puliendo todo resquemor y los miembros del personal se acostumbraron a expresar libre y llanamente lo que sentían y lo que pensaban. Sin temor a dudas, podemos afirmar que los resultados de esta práctica fueron eficientes, estrechando en el grupo los lazos de solidaridad y mutuo respaldo en la acción.

Lo establecido para las discusiones de trabajo entre los miembros del personal operante determinaba que las reuniones se hicieran cada quince días, pero en el período inicial de la labor, fue necesario realizar sesiones semanales de tipo formal. Es cierto que la circunstancia de vivir todos juntos y reunirnos en las noches y a las horas de los alimentos, nos daba también oportunidad de conversar constantemente sobre los distintos problemas, cambiar opiniones al respecto y, sobre todo, utilizar la oportunidad para ir acrecentando una cierta mística que debían tener los trabajadores de campo; de tal suerte que las reuniones formales en realidad tenían más bien la finalidad de revestir las decisiones con un carácter de acuerdos coordinados para cada una de las acciones, programándose los pasos a seguirse y esclareciendo las razones por las cuales se harían unas u otras cosas.

Tanto para las sesiones de junta directiva como para las asambleas comunales, había una coordinación previa por intermedio del personero. Las agendas para las reuniones se determinaban entre el jefe del programa y el personero de la comunidad, en base a los puntos propuestos por cada uno de ellos o a las agendas que individualmente habían elaborado. Según el temario de la agenda se decidía cuáles de los miembros del personal operante debían concurrir a las sesiones de la junta directiva; en cambio, para la realización de las asambleas, todos los miembros del personal del programa debían estar presentes y sus intervenciones se hallaban determinadas por la relación que pudiera existir entre el tema tratado y la especialidad de cada uno de ellos. Sin embargo, las asambleas, no se sujetaban solamente a los puntos de la agenda, sino que cualquiera de los comuneros podía plantear los asuntos que creía de importancia para ser tratados en esa reunión.

El proceso mismo de las asambleas resultaba al principio algo complicado, pues los hombres siempre vacilaban entre apoyar o rechazar algunas de las mociones y, muchas veces, después de aprobadas, en días subsiguientes cambiaban de opinión. Tal hecho posiblemente se debía a la actitud que asumía siempre la mujer en las asambleas, ya que su abstención persistente en participar y opinar no ofrecía la oportunidad de conocer su pensamiento. Al hablar de la familia, nos hemos referido a la ascendencia que la mujer tiene sobre el hombre, llegando a constituir algo así como "el poder tras el trono". El hecho nos indujo entonces a introducir una nueva táctica en el proceso de las asambleas: los puntos de importancia planteados no se decidirían en la misma asamblea, sino que su aprobación o rechazo, serían postergados para la siguiente asamblea. Observamos que de este modo los asuntos tomaban una vía más expeditiva, pues, habiendo estado la mujer casi como observadora en la asamblea, podía recoger las opiniones emitidas y formular sus propios juicios que; luego de discutidos en la intimidad del hogar, habrían de ser llevados a la próxima reunión, en que el hombre ya con un criterio definido podía expresar francamente su posición.

De otra parte, hemos observado que muchas de las acciones para llevar adelante la comunidad, después de un cierto tiempo sufren algo así como un colapso, es decir que la comunidad las abandona y parece haber perdido su interés por ellas. En casos como éstos, hemos considerado que no es conveniente insistir sobre el asunto y, por el contrario, asumir una actitud de absoluta despreocupación y olvido completo al respecto, lo que da buenos resultados. No se

vuelve a tocar formalmente el tema y tal hecho suscita intrigas en la gente, produciendo inquietud que la induce a revitalizar su interés hasta retomar la empresa abandonada.

Estas experiencias, unidas a aquélla que tuvimos con el fracaso de los fogones, hicieron que adoptáramos como principio de operación el esperar que sea la gente quien pida, reclame o insinúe ciertas acciones. Es verdad que en ciertos casos vamos introduciendo las ideas de un modo absolutamente informal, a través de conversaciones incidentales, buscando las ocasiones más propicias para insinuar las cosas de un modo completamente indirecto, con el objeto de que la gente vaya pensando en las posibilidades de hacer algo. Toda oportunidad es buena: las conversaciones personales, las fiestas familiares, las horas de descanso en el trabajo, constituyen ocasión propicia para ir introduciendo ideas, hasta que llega el momento en que la gente las hace suyas. El hombre tiene tendencia a defender con más calor aquellas formas de pensamiento que cree que le pertenecen; las ideas que piensa surgidas de él o de su grupo tienen mayor validez para ser llevadas a la práctica y asumida una empresa, ésta no tiene las connotaciones odiosas de forma alguna de imposición.

Los estímulos que se van dando, crean situaciones de expectación y llevan a la comunidad a tomar algunas iniciativas que bien canalizadas abren paso a la realización de programas, de los que tenemos algunos ejemplos mencionados, como el de la apertura de talleres de carpintería y otros similares en que el programa debió responder a tales iniciativas. Otros ejemplos son la formación de una cooperativa de consumo en Kuyo Chico y otra de producción en Kuyo Grande.

Ya nos habíamos referido al hecho de que el expendio de la sal y el kerosene estaban a cargo de mestizos comerciantes que residen en P'isaq. Dada la demanda de dichos artículos por ser imprescindibles, los mestizos comerciantes estaban en condiciones de imponer sus caprichos en el sistema de ventas, con el natural desmedro de la economía indígena. No es sólo el hecho de que los precios se cotizaran de modo exagerado, ni que las porciones de los artículos vendidos fueran exiguas, sino que se había establecido que tanto la sal como el kerosene no podían venderse a cambio de dinero sino en trueque de queso, huevos, leche y otros artículos alimenticios, que al ser entregados por el indígena se cotizaban al capricho del expendedor de sal o kerosene.

En una asamblea comunal, los campesinos expusieron este problema y pidieron que el programa lo resolviera de

algún modo. Uno de los comuneros pidió concretamente que el programa fuera el que se encargara de traer a la comunidad la sal y el kerosene para venderlos a cambio de dinero. La circunstancia fue aprovechada y se explicó a los campesinos que el programa no podía asumir actividades, que tuvieran apariencia de negocio y que, más bien, la propia comunidad podía hacerlo en base a un fondo de operación que podía constituirse con acciones aportadas por los propios comuneros. Se explicó, asimismo, que los artículos podrían ser adquiridos a precio de costo y vendidos obteniendo alguna ganancia para la comunidad, beneficiándose al mismo tiempo los accionistas con un precio más bajo del cotizado en plaza y con la facilidad de adquirirlos a cambio de dinero. Asimismo, dichos productos podían venderse a los indígenas de otras comunidades, también a precios módicos. Se sugirió que cada jefe de familia que quisiera inscribirse tomaría una o más acciones de diez soles cada una, convirtiéndose en accionista de la negociación. Discutido el planteamiento, la comunidad acordó la formación de una cooperativa de consumo, para la que de inmediato se inscribieron 50 accionistas. En una asamblea posterior, se organizó la cooperativa de tal forma que cada uno de los accionistas debía atender las ventas de la misma, en forma rotativa, durante una semana. Posteriormente se hizo la primera adquisición de kerosene y, al mismo tiempo, el programa hizo los trámites ante la Caja de Depósitos y Consignaciones para que, se conceda a la comunidad una patente del Estanco de Sal, otorgada la cual se compró la primera partida y se puso en marcha el sistema. Un tiempo después, la comunidad amplió el número de artículos de expendio.

Como consecuencia del funcionamiento de la cooperativa, se ha eliminado en P'isaq el sistema de expendio de sal y kerosene en la forma en que se hacía, y hoy se venden dichos artículos como en cualquier parte, a cambio de dinero. Asimismo, actualmente se dispone en la comunidad de diversos tipos de alimentos, como la leche, queso, huevos, etc., que ya pueden ser incluidos en el régimen alimenticio de muchas familias.

En la actualidad, el funcionamiento de la cooperativa de Kuyo Chico está detenido, pues, por acuerdo de la comunidad, tuvo que emplearse el monto de sus utilidades y capital en un último esfuerzo para recuperar las tierras en litigio.

En Kuyo Grande, hace aproximadamente 25 años, la comunidad sostuvo un pleito con una de las haciendas vecinas, y quienes hicieron frente a los gastos del pleito fueron varios de los miembros de la comunidad. Al terminar el pleito, la

comunidad no les devolvió los importes de dichos gastos, por cuya razón se apoderaron de tierras pertenecientes a la misma en una extensión de ocho topos. Posteriormente, los organismos educacionales de la provincia nombraron a algunos comuneros como tenientes escolares y éstos, aconsejados por los maestros de la escuela, reclamaron las tierras para cederlas al ministerio de Educación, por medio de una escritura pública celebrada ante el notario de Calca. Por su parte, los poseedores se negaron a entregar las tierras a los maestros con el fundamento de que si bien era cierto que dichos terrenos pertenecían a la comunidad, ninguno de sus miembros estaba facultado a arrebatarlos para regalarlos a extraños. Los poseedores de las tierras y sus parientes se reunieron en torno a sus amigos y formaron un bloque frente a los tenientes escolares, sus parientes y los maestros, habiéndose dividido la comunidad en dos bandos, entre los que se creó una tensión tan fuerte que estuvo próxima a estallar y producir un choque entre ambos grupos.

En estas circunstancias, el personero de la comunidad solicitó la intervención del programa en el asunto. Lo primero que hicimos fue conversar aisladamente con los poseedores de las tierras y después con los tenientes escolares. Luego de oír sus informes, les explicamos sobre la naturaleza y situación jurídica de los hechos. Después, hicimos que la junta directiva comunal convocara a una asamblea general en la que se mostró a los comuneros, en primer lugar, que las tierras pertenecían a la comunidad en conjunto; en segundo lugar, que la única autoridad que podía ceder las tierras era el personero legal, con aprobación de la asamblea, y que como en el presente caso los que hicieron la escritura de donación fueron los tenientes, escolares, que no constituyen autoridad representativa comunal, dicha celebración adolecía de nulidad completa por falta de personería legal de los donantes.

Finalmente, se explicó que, habiendo transcurrido cerca de 25 años de posesión de la tierra por parte de quienes habían aportado su dinero, dicha suma estaba completamente pagada con los frutos que en ese tiempo se habían obtenido de los lotes.

En tal virtud, se pidió a los poseedores que las tierras fueran devueltas para reintegrarlas a la propia comunidad. Después de larga discusión, este punto de vista fue aceptado de buen grado por los poseedores, con la condición de que las tierras fueran aprovechadas por todos y que se les permitiera antes levantar las cosechas que tenían en ellas. Las tierras pasaron al control de los miembros de la junta directiva de la comunidad, estableciéndose una cooperativa de

producción. La primera siembra fue la cebada cervecera, con cuyos productos se estableció el fondo para la cooperativa de Kuyo Grande, que ha continuado trabajando en la misma forma.

Varios son los ejemplos de acciones que surgieron como respuesta a las iniciativas de la comunidad, entre las que podemos indicar: la introducción de árboles frutales, la cría de aves, la organización de huertos familiares, etc., en cuyos detalles no nos detendremos.

TERCERA PARTE

BALANCE DEL PROGRAMA

Impacto del programa fuera de Kuyo Chico

Podemos considerar que la espectacularidad de los hechos influye poderosamente en las posibilidades de difusión del cambio. Muchas de las acciones realizadas en Kuyo Chico fueron vistas por las comunidades aledañas como hechos espectaculares y - por qué no decirlo - de extraordinaria trascendencia. Las labores efectuadas por los hombres de Kuyo Chico tuvieron en muchas oportunidades el carácter de sensacionales y la actitud de los kuyos, con respecto a sus relaciones con el mundo mestizo, no tardaron en ser imitadas hasta generalizarse en el distrito.

Es así como los kuyos fueron los primeros en negarse a concurrir a las faenas y trabajos gratuitos, organizados por las autoridades mestizas de P'isaq. Alguna vez, conversando con el personero de la comunidad de Viacha, le preguntamos por qué y cómo habían decidido dejar de concurrir a las convocatorias para faenas organizadas por los mestizos. Haciendo memoria nos refirió que la noche misma en que llegó el teniente gobernador para notificarlos, se reunieron a conversar sobre el problema. Todos estuvieron de acuerdo en considerar que Kuyo Chico había podido dejar de concurrir a esos trabajos porque los del programa los protegían y nadie podía obligarlos a ellos, siendo la prueba de que al negarse a hacerlo no les había ocurrido nada. Pensaron imitar a los de Kuyo Chico, pero tenían mucho miedo. Uno de los campesinos propuso entonces que una comisión se acercara a las oficinas del programa para preguntar si ellos también podían negarse a efectuar trabajos, pues no querían hacerlos. En efecto, al entrevistarse con uno de los miembros del personal, éste les ratificó lo que habían ya escuchado de los propios campesinos de Kuyo Chico, es decir, que ese tipo de trabajo estaba prohibido por ley y que nadie podía obligar los a hacerlos. Ratificada la noticia, decidieron no concurrir a las faenas y cuando llegaron los agentes del pueblo, les dijeron que no irían y que si ellos querían obligarlos, se quejarían al programa.

Las comunidades que primero dejaron de concurrir a las faenas fueron: Kuyo Chico, Ohotobamba, Mask'a, Kuyo Grande, Amphay, Viacha y Amaru. Aunque algo más tardíamente, las decisiones de las otras comunidades fueron haciéndose patentes

y, pese a las constantes amenazas de las autoridades mestizas, éstas no pudieran encontrar suficientes recursos para continuar presionando a los indígenas, cuya defensa había asumida el programa. Parece que la actitud ha rebasado los límites del distrito, alcanzando a algunas comunidades vecinas de la provincia de Paucartamba, ya que T'oqra, por ejemplo, al ser notificada por los funcionarios de Cooperación Popular de Oolqepata, para efectuar faenas allí, se negó a concurrir a las mismas. De este modo, la supresión de los trabajos gratuitos y forzosos, impuestos por los mestizos a las indígenas, alcanzó a todo el distrito.

Es indudable que el aspecto que cobraban las trabajos realizados en el canal de irrigación de Kuyo Chico, la apariencia que tomaban las viviendas, las plantaciones de árbol es para la forestación, los arreglos de caminos vecinales para el tránsito utilizados por las comunidades, la campaña de alfabetización, etc., llenaban esa función de espectacularidad que atraía la atención y el interés de indígenas de las otras comunidades, quienes a su paso por Kuyo Chico se detenían frecuentemente para conversar con los campesinos o los miembros del programa. Los cabecillas y alcaldes de las comunidades comenzaron tomando contacto con el programa y nosotros no emitimos esfuerzo para ir a buscarlos y establecer relaciones más permanentes con ellos. Comenzamos trabajando con algunas comunidades como Ohetebamba, Mask'a, Kuyo Grande y Amphay, y luego, paulatinamente, fueron expandiéndose nuestras relaciones con Amaru, Chawaytiri, Sakaka, Ohamawara, Ohetataki y Viacha, que con Kuyo Chico, conformaban once comunidades con una población de 6,564 habitantes. Estas comunidades fueron designadas como las de influencia inmediata y, dadas las limitaciones de recursos materiales y humanos, no quisimos incluir más en el grupo. Sin embargo, mantuvimos relaciones menos frecuentes con otras, comunidades a las que sindicamos como de influencia mediata por estar más alejadas del centro, y entre ellas: Pillawara, Siusa, Paruparu, Oqoruro, Ooya-qosqo, Ooyaruna, Killway, Uchumuka, T'irakanha, Lamay, Taray y el propio P'isaq, que reúnen una población de 12,139 habitantes. Habíamos comenzado trabajando con una población de 350 personas, que era la correspondiente. Kuyo Chico, pero progresivamente la labor de penetración realizada había determinada que, poco a poco, las relaciones del programa se extendieran a las comunidades mencionadas, que registran a la fecha una población total de 18,703 habitantes bajo influencia del programa.

Es abvio que son las comunidades del primer grupo a las que pudimos dar mayor atención, respondiendo a

requerimientos formulados e instando a nuevas iniciativas. Así, Kuyo Grande fue una de las primeras que pidió nuestra ayuda para concluir un local escolar, para el que dimos contribución de materiales y dirección. Posteriormente, esta primera relación sirvió para organizar una junta directiva, que con el tiempo debió estructurarse con participación equilibrada de las autoridades tradicionales, optándose por una estructura mixta.

Se introdujo las actividades deportivas y, organizados los equipos, la comunidad construyó un estadio reglamentario; se organizó una cooperativa de producción agrícola, por medio de la cual se introdujo la utilización de créditos agrícolas otorgados por el Banco Agropecuario del Perú; funcionaron centros de alfabetización, se inició la fabricación de tejas, funcionó un taller de sastrería, se realizaron campañas agropecuarias de salud y forestación.

En las otras comunidades de acción inmediata, también se hicieron campañas similares de acuerdo a las circunstancias que mediaban en cada una de ellas. Así, las acciones, fueron dirigidas al arreglo de caminos vecinales, mejoramiento de viviendas, construcción de reservorios, construcción de canales de irrigación, denuncia de minas, construcción del horno para quema de yeso, construcción de talleres de costurería, levantamiento de centros cívicos, construcción y refacción de escuelas; además de las campañas de salud, forestación, defensa y alfabetización.

Nos referiremos de un modo algo particular a Amaru, dado que esta comunidad, antes de entrar en relaciones con el programa, estuvo vinculada a la Federación de Trabajadores, que había organizado un sindicato. Los de Amaru no querían que nosotros nos enteráramos de esta circunstancia y cuando los buscamos nada mencionaron al respecto. Manifestaron que estaban interesados en construir una escuela. Les ofrecimos ayuda y como condición indispensable sugerimos la necesidad de establecer una junta directiva que pudiera organizar el trabajo. Además, ellos tenían interés en conseguir el reconocimiento oficial de la comunidad. Días después, vino a buscarnos el cabecilla y manifestó que quería hacer una consulta. Dijo que, varias noches atrás, llegaron a la comunidad unos mestizos que les habían propuesto organizar un sindicato y quería saber cuál era nuestra opinión al respecto. Sabíamos que el sindicato había sido organizado varios meses atrás y le manifesté que la idea me parecía buena, pues cualquier modo en que ellos pudieran agruparse y organizarse para sacar adelante a la comunidad era importante. No se volvió a hablar más del asunto. Se organizó la junta directiva comunal,

decidiéndose en las asambleas construir en vez de la escuela, un centro de servicio social que pudiera albergar a la escuela y tener ambientes para una sala comunal, talleres, rectorio y una posta médica. Se confeccionaron los planos y se envió a miembros del personal para trabajar en la obra, proporcionando también el programa los materiales de construcción necesarios. A la fecha, se ha concluido e inaugurado el edificio con ocho compartimentos. El contacto continuo que exigía la obra fue aprovechado para diversificar los intereses, hacia la alfabetización de adultos, la forestación, el trabajo del canal para irrigación y la contribución de mano de obra para la construcción del hospital. Todo esto concentró el interés de la gente en su propia comunidad y, poco a poco, abandonaron el sindicato por considerarlo "una pérdida de tiempo".

Creemos de interés referirnos a las modificaciones y cambios ocurridos en la hacienda Chawaytiri, debidos más que a la intervención del programa, al hecho de que la Federación de Trabajadores del Cuzco había organizado en dicha hacienda un sindicato, con el objeto de movilizar a los campesinos en la reclamación de una serie de derechos laborales. El sindicato exigió del hacendado el aumento de salarios y algunos cambios en las condiciones que los colonos debían tener para la hacienda. Presentaron un pliego de reclamaciones, en que se incluía como algo de mucho interés la creación y funcionamiento de una escuela, para cuya construcción el hacendado no había querido otorgar, las tierras necesarias. Ambas partes mantuvieron con apasionamiento sus puntos de vista y no tardó en surgir un conflicto con desbordes de violencia por ambas partes. El propietario tuvo que salir de la hacienda y el sindicato no le permitió el retorno por un buen tiempo. Tales condiciones propiciaban la intervención de la fuerza pública y es posible que los campesinos habrían llevado la peor parte. En estas circunstancias, el secretario del sindicato se apersonó a las oficinas de Kuyo Chico y, expuesto el problema manifestó que habían conseguido aumento salarial y algunas modificaciones en las condiciones de trabajo y que el punto conflictivo estaba en la cesión de tierras para la construcción de una escuela. Ofrecimos mediar en el asunto, pero la dificultad estaba en conseguir una entrevista con el hacendado, pues sabíamos que él veía con malos ojos al programa, considerándolo como "un reducto de comunistas" y "núcleo de soliviantación de indios".

Sin embargo, la oportunidad había de presentarse. En el área del Cuzco, el sector mestizo acostumbra celebrar la fiesta de Todos los Santos (noviembre) con bautizos de muñecas

de pan y fiestas que se hacen con este motivo. El personal del programa y los muchachos del Cuerpo de Paz que a la sazón lo integraban decidieron bautizar una muñeca y hacer una fiesta. El médico del programa, que tenía muy buenas relaciones con el hacendado y hasta un vínculo de parentesco, lo invitó para la fiesta, a la que asistió a regañadientes en compañía del capitán comisario de la provincia de Calca. En el curso de la fiesta, les explicamos lo que hacíamos y por fin quedaron convencidos de que no éramos "soliviantadores de indios" ni "agitadores comunistas", sino que nuestra labor se orientaba estrictamente a conseguir algún mejoramiento en la región. Abordamos el tema de Chawaytiri y le ofrecimos nuestra mediación para conseguir que los campesinos aceptaran su regreso a la hacienda, a cambio de que él les facilitara las tierras y consintiera que construyeran una escuela, de cuyo funcionamiento nos ocuparíamos nosotros. Planteó como inconveniente que tendría que ceder las tierras al ministerio de Educación y que no quería hacerlo porque tenía sus razones para ello. Sugerimos entonces que podía hacer donación de una hectárea al ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, o si prefería directamente al Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, conviniendo en lo último.

Posteriormente, dimos cuenta al sindicato del resultado de nuestra gestión y un día señalado por acuerdo de las partes, nos constituimos en la hacienda con el propietario para escoger el lugar y luego señalar y delimitar las tierras cedidas. Poco, tiempo después, hicimos una minuta y, a los pocos meses, falleció el hacendado, siendo su viuda la que, en cumplimiento de la voluntad de su esposo, hizo la escritura de cesión de una hectárea. Ayudamos a Chawaytiri a construir un centro cívico que pudiera también dar albergue a la escuela, siendo sufragados por el programa todos los gastos de adquisición de materiales y dirección técnica.

El contacto se hizo casi permanente y las relaciones fueron no sólo cordiales sino que llegaron a adquirir un sentido de mutua colaboración, que engarzaba perfectamente en la actitud asumida por las otras comunidades respecto a Kuyo Chico. Una buena expresión de ello fue el hecho de que Chawaytiri concurreniera por medio de sus delegados a la asamblea intercomunal, en la que se reunieron las 22 comunidades para organizar su Junta Intercomunal de Desarrollo Campesino, tal vez como una manifestación del naciente anhelo por encontrar formas de articulación de las organizaciones locales, agrupándola en un organismo de mayor envergadura.

P'isag y los mestizos

Vivienda.- Al iniciarse el programa, el pueblo de P'isag tenía esa apariencia de vetustez que el abandono imprime a las cosas. Los edificios de adobe mostraban el color deprimente del barro o los vestigios de una mano de yeso que alguna vez recibieron a manera de blanqueo. Techos desvencijados de teja o paja coronaban las casas de ventanas estrechas, frecuentemente ennegrecidas por el humo que salía de los interiores. El pueblo carecía de tuberías de agua y sólo tres casas tenían retretes de cajones acomodados encima de una acequia. No había servicio eléctrico y para el alumbrado de las casas se utilizaban velas y excepcionalmente lámparas a kerosene.

El menosprecio que los mestizos sienten por los indígenas y la calidad de siervos en que los tuvieron, hacía que vieran con sobresalto e interés lo que realizaban "esos indios alzados de Kuyo Chico", en cuyas actitudes creían encontrar una constante provocación. Como es de suponer, los cambios operados en la vivienda indígena le hicieron adquirir mejor apariencia, y al parecer esto se consideró como un desafío o una injuria permanente colocada a la vera del camino. Tal impacto es deducible de las expresiones que en tono de broma o con insinuaciones incisivas nos manifestaban: "están mejorando las casas de los indios y ya verán que eso és como dar alfajores a los puercos", "hasta los indios quieren vivir como gente", "no hay gracia en que los indios mejoren sus viviendas si ustedes los ayudan", "ustedes quieren que los indios se sientan mejores y por eso hasta les han pintado sus casas". Aunque algunos mestizos expresaban simpatía por el programa, al referirse a las viviendas no podían reprimir una frase de doble sentido o una expresión de dignidad herida. No podían tolerar la idea de que los "indios" vivieran en mejores condiciones que ellos, y el amor propio exacerbado consideró una humillación la postración de su pueblo. No queriendo quedarse atrás, una especie de fiebre agitó a los mestizos, empujándolos en una oleada de refacciones, arreglos y construcciones nuevas, muchas de las cuales, imitando a Kuyo Chico, se engalanaron con estucos de yeso, pinturas, ventanas metálicas y hasta hubo una casa que ostentaba una puerta de metal. Se dieron ordenanzas municipales y surgió un vigoroso afán por revitalizar los trabajos para el agua potable, la construcción de una planta hidroeléctrica, la remodelación del parque y otras obras para las que fue exigida la ayuda de distintos organismos estatales.

Confesamos que el programa no tuvo acción directa en ninguna de estas realizaciones, pero es innegable que un

sentimiento de emulación y estímulo surgió a consecuencia del mejoramiento de una clase considerada muy inferior. Esto produjo en la clase dominante un choque emocional saludable que la impulsó a querer mantener su status.

El impulso ha debido ser fuerte para haber superado las condiciones, que hoy son menos propicias que ayer, en que se contaba con mano de obra gratuita que, en el peor caso, lo único que había que abonar al trabajador era un salario simbólico denominado "Hurk'a". Pero, por acción del programa se habían abolido los trabajos forzosos y gratuitos de parte de los indígenas, y dado que se suscitó un gran interés por la ejecución de obras públicas y privadas, los mestizos y quienes anteriormente estaban acostumbrados a la mano de obra gratuita no tuvieron más alternativa que recurrir al pago de salarios o tener que hacer los trabajos ellos mismos. Aunque con gran resistencia, tuvieron que aceptar la situación. Para las obras públicas, las autoridades se vieron obligadas a gestionar partidas estatales que les permitieran pagar salarios, que aunque no eran de monto establecido por ley, eran salarios al fin. El sector privado tuvo que avenirse también a la situación y la clase de los "mozos", que imitando las pautas mestizas tiende a considerar el trabajo personal en las chacras como algo no muy propio de su clase, al tener menos disponibilidades de peonaje tuvo que recurrir a sus propios brazos para el laboreo de sus tierras o el mejoramiento de su vivienda. Hoy es posible ver a muchas personas de la clase "moza" compartiendo el trabajo con sus peones.

El salario también se ha introducido en algunas haciendas y por lo menos hay una que actualmente paga los salarios de ley.

Impacto del programa en Kuyo Chico

Podemos afirmar que uno de los efectos más importantes que tuvo el programa en la vida de la comunidad de Kuyo Chico fue la esperanza y seguridad que impartió entre la gente para que se esforzara en la reconquista de muchos derechos que le habían sido arrebatados por el ejercicio del poder mestizo. El hecho más deprimente para la comunidad había sido el despojo de más del 50% de sus tierras, ocurrido varios años antes de que el programa llegara, y cuya historia se remonta al período en el que la comunidad de Kuyo Chico formaba parte de la provincia de Paucartambo.

Esta circunstancia resultaba muy penosa para los kuyos porque para recurrir a sus quejas, trámites, etc., debían cubrir la considerable distancia que media hasta la capital

de aquella provincia, y más penosa aún se hacía la obligación que tenían de ir a prestar servicios a las autoridades de esa localidad. Alguien les sugirió que solicitaran acogerse a la Jurisdicción de la provincia de Calca, ya que el distrito de P'isaq se encontraba a pocos kilómetros de Kuyo Chico. Uno de los más poderosos hacendados de P'isaq ofreció ayudarlos en el trámite y, según manifiestan los campesinos, hicieron con él un convenio verbal según el cual, si se conseguía el éxito en la petición, los indígenas se comprometían a entregar al hacendado durante algunos años los productos de algunas de las tierras de la comunidad.

En efecto, la región de Kuyo Chico fue anexada al distrito de P'isaq y los indígenas dieron cumplimiento al compromiso durante muchos años. Posteriormente, el hacendado decidió apoderarse de esas tierras y otras más, alegando que formaban parte de su propiedad. Para conseguir sus fines entabló un juicio de desahucio ante el juzgado de primera instancia de Calca, ofreciendo como pruebas el hecho de que los campesinos le entregaban productos de esas tierras y unos documentos de locación que habían sido fraguados utilizando los papeles en que los indígenas habían impreso sus huellas digitales en la gestión ante el gobierno para conseguir la anexión a P'isaq, así como las testimoniales de algunos mestizos sin escrúpulos, que se prestaron a declarar contra los indígenas. Según manifiestan los campesinos, en un proceso posterior el juez sentenció contra ellos, declarando fundado el desahucio, solamente en base a lo que decía el hacendado y a las instructivas prestadas por los campesinos, que habían sido tergiversadas dentro de un juicio criminal por el delito de usurpación seguido también por el hacendado.

Dictada la sentencia, se ejecutó el desalojo que, al decir de los campesinos, fue precipitado con incendios simultáneos producidos en las viviendas de las tierras que perdieron. Luego de desocupadas las tierras, fueron entregadas por el hacendado a otros indígenas de la comunidad vecina de Ohotobamba, que entraron en ellas en condición de colonos de la hacienda. Sin embargo, 24 hombres no habían perdido completamente la esperanza y en 1952 firmaron una demanda de contradicción de sentencia y reivindicación de las tierras, proceso que se hizo lento, duro y penoso debido a los encarcelamientos sufridos por muchos de ellos, la persecución constante del hacendado por medio de las autoridades, con pretextos fútiles y, sobre todo, la falencia económica en que estaban los integrantes de la comunidad para hacer frente a los gastos judiciales.

Es a partir de 1960 que cobra impulso la tramitación judicial debido a que la fábrica de tejas pudo proporcionar recursos económicos y debido también al hecho de que las condiciones de presión y dominio habían cambiado disminuyendo las posibilidades de intimidación.

En 1964 el juez falló declarando "fundada y por bien contradicha la sentencia" en el juicio de deshaucio seguido por el hacendado y "fundada y procedente la reivindicación de los terrenos sub-júdice", ordenando la devolución de dichas tierras. La primera parte de la sentencia señalaba que la demanda de desahucio incoada por el hacendado "se ha fundado en documentos fraudulentos".

El hacendado apeló a la segunda instancia. El hecho de haber sido derrotado le sugirió posiblemente valerse de otros factores para crear un enfrentamiento entre los indígenas de Kuyo Chico y los de la comunidad de Ohotobamba, a quienes había entregado las tierras anteriormente. Por medio de uno de sus parientes organizó una "junta de desarrollo socio-económico de Ohotobamba", con el argumento de que podrían ir más lejos que los de Kuyo Chico en base a dicha organización. Luego ofreció en venta las tierras de Kuyo Chico que estaban en posesión de Ohotobamba, y tendió a crear una expectación que pudiera provocar algún conflicto entre ambas comunidades. Los kuyos, informados del ofrecimiento de las tierras y de la solicitud de anticipos de dinero hecha por el hacendado, buscaron a los de Ohotobamba y les hicieron ver que, así como habían ganado en primera instancia también habrían de ganar en las otras y, tarde o temprano, las tierras volverían a Kuyo Chico, caso en el que los que hubieren comprado del hacendado tendrían que ser despojados y habrían de perder su dinero. Les recordaron asimismo que a los Ohotobamba les constaba que esas tierras, pertenecían a Kuyo Chico. Ohotobamba decidió no dar dinero por las tierras y la "junta de desarrollo socio-económico" desapareció.

El 6 de diciembre de 1957 la corte superior de justicia dictó sentencia de vista favorable a los indígenas. Una nueva apelación llevó la causa a la Corte Suprema del país, y el 16 de junio de 1968, ésta dictó la Ejecutoria Suprema que, al confirmar la sentencia, hacía que las tierras fueran devueltas a la comunidad de Kuyo Chico. El 17 de octubre del mismo año la comunidad tomó posesión de las tierras, concluyendo el litigio con el mandamiento de inscripción en los registros de la propiedad inmuebles el 14 de noviembre de 1968.

Si añadimos a lo anterior el hecho de que también en el curso del año 1968, fueron reincorporadas a la comunidad, por

escritura de donación otorgada por el arzobispo de la diócesis, las tierras que poseía la iglesia en una extensión de cinco topos, es fácil comprender cuánto han cambiado las posibilidades de Kuyo Chico y cuáles son las perspectivas que se abren, puesto que ambas circunstancias abren nuevas posibilidades a la comunidad, que antes no eran posibles debido a la falta de tierras. Casi inmediatamente después de la toma de posesión de las tierras, la junta directiva destinó una extensión considerable de ellas para trabajadas cooperativamente; reservó asimismo una zona para levantar un poblado nuevo, bajo patrones diferentes que incluyan: servicios de agua, desagüe y alumbrado, una zona un mercado. El resto de las tierras fueron provisionalmente disribuidas, mientras se medían para poder parcelarlas en lotes iguales, que serían distribuidos por sorteo entre los comuneros.

Recién se podría iniciar con provecho una campaña de extensión agrícola que oriente hacia un laboreo mas tecnificado y sistemático, pues no sólo existía para ello la disponibilidad de tierras sino que se había producido algo mucho más importante: el deseo de la propia comunidad de iniciar una agricultura científica, a cuyo efecto, en una de las últimas asambleas del año se solicitó al programa la gestión encaminada a conseguir que se nombre un agrónomo para Kuyo Chico.

Si bien es cierto que desde 1965 se inició el retorno a la comunidad de varias familias que habían migrado hacía tiempo a la capital de la república, en los últimos meses de 1968, el personero de Kuyo Chico recibió cartas de otros migrantes que radicaban en Lima, pidiendo que la comunidad les permitiera regresar y reincorporarse en ella. La Junta acordó que, luego de efectuada la parcelacion, se reservaran algunos lotes para las personas que habrían de reincorporarse.

La diferencia entre la renta anual de que disponía, una familia al tiempo de iniciarse el programa y la renta de que dispone actualmente es notable: de 1,800 soles al año, a un promedio anual de 9,000 soles. La renta familiar prácticamente se ha quintuplicado desde aquel entonces. La capacidad de consumo familiar ha aumentado, dándose por lo menos 18 familias que pueden contar con radio, 15 con máquinas de coser y dos o tres individuos han iniciado el uso de la bicicleta. Y pese a los gastos de la comunidad en el mantenimiento del pleito que tenía - para el cual los comuneros debieron contribuir con aportaciones de cierta consideración

ha habido un incremento de inversiones en la adquisición de animales que normalmente es la forma en que ahorra el campesino. Se puede afirmar que la cría de animales casi se ha duplicado, a pesar de que este tipo de inversión también requiere de disponibilidad de espacio para el pastoreo y la provisión de forrajes, si bien es cierto los campos de cultivo se ampliaron gracias a la irrigación, pues si en 1959 había un 9.44% de tierras con riego, después de 1965 éstas alcanzaron un 70% de las tierras de la comunidad que contaban con riego suficiente.

Con la apertura del canal para riego no solamente se consiguió la seguridad para las cosechas de las tierras que ya se estaban cultivando, sino que fue posible labrar nuevas áreas que nunca habían sido usadas por carecer de riego. Finalmente, la posibilidad de contar con agua controlada determinó un mejor aprovechamiento de la tierra, que por un juego adecuado de rotación de cultivos permitió a muchas familias sacar dos cosechas al año, donde antes se obtenía sólo una. Asimismo, se abrieron oportunidades para intensificar nuevos cultivos, habiéndose introducido, además de la cebada cervecera y la papa, el cultivo de las cebollas y el de las hortalizas en general.

El prolongado estado de contienda que mantuvo el litigio con la hacienda, produjo en la comunidad una situación de ansiedad y espera que, al mismo tiempo, constituía el foco más importante de su atención. Al haberse ganado el litigio se abrieron nuevas perspectivas de disponibilidad de tierras cultivables, lo que hacía mucho más propicia la actitud de los individuos hacia la adopción de técnicas modernas de agricultura. Y si añadimos a ello que las tierras recuperadas volvieron bajo las mejores posibilidades, ya que contaban con agua para su irrigación, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en el momento actual, el espíritu de la gente de Kuyo Chico es el más propicio para lanzarse a la tomade decisiones que han de llevar al progreso de la comunidad.

Un estado semejante de espera y expectación se operó en el último año en relación al mejoramiento de la vivienda, pues la gente prefirió suspender las acciones orientadas a la construcción de casas nuevas ante la perspectiva de utilizar esa energía y esosos recursos económicos en la construcción de un poblado nuevo, si conseguían las tierras que poseía la iglesia. Con la recuperación de dichas tierras se ha robustecido el anhelo y la gente ya ve como cosa cierta el llevar adelante este proyecto.

El impacto de la alfabetización no debe concebirse solamente como el hecho de que más personas hayan aprendido a leer y escribir. A pesar de que, gracias a esta campaña, podemos indicar que el porcentaje de monolingüismo y analfabetismo se redujo entre un 25 y 30%, la importancia de la acción radica principalmente en la toma de conciencia que se operó en el grupo. La demostración acerca de la eficiencia de la enseñanza a los adultos trajo consigo un alto grado de confianza en la eficiencia de la escuela, que devino en una mayor afluencia de niños a la misma, al punto que podemos afirmar que la comunidad de Kuyo Chico constituye, en toda la provincia de Calca, el exponente más alto de eliminación del ausentismo escolar, ya que concurren a la escuela casi la totalidad de su población infantil en edad escolar. Un hecho que tiene particular significación es el relativo a la afluencia progresiva de las niñas, cuyo número ha ido creciendo constantemente, cosa que demuestra que han cambiado considerablemente los conceptos acerca de la falta de importancia que se daba a la educación e instrucción femeninas.

Por otro lado, la alfabetización ha determinado la participación de miembros de la comunidad a un nivel socio-cultural más alto, desde el momento en que hay jóvenes que cursan estudios secundarios con miras a llegar a la universidad, habiéndose también producido un interés por incursionar vigorosamente en los estudios técnicos. De otro lado, debe también tomarse en cuenta la participación cívica de los indígenas y el creciente interés por conseguir el instrumento de esta participación: la libreta electoral. Con certeza podemos afirmar que Kuyo Chico es la primera comunidad del área en la que existen mujeres indígenas que han participado en las elecciones nacionales y también que es Kuyo Chico la comunidad indígena que cuenta con el mayor número de electores del distrito, hecho que ha dado a la comunidad en conjunto una sensación de seguridad y percepción más clara de la vida nacional. Siendo la libreta electoral la carta de ciudadanía de los individuos y habiéndose hecho tangible que dicho requisito les permite incursionar en diversos actos contractuales, se considera hoy que el saber leer y escribir no sólo es un elemento de prestigio, sino que abre las posibilidades para que el individuo pueda extender su radio de acción.

Debe asimismo, tomarse en cuenta que se han operado una serie de cambios en la mentalidad indígena, que les han permitido apreciar de por sí algunos factores negativos del comportamiento tradicional, que era preciso abolir, tales como los gastos improductivos en el ejercicio de cargos

religiosos, que públicamente han sido proscritos. La actitud de tender a reducir dichos gastos habría sido poco menos que imposible si los conceptos sobre sus efectos perjudiciales no hubieran estado más o menos uniformemente compartidos por la colectividad.

Se han producido, asimismo, cambios en las formas de relaciones con los mestizos, ya que éstas cuando llegamos eran las típicas de señor-siervos. El indígena estaba siempre lleno de temores que dificultaban sus actos, aun para pedir algo y si lo hacía asumía una actitud sumamente humilde, casi hasta prosternarse frente al mestizo. Su existencia continuamente medrosa encontraba el más claro reflejo en la actitud de los niños, que al verse con un mestizo huían gritando despavoridos, hecho que contrasta con la jovialidad infantil que hoy puede verse en Kuyo Chico. El indio saludaba al mestizo aunque él no le diera cara para hacerlo, utilizando para ello el tratamiento de "papay" (padre mío); si no le contestaban, repetía el saludo tres o cuatro veces del modo más humilde, hasta que se "dignaran contestarle". Hoy, si se encuentra con un mestizo y no lo conoce, simplemente no le habla y si es su conocido lo saluda cuando aquél ha dado muestras de haberlo visto, usando el término "señor" como es usual en el mundo mestizo entre gentes de la misma categoría.

Sus actitudes han cambiado notablemente y ya no tienden a colocarse en esa situación de absoluta inferioridad y subordinación. En cierta oportunidad Justino, un muchacho de 18 años que pertenecía al club de sociabilización, se encontraba trabajando su chacra cerca del camino. Llegó a caballo el ecónomo de la iglesia y luego de llamarlo le dijo: "El lunes vienes a trabajar en mi chacra". Justino, sin inmutarse respondió: "Señor, no puedo ir el lunes a su chacra, porque tengo que trabajar la mía" La respuesta fue tomada por el ecónomo como una insolvencia y descendiendo con premura de su caballo, al acercarse al muchacho le dijo: "Te he de vaciar los dientes para que en otra vez aprendas a contestar sin insolencia a tus patrones". El muchacho, con la misma tranquilidad respondió: "Señor, no me pegue usted, porque si usted me pega yo le pego a usted; yo soy de Kuyo Chico". Las palabras y la actitud decidida del joven hicieron ver al mestizo que era más prudente retirarse. Montó en su caballo, volvió grupas y tomó el portante.

Varios otros casos de diferente índole indican que los indígenas de Kuyo Chico están ganando fuerza para el manejo de su propio destino. Sin embargo, será todavía necesario más tiempo para que la comunidad vaya tomando adecuadamente los controles que le permitan moverse con la desenvoltura que

sólo es posible cuando se ha llegado al pleno ejercicio del derecho. Durante años, tal vez demasiados, la comunidad vivió bajo un régimen de dominación y dependencia, con la consecuente alienación de sus más elementales derechos. El grupo dominante de los mestizos había encarnado la imagen del amo, a cuya voluntad estaban condicionadas las iniciativas de los indígenas.

Al llegar el programa se produjo una sustitución de imágenes y el mecanismo de dependencia al que estaban habituados continuó funcionando de modo ostensible, dada la protección que el programa les ofrecía en sus relaciones con el mundo mestizo. Durante un tiempo más o menos prolongado, el programa mantuvo una actitud de tutelaje, pues considerábamos que era un error suponer que los indígenas sin respaldo alguno, reaccionarían frente al estado de cosas que se mantenía en área. Es cierto que durante los dos últimos años fue muy escasa la intervención del programa en los conflictos con el mundo externo, pues la junta directiva comunal asumió muchos de los papeles que teníamos nosotros y no fue ya necesario que miembros del personal operante acompañasen a los campesinos ante las autoridades mestizas. Tal diligencia la llevaba ya a cabo el personero de la comunidad o el presidente de la junta. De este modo, iban quedando paulatinamente desligados de la forma de dependencia a que hemos aludido. Actualmente, sin embargo, en los casos en que consideran que hay cierta complejidad, recurren a la oficina del programa en busca de consejo y colaboración.

¿Un nuevo tipo de cholo?

En la escala socio-cultural del Perú se ha identificado al cholo como un estereotipo intermediario entre el indígena y el mestizo, ocupando la situación baja de la escala social y ubicándolo en un lugar más alto que el indio. Podemos decir que este producto es el resultado de una trasculturaación desordenada, cuyas características, se indican asignándole un alto grado de agresividad, una dosis de inestabilidad emocional que se traduce principalmente en la observancia fluctuante de pautas, una auto-identificación social distinta a la de su verdadera extracción y, por consiguiente, una actitud de constante superioridad frente al indígena a quien menosprecia y hostiliza. En resumen, un ser cuya agresividad parece consecuencia del desquiciamiento con su medio original y la presión de los estratos sociales más altos que impiden vigorosamente sus posibilidades de ascenso social. Es posible que gran parte de sus características sean consecuencia del trasplante más o menos violento que

sufre el individuo al arrancarse de su comunidad y transferirse a los centros urbanos y semi-urbanos mestizos en que tiene que pasar muchas penalidades y angustias hasta conseguir algún lugar para sobrevivir.

Parecería que en Kuyo Chico debido a que el cambio se produjo de un modo sistemático, progresivo y dentro de la propia sociedad, el individuo resultante, por el estado de trásculturación que ostenta, podría ser identificado también como "cholo", pero un tipo de cholo con una idiosincracia diferente del estereotipo que hemos indicado. Es un cholo sin prejuicios respecto al indio, con cierto orgullo de identificarse con él y, por consiguiente, no muestra ese afán por borrar el pasado violentamente, como lo hace de ordinario el cholo del estereotipo; no desprecia al indio y, como dijimos, mantiene constantemente las consideraciones al grupo del cual procede. En Kuyo Chico no ocupa una posición superior al indígena en la escala social, sino que está con él, a pesar de que, como el cholo de nuestro estereotipo, viste de un modo distinto al indígena, habla y escribe el castellano y tiende a buscar actividades diferentes a la exclusividad agrícola; tiene un buen grado de estabilidad y cierta seguridad en la observancia de las pautas, sin la versatilidad emocional que caracteriza al estereotipo. Podemos decir que en Kuyo Chico viene surgiendo un estereotipo diferente, que ha sufrido un cambio cultural manteniendo un alto grado de estabilidad social dentro de su grupo.

Costos y realizaciones

Entendemos que en cualquier labor de cambio dirigido, ya sea que se llame "antropología aplicada" o se le dé la tan estropeada denominación de "desarrollo comunal", las realizaciones materiales son únicamente la consecuencia de impactos sustanciales operados a nivel de la conciencia de los individuos; son y deben ser la expresión de las modificaciones ocurridas en el sistema de ideas que rige la vida de una sociedad. De otro modo, no tendrán mas importancia que meras intrusiones sin sentido. Un edificio, un camino, una escuela o una granja, serán importantes si la gente ha enlazado a ellos asociaciones que le den funcionalidad en su cultura. Pensamos, asimismo, que las realizaciones no deben ser tomadas como inversiones, sino más bien como el resultado de las inversiones aplicadas. En el caso de Kuyo Chico, la inversión aplicada está constituida por los costos que importan los haberes del personal operante, los salarios que se pagaron y los gastos de adquisición. Las realizaciones son las resultantes de aquella inversión aplicada que se traduce en la valorización del beneficio material tangible, que surge como consecuencia de la acción.

Esto es lo que demuestran las cifras que a continuación ofrecemos:

Inversión aplicada

RESUMEN DE HABERES

Planillas de haberes año 1959	S/.	134,949.00
" " " " 1960	S/.	144,204.00
" " " " 1961	S/.	179,088.54
" " " " 1962	S/.	217,705.57
" " " " 1963	S/.	315,848.94
" " " " 1964	S/.	468,773.36
" " " " 1965	S/.	644.601.04
" " " " 1966	S/.	636,336.71
" " " " 1967	S/.	574,208.00

Total de haberes de 1959 a 1967	S/.	3'315,715.16
		=====

RESUMEN DE SALARIOS

Planillas de jornales año 1959	S/.	2,214.00
" " " " 1960	S/.	3,502.00
" " " " 1961	S/.	46,791.00
" " " " 1962	S/.	64,673.00
" " " " 1963	S/.	51,888.00
" " " " 1964	S/.	14,742.00
" " " " 1965	S/.	
" " " " 1966	S/.	
" " " " 1967	S/.	<u>8,400.00</u>

Total de jornales	S/.	182,210.00
		=====

RESUMEN DE GASTOS

Gastos año 1959	S/.	78,516.25
" " 1960		47,652.08
" " 1961		80,274.71
" " 1962		69,480.25
" " 1963		120,131.62
" " 1964		216,190.07
" " 1965		350,171.60
" " 1966		311,341.69
" " 1967		<u>267,781.84</u>
Total gastos 1959-1967	S/.	1'541,540.11

RESUMEN TOTAL

1. Haberes de 1959 a 1967	S/.	3'315,715.16
2. Jornales 1959 a 1967		182,210.00
3. Gastos de 1959 a 1967		<u>1'541,540.11</u>
4. Total de inversión aplicada	S/.	5'039,465.27 =====

VALORIZACIONO DE REALIZACIONES LLEVADAS A CABO
EN EL AREA DE INFLUENCIA DE KUYO CHICO

1. Canal de irrigación de 5 Km. para Kuyo Chico	S/.	3'800,000.00
2. Canal de irrigación de 3 Km. para Amaru	S/.	250,000.00
3. Canal de irrigación de 2 Km. para Mask'a	S/.	200,000.00
4. Centro cívico en Chawaytiri, 2 ambientes	S/.	280,000.00

5. Centro Cívico en Amaru, 7 ambientes	280,000.00
6. Vivienda comunal de Kuyo Chico, 2 departamentos	80,000.00
7. Horno comunal para tejas en Kuyo Chico	10,000.00
8. Horno comunal para tejas en Ohotobamba	10,000.00
9. Horno comunal para tejas en Kuyo Grande	10,000.00
10. Horno comunal para tejas Amphay	8,000.00
11. Horno comunal para panificadora en Kuyo Chico	10,000.00
12. Horno comunal para tejas en Amaru	10,000.00
13. Campo deportivo reglamentario en Kuyo Grande	60,000.00
14. Acabado de una escuela en Kuyo Grande	28,000.00
15. Refacción de un templo en Sakaka	10,000.00
16. Acabado de una escuela en Warkhi	20,000.00
17. Casas refaccionadas (25) en Kuyo Chico y Mask'a, S/. 2,500.00 c/u.	625,000.00
18. Casa-muestra en Amaru	5,000.00
19. Instalación de agua (62 m. cañería)	8,000.00
20. Protección de 10 fuentes: Kuyo Chico, Mask'a y Ohotobamba	8,000.00
21. Letrinas (10) en Kuyo Grande, Kuyo Chico y Ohamawara	2,500.00
22. Pizarra mural en Sakaka	400.00
23. Denuncio de minas de yeso para Amphay	15,000.00
24. Camino de herradura Kuyo Chico-Viacha, con una extensión de 3 Km.	4,000.00
25. Reparación de cambio de amphay, Ohototaki y Ohamawara	4,000.00

26. Pabellón para el hospital campesino de Kuyo Chico con su tramo de carretera	1'500,000.00
27. Treinta mil eucaliptus a S/.200.00 c/u en las comunidades de Kuyo Chico, Kuyo Grande, Amaru, Mask'a, Ohotobamba y Paru-Paru	6'000,000.00
28. Instalaciones de luz eléctrica en Kuyo Chico	150,000.00
29. Acabado de la escuela de Kuyo Chico	60,000.00
30. Dos letrinas en San Salvador	3,000.00
31. Instalación de una bomba de agua en Villcabamba	2,500.00
32. Reservorio en kay-Kay	4,200.00
33. Cien árboles frutales (ciruelos y durazneros en Kuyo Chico, a S/.100.00 c/u.	<u>10,000.00</u>
COSTO TOTAL DE LAS REALIZACIONES:	S/. 13'787,600.00
	=====

Desde el punto de vista de la comunidad, hay un renglón que debió valorizarse en el aumento de sus recursos económicos y éste comprende las 2 hectáreas de tierras recuperadas de la iglesia y las 40 rescatadas del dominio de la hacienda. Estimando los precios usuales de la región, se calcula a razón de 15,000 soles por hectárea, cuyo monto asciende a 680,000 soles. Podría objetarse en el sentido de que no se trata de un nuevo aporte, sino de una simple redistribución; pero en el presente caso es necesario hacer hincapié en el hecho de que, si bien es cierto que los indígenas habían perdido las tierras, tampoco puede considerarse como quitadas al patrimonio de la iglesia o del hacendado, dada la ilegalidad de su origen. De este modo, como en otros casos, no se puede presumir que lo que gana el indio necesariamente lo pierde el mestizo. Por el contrario, en términos generales puede afirmarse que el mejoramiento del indígena contribuyó de un modo u otro al mejoramiento global del área, cuyos beneficios comparte también el mestizo. La situación no debe considerarse como una disputa entre ambos sectores, sino más bien como la búsqueda de nuevas oportunidades para cada uno de ellos, por medio de una emulación que los conduzca a esforzarse para alcanzar independientemente o de un modo coordinado metas que beneficien a uno o ambos sectores sin perjuicio del otro. No se trata, pues, de quitar al que más tiene para dar al que menos posee, sino de conseguir los estímulos necesarios para un mejoramiento general en la región. En muchos casos los progresos alcanzados por un sector juegan como incentivos para estimular al otro. Tal el caso de las mejoras en la vivienda de los campesinos de Kuyo Chico que indujo a los mestizos a conseguir condiciones más adecuadas para la capital del distrito.

CUARTA PARTE

LA EVIDENCIA DE LAS ENCUESTAS

por William F. Whyte

¿Cómo podría evaluarse los resultados de un programa de antropología aplicada? Podemos medir los datos económicos, tales como las presentadas por el Dr. Núñez del Prado y podemos, asimismo, observar la evidencia concreta de los cambios en la participación política, demostrada en el registro de electores. Estos datos son sin duda importantes, pero no proporcionan el historial completo.

El antropólogo aplicado desea ejercer algún impacto, positivo sobre el espíritu humano. El investigador puede presentar sus impresiones en ese sentido, pero ¿no podríamos medir también tales cambios?

Esta tarea nos la impusimos al emprender el Estudio de cambios en Pueblos Peruanos, programa dirigido conjuntamente, por el Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad de Cornell, siendo el Dr. José Matos Mar Director del IEP y el Dr. Lawrence K. Williams y el suscrito Directores de Cornell. Bajo nuestra dirección general, de febrero octubre de 1964 los universitarios y profesores de cinco universidades peruanas aplicaron cuestionarios de encuestas en 26 pueblos comprendidos en cinco zonas del Perú.

La encuesta de 1964 en el área de P'isaq, comprendida en el departamento del Cuzco, fue aplicada por estudiantes universitarios de antropología de la Universidad del Cuzco, bajo la dirección de Núñez del Prado, actuando como consultor Hernán Castillo. Núñez del Prado preparó la traducción al quechua del cuestionario que fue utilizado para todas los informantes con conocimientos insuficientes del castellano, que en este caso eran la gran mayoría de informantes residentes fuera del pueblo de P'isaq. En general, nos propusimos obtener a través de la encuesta una muestra de por lo menos un 20% de la población adulta masculina y femenina. Para lograr tales propósitos se seleccionó al azar por lo menos una de cada cinco viviendas y luego se procuró aplicar el cuestionario, a todos los adultos residentes en cada una de las viviendas seleccionadas. En los casos de comunidades pequeñas, en las que una muestra de un 20% habría dado un número de informantes demasiado reducido para confiar en la distribución de las respuestas, se aumentó la proporción, en

el volumen del muestreo. Por ejemplo, en Kuyo Chico la muestra de 49 representa aproximadamente a un 40% de los adultos que entonces residían en la comunidad. Nuestra encuesta perseguía obtener la opinión que sobre sí mismo tenía cada informante, lo que pensaba de los individuos que le rodeaban y sus puntos de vista sobre su comunidad y, sobre el gobierno, a nivel local, departamental y nacional.

Para medir los cambios provocados en las actitudes y percepciones de los habitantes de Kuyo Chico, el ideal habría sido, indudablemente, realizar una encuesta en el momento de la intervención, repitiéndola algunos años después. Como no es posible examinar retroactivamente a la gente ¿podríamos utilizar los datos de 1964 para determinar qué cambios pueden haber ocurrido en Kuyo Chico como consecuencia del programa de antropología aplicada? Además de efectuar una encuesta en P'isaq y Kuyo Chico, en 1964 también realizamos una encuesta en la hacienda (Chawaytiri) y en cuatro comunidades indígenas (Sakaka, Másk'a, Ohotobamha y Kuyo Grande). No obstante que el programa de antropología aplicada ha tenido efectos de penetración progresiva en las áreas circundantes, puede suponerse que en el momento de la encuesta de 1964 los efectos del mismo deben haberse dejado sentir, especialmente dentro de Kuyo Chico.

En 1969 aplicamos una encuesta con muchos ítems del cuestionario de 1964. Para los propósitos actuales, como no interesan las diferencias entre comunidades indígenas y como disponemos de cifras comparables para 1964 y 1969, presentamos para ambos años porcentajes que representan la combinación de respuestas en Mask'a y Ohotobamba, omitiendo los resultados de 1964 en Sakaka y Kuyo Grande. (En todo caso, para nuestros propósitos, las cifras de 1964 en Sakaka y Kuyo Grande son similares a las de Mask'a y Ohotobamba).

Hay ventajas importantes en la posibilidad de examinar los resultados de dos encuestas. En primer lugar, aplicamos la encuesta de 1964 con muy poca experiencia en este tipo de estudio en el Perú rural, mientras que el equipo que aplicó la encuesta de 1969 contaba con buena experiencia y había demostrado ampliamente su capacidad. Por eso, si en términos generales los resultados de 1969 confirman el patrón descubierto en 1964, tendremos mucho más confianza en la validez de nuestras conclusiones. En segundo lugar, eran de esperarse ciertos cambios en las respuestas, los que, a su vez, permiten comparaciones longitudinales.

Ni siquiera en las mejores circunstancias el cuestionario es un instrumento, exacto. Por eso no debemos exagerar la

importancia de los resultados de un solo ítem, ni tampoco de diferencias pequeñas entre pueblos, que podrían producirse al azar. Es indispensable darle importancia al patrón de los resultados - si es que aparece un patrón - y en este caso, como veremos, las cifras reflejan, con consistencia sorprendente, un patrón general.

Para no confundir al lector con cifras interminables, salvo algunas excepciones, vamos a limitarnos a presentar en cuadros los resultados de la encuesta de 1969, indicando en forma general su comparación con las respuestas de 1964, en los casos donde los mismos ítems se aplicaron a ambos estudios. Dado que generalmente según el sexo hay diferencias en las respuestas, presentaremos los porcentajes comparativos de cada comunidad para hombres y mujeres. Los porcentajes se basan en el número de informantes, hombres y mujeres, de las comunidades indicadas.

En algunos casos; por ejemplo, para presentar los resultados del Cuzco en un contexto más amplio, los compararemos con los totales del estudio de los 18 pueblos de la encuesta de 1969. En dichos totales están incluidos los resultados de las encuestas en 4 pueblos del valle del Mantaro (sierra central), 6 del valle de Chancay (costa central)* y 3 del valle de Virú (costa norte). En este contexto, hay que tomar en cuenta que estas tres microrregiones gozan de un nivel económico más alto y un espíritu más moderno que el distrito de P'isaq.

Cuadro 1

NUMERO DE INFORMANTES (1969)

	<u>Hombres</u>	<u>Mujeres</u>
P'isaq	52	60
Chawaytiri	29	32
Mask'a-Ohotobamba	51	51
Kuyo Chico	22	29

(*) Sobre el estudio del valle de Chancay, véase el libro recientemente publicado: José Matos Mar et al., Dominación y Cambios en el Perú Rural, Instituto de Estudios Peruanos.

Al comparar los resultados de 1964 con los de 1969, no podemos señalar todos sucesos que posiblemente afectaron las últimas respuestas de Kuyo Chico. Sin embargo, es importante tomar en cuenta dos hechos de gran importancia. Durante este período Kuyo Chico finalmente ganó su litigio contra el hacendado y así extendió sus tierras cultivables en un 50%. Y dos meses antes de la aplicación de la encuesta de 1969 se anunció la terminación del Programa de Antropología Aplicada y de todo apoyo del gobierno en personal y dinero que mediante este programa recibía (véase el epílogo). Aunque durante los dos primeros meses, no se podía prever, todas sus consecuencias, se podían anticipar ciertas reacciones negativas de parte de los kuyos. ¿Se mostrarían las reacciones en la forma de una pérdida de esperanzas en su propio futuro, en una disminución de la confianza en sí mismos, o en una pérdida de confianza en el gobierno? ¿O en todas estas formas y en otras? Responderemos a estas preguntas con nuestro análisis.

Perspectivas de la comunidad

Al preguntarse a los informantes de Kuyo Chico si consideraban que su comunidad era mejor, peor o igual que otras comunidades, encontramos una comparación menos favorable que en P'isaq, pero mucho más favorable que en la hacienda y las demás comunidades.

Para resumir los resultados, en el Cuadro 2 hemos restado el porcentaje que contestó "menos que otros" del porcentaje que contestó "mejor", sin tomar en cuenta a los que dijeron "como los otros".

Cuadro 2

EVALUACION COMPARATIVA DEL PUEBLO

¿Qué le parece (este lugar) comparado con otro lugares?

Mask'a

	<u>Kuyo Chico</u>		<u>Ohotobamba</u>		<u>Chawaytiri</u>		<u>P'isaq</u>	
	H	M	H	M	H	M	H	M
"mejor" (menos)								
"menos que los otros"	+24	+30	-19	-27	-20	+12	+53	+38

En comparación con 1964, la evaluación de los hombres de Kuyo Chico ha mejorado, mientras que la evaluación de las mujeres ha bajado. En P'isaq casi no hubo cambios. En Chawaytiri hubo un marcado cambio negativo para ambos sexos y en las dos comunidades notamos que el cambio operado por las mujeres fue en dirección negativa.

En las percepciones del progreso experimentado en la comunidad y también en sus expectativas para el futuro, los kuyos contestaron de manera mucho más favorable que los informantes de los demás pueblos. En el Cuadro 3 combinamos tres ítems y usamos la misma forma de presentación que en el Cuadro 2, disminuyendo el porcentaje de respuestas negativas del porcentaje de respuestas positivas, sin tomar en cuenta las respuestas neutrales.

Cuadro 3

PERCEPCIONES Y EXPECTATIVAS DEL PROGRESO DEL PUEBLO

	Mask'a							
	<u>Kuyo Chico</u>		<u>Ohotobamba</u>		<u>Chawaytiri</u>		<u>P'isaq</u>	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Recuerdo cómo pensaba hace 5 años de las posibilidades de progreso económico de la gente de (este lugar). Hoy en día se siente...								
"mas optimista" (menos)	+57	+56	+4	+4	-21	-9	+30	-5
"mas pesimista" (pctjs.)								
Hace 5 años la gente de (este lugar) estaba...								
"peor que ahora" (menos)	+50	+45	+8	-4	-17	-28	+20	+1
"mejor" (porcentajes)								
¿Cree Ud. que dentro de 5 años la gente de (este lugar) estará...								
"mejor" (menos) "peor que ahora" (porcentajes)	+82	+86	+59	+29	+24	-19	+65	+35

Al cambiar la pregunta sobre la percepción de progreso del pueblo y sobre suprogreso personal, los informantes de Kuyo Chico muestran nuevamente una perspectiva más positiva.

Chawaytiri da respuestas más negativas. Es interesante observar que, por lo general, los informantes perciben más progreso para el pueblo que para sí mismos. La diferencia es pequeña en Kuyo Chico y muy grande en P'isaq. Presentamos las respuestas en el Cuadro 4.

Cuadro 4

PERCEPCIONES DEL PROGRESO DEL PUEBLO Y DEL INFORMANTE MISMO
(en porcentajes)

	<u>Kuyo Chico</u>		<u>Ohotobamba</u>		<u>Chawaytiri</u>		<u>P'isaq</u>	
	H	M	H	M	H	M	H	M
¿Qué le parece el progreso de la gente de (este lugar)? Diría Ud. que está...								
adelantando rápidamente	9	14	10	8	3	9	8	8
adelantando lentamente	91	83	71	67	48	23	83	65
no está adelantando	--	3	14	18	21	19	8	2
está retrocediendo	--	--	6	6	24	38	2	5
otros (no sabe, no contesta	--	--	--	2	3	--	--	20
¿Qué le parece el progreso de Ud.? Diría que está...								
adelantando rápidamente	--	7	2	6	--	6	6	8
adelantando lentamente	100	79	74	63	52	28	67	43
no está adelantando	--	3	22	24	31	22	21	23
está retrocediendo	--	7	2	6	17	34	6	18
otros (no sabe, no contesta	--	3	--	2	--	9	--	7

¿Cómo se comparan estos resultados con los obtenidos en 1964? Por lo general, observamos en Kuyo Chico una ligera baja en los sentimientos positivos, aunque en 1969 la pregunta sobre las expectativas para los próximos 5 años arroja exactamente el mismo nivel de optimismo que encontramos en 1964. El cambio más notable lo encontramos en la percepción de velocidad del progreso; así, los informantes en 1964

percibían con unanimidad "adelantando rápidamente" y mantienen esa actitud en 1969 respecto al progreso de su comunidad. En los demás pueblos del área observamos que en los cinco años transcurridos se manifiesta una marcada caída en el espíritu de optimismo sobre su propio pueblo.

En las percepciones sobre ausencia de conflicto y grado, de colaboración, Kuyo Chico ofrece evidencia de un nivel más alto de solidaridad que los demás pueblos, como vemos en el siguiente cuadro.

Cuadro 5

CONFLICTO Y COLABORACION

	Kuyo Chico		Mask'a Ohotobamba		Chawaytiri		P'isaq	
	H	M	H	M	H	M	H	M
¿Hay división o conflicto entre la gente de (este lugar)								
mucho	0	7	8	6	10	19	11	27
poco	27	38	33	26	52	34	52	35
nada	73	52	59	61	34	37	29	17
no contesta o no sabe	3	3	--	8	3	9	8	22
Cuando se trata de realizar una obra para el provecho de la gente de (este lugar), diría Ud. que hay entre Uds....								
mucha colaboración	59	59	49	49	48	47	21	33
regular colaboración	36	28	33	26	17	22	38	23
poca colaboración	4	7	14	18	28	9	33	23
ninguna colaboración	--	3	2	4	7	12	6	12
no contesta o no sabe	--	3	2	4	--	9	2	8

Comparando los resultados de 1969 con los de 1964, encontramos en Kuyo Chico una ligera caída en los índices de solidaridad, en Mask'a-Ohotobamba se ha experimentado una baja más o menos igual y en Chawaytiri es tanta, que evidencia una crisis interna. P'isaq casi no ha cambiado y sigue en último lugar respecto a índices de solidaridad.

Orientación hacia el futuro

En tres ítems sobre orientación hacia el futuro, llegamos a estas cuatro conclusiones:

1. Por lo general, los hombres se orientan hacia el futuro más que las mujeres.
2. Los hombres de Kuyo Chico y de P'isaq sobrepasan a los demás pueblos en su orientación hacia el futuro. No hay diferencia significativa entre los primeros.
3. Las mujeres de Kuyo Chico por amplio margen sobrepasan a las mujeres de los demás pueblos en su orientación hacia el futuro.
4. En Kuyo Chico la orientación hacia el futuro parece haber aumentado en el lapso transcurrido.

Orientación hacia el trabajo

En la convicción que el trabajo duro ofrece recompensas importantes, Kuyo Chico sobrepasa a los demás pueblos. Cuando tenían que escoger entre un patrón justo pero duro y exigente, que paga algo más, y un patrón que es menos exigente y paga menos, los de Kuyo Chico escogieron al patrón exigente en mayor número que los informantes de los demás pueblos del Cuzco. Lo mismo encontramos en la pregunta sobre el impacto de más esfuerzo en el trabajo en el nivel de vida. Sin embargo, en la pregunta sobre las reacciones de otras personas del lugar frente al trabajador sobresaliente, descubrimos otro fenómeno que comentaremos después de presentar el Cuadro 6.

Cuadro 6

VALOR ECONOMICO Y SOCIAL DEL TRABAJO DURO

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Trabajando más duramente ¿cree Ud. que tendría un mejor nivel de vida?								
sí	100	76	84	74	66	56	96	73
más o menos	--	14	10	18	14	9	4	8
no	--	10	4	2	17	22	--	13
otros (no sabe, no contesta)	--	--	2	6	3	12	--	5
Si trabajase muy dura- mente, ¿qué pensarían de Ud. las demás per- sonas de (este lugar)?								
qué es un tonto, porque no vale la pena	4	--	--	--	--	2	2	2
lo respetarían más por eso	14	10	16	4	14	9	25	7
lo envidiarían	59	86	80	94	76	81	67	87
otros	23	--	4	--	10	--	4	3
no contesta, no sabe	--	--	--	2	--	9	2	2

Lo más saltante en este cuadro es el alto porcentaje de los que piensan que el trabajo muy duro produciría una reacción de envidia. Aparentemente la preocupación por la envidia es un tema muy interesante en el Perú rural; las respuestas totales de los 18 pueblos incluidos en la encuesta de 1969 nos dan 63% de los hombres y 73%, de las mujeres que escogieron "lo envidiarían". (Una comparación con 1964 no es posible porque en la misma pregunta no ofrecimos la alternativa de envidia.

Confianza en lo demás

Nuestros estudios anteriores han revelado un alto nivel de desconfianza en los demás - orientación que podría constituir un obstáculo para cualquier proyecto de desarrollo que,

requiera colaboración. De los cinco ítems sobre este tema, tres revelaron una pequeña y no significativa diferencia en favor de Kuyo Chico en su nivel de confianza, pero los dos ítems presentados en el Cuadro 7 muestran una diferencia impresionante en el mismo sentido.

Cuadro 7

CONFIANZA EN LOS DEMAS

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Algunas personas dicen que se puede confiar en la mayoría de la gente	50	38	43	35	31	12	15	17
Otros dicen que no se puede confiar en los demás	45	55	53	53	55	78	79	68
Otros	4	7	2	12	14	9	6	15
¿Qué piensa Ud.?								
¿Diría Ud. que a la mayoría de la gente le gusta más ayudar a los otros o cuidarse a sí mismo?								
ayudar a los otros	41	41	29	24	21	9	19	17
cuidarse a sí mismo	55	59	69	71	72	78	79	78
otros (no contesta, no sabe)	4	--	2	2	7	12	--	4

Al poner estos porcentajes en el contexto de la encuesta de 1969 en 18 pueblos, hallamos que solamente 20% de los hombres y 13% de las mujeres contestaron que "se puede confiar en la mayoría de la gente" y solamente 13% de los hombres y 12% de las mujeres dijeron que a la mayoría de la gente le gusta más "ayudar a los otros". Así Kuyo Chico se muestra muy superior al nivel de confianza del informante promedio en los 18 pueblos. También, comparando 1964 con 1969, encontramos un aumento en el nivel de confianza en Kuyo Chico.

Fatalismo y pesimismo

En cuanto a las tres preguntas abstractas sobre el destino (por ejemplo: unos han nacido para mandar y otros para obedecer), no hallamos diferencias sistemáticas entre Kuyo Chico y los demás pueblos. Por otro lado, en las preguntas que hacen referencia específica a "la gente pobre", "un hombre pobre" y "los pobres", encontramos mucho más optimismo en Kuyo Chico, tal como lo demuestra el Cuadro 8.

Cuadro 8

PERSPECTIVAS PARA LOS POBRES

	Kuyo Chico		Mask'a Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
La gente pobre tiene cada vez menos suerte								
cierto	50	48	59	45	76	59	67	78
más o menos cierto	18	21	33	47	14	28	15	13
falso	32	28	8	8	3	6	17	7
no contesta, no sabe	--	3	--	--	7	6	--	--
¿Qué posibilidades tiene un hombre pobre para mejorar sus condiciones económicas?								
muchas	85	79	69	61	66	62	56	57
algunas	15	21	28	28	31	22	38	32
ninguna	--	--	4	10	3	12	6	10
otros	--	--	--	2	--	3	--	2
Algunos dicen que los pobres se hacen más pobres y los ricos se hacen más ricos								
cierto	41	48	47	55	55	62	71	77
más o menos cierto	32	17	33	26	24	12	10	5
falso	27	34	18	18	21	22	19	17
otros (no contesta no sabe)	--	--	2	3	--	5	--	3

Solamente para el primero de los tres ítems tenemos una comparación exacta con 1964. Esta comparación revela que el nivel de optimismo sobre la suerte de la gente ha bajado en P'isq, ha aumentado algo en Chawaytiri y Mask'a-Ohotobamba, y ha aumentado mucho en Kuyo Chico. En el contexto de los 18 pueblos de la encuesta de 1969, Kuyo Chico expresa mucho más optimismo que el informante promedio.

Tradicionalismo-modernismo

En dos ítems apra medir esta dimensión, hallamos que en modernismo los hombres de Kuyo Chico sobrepasan con margen amplio a los hombres de los demás pueblos. En general, las mujeres son más tradicionalistas que los hombres y las de Kuyo chico no se diferencian en esta dimensión, como vemos en el Cuadro 9.

Cuadro 9

TRADICIONALISMO-MODERNISMO

	<u>Kuyo Chico</u>		<u>Mask'a</u> <u>Ohotobamba</u>		<u>Chawaytiri</u>		<u>P'isq</u>	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Debemos vivir como nuestros mayores (abue- los) para tener una vida mejor								
cierto	46	59	51	61	86	75	52	58
más o menos cierto	--	14	24	22	10	19	10	15
falso	50	24	26	14	3	3	37	22
no contesta, no sabe	4	3	--	4	--	3	--	5
Es difícil para la gente cambiar sus costumbres								
cierto	36	69	55	63	69	56	52	65
más o menos cierto	14	17	18	14	17	19	14	12
falso	50	14	28	22	14	16	35	22
no contesta, no sabe	--	--	--	2	--	9	--	--

No ha habido cambios notables entre 1964 y 1969 en las respuestas al primero de estos dos ítems. (El segundo no fue incluido en 1964). En comparación con el informante promedio de 1969, el hombre de Kuyo Chico se muestra menos tradicionalista y la mujer no se diferencia del promedio.

Orientación cívica

El primer requisito para la participación cívica es la posesión de la libreta electoral. En este, respecto, P'isag, naturalmente mantiene la delantera, pero Kuyo Chico está en segundo lugar, con 23% de los hombres y 14% de las mujeres calificados para votar. Las cifras para Mask'a-Ohotobamba son 14% y 2% y para Chawaytiri 10% y 0%, respectivamente. No observamos cambios significativos en estas proporciones entre 1964 y 1969.

De interés especial es el deseo casi universal de conseguir la libreta electoral, según vemos en el Cuadro 10.

Cuadro 10

DESEO DE CONSEGUIR LA LIBRETA ELECTORAL

(Si no tiene libreta electoral)

¿Quiere conseguir su libreta electoral en el futuro?

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
"Si" respuesta como % de los que <u>no</u> tienen libreta	88	80	90	80	87	69	88	66

Al poner este resultado en el contexto de los informantes de los 18 pueblos encuestados, hallamos entre todos los que no tienen libreta la respuesta "si" en 82% de los hombres y 65% de las mujeres. Aunque el deseo es ya general, observamos que los hombres de todos estos pueblos del Cuzco y las mujeres de Kuyo Chico y Mask'a-Ohotobamba evidencian un deseo por la libreta electoral marcadamente superior al encontrado en los demás pueblos.

¿Es que este deseo ha aumentado entre 1964 y 1969? Desafortunadamente, no podemos hacer una comparación exacta, porque en 1964 preguntamos "¿Piensa conseguir su libreta electoral en el futuro?" Pensar sugiere tener una idea más o menos definida, quizás una intención, mientras que querer puede significar un simple deseo, sin considerar las posibilidades de realización. Dada esta diferencia en los ítems, un gran aumento en la respuesta "si" era de esperarse y así lo demostraron los resultados. Sin embargo, miremos las cifras de 1964 con la esperanza de poder hallar indirectamente una tendencia.

Cuadro 11

IDEA DE CONSEGUIR LA LIBRETA ELECTORAL (1964)

(Si no tiene libreta electoral)

¿Piensa conseguir su libreta electoral en el futuro?

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
"Si" respuesta como % de los que <u>no</u> tienen libreta	70	30	28	7	36	0	50	38

En 1964 Kuyo Chico tenía una ventaja enorme sobre Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri, y los hombres de Kuyo Chico incluso sobrepasaban a los de P'isag, y las mujeres casi alcanzaban el mismo nivel. En el ítem para 1969 hemos visto que los hombres y mujeres de Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri prácticamente han igualado a Kuyo Chico. Con esta comparación inexacta, ¿podemos deducir un impacto contagioso de Kuyo Chico en su activismo cívico?

Preguntamos "¿Recuerda Ud. cómo se llama el Presidente de la República?" El Cuadro 12 nos presenta los porcentajes de respuestas correctas.

Cuadro 12

IDENTIFICACION DEL PRESIDENTE

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Identificación correcta del Presidente	54	7	29	0	17	0	50	13

En los 18 pueblos en la muestra total, conseguimos 68% de respuestas correctas para hombres y 32% para mujeres. Como habíamos esperado, en el Cuzco todos los pueblos del estudio están debajo del promedio en el índice de conocimiento político. Sin embargo, es impresionante que en este particular los hombres de Kuyo Chico sobrepasen al pueblo mestizo de P'isag. Por supuesto, una diferencia de 4% no es significativa estadísticamente. Lo importante es que, sin un proyecto de desarrollo, era dable esperar que una comunidad

indígena del Cuzco estuviera por debajo de un pueblo mestizo en sus conocimientos políticos; y en realidad los encontramos aproximadamente al mismo nivel.

Tratamos de medir el activismo potencial en el campo cívico o político con cuatro ítems. La literatura sobre desarrollo nos dice que el campesino tradicional tiene poca confianza en su habilidad para resolver los problemas de su pueblo. Si el gobierno nacional o municipal quiere hacer algo que él considera injusto, se siente sin capacidad para impedirlo - e incluso sin ideas sobre el tipo de esfuerzo que podría ser eficaz. Preguntado sobre lo que él haría si fuera presidente de su país, la idea le parece tan inconcebible que casi le es imposible dar una respuesta. Como vemos en el Cuadro 12, las respuestas de Kuyo chico evidencian una orientación directamente opuesta a este estereotipo.

Cuadro 13

ACTIVISMO POTENCIAL

	Kuyo Chico		Mask'a Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
¿Qué posibilidades tiene Ud. y otras personas como Ud. para resolver los problemas de este lugar?								
muy buenas	55	57	53	55	35	25	35	25
regulares	36	24	31	26	24	25	39	38
ninguna	4	14	14	14	35	34	27	23
no contesta, no sabe	4	3	2	6	7	16	--	14
Imagínese que el gobierno quiera hacer algo malo e injusto, ¿qué podría hacer Ud. para impedirlo?								
con respuesta*	73	21	47	37	28	9	54	33
Imagínese que el concejo municipal quiera hacer algo malo e injusto, ¿qué podría hacer Ud. para impedirlo?								
con respuesta*	100	31	74	33	41	19	71	47
Si Ud. fuera Presidente de la República, ¿qué haría?								
con respuesta*	100	59	77	37	45	31	85	62

Como lo demuestra el Cuadro 13, los hombres de Kuyo Chico tienen una orientación más activista que los hombres de los demás pueblos del Cuzco. También hallamos que sobrepasan las

(*) Para no complicar la exposición, omitimos los porcentajes de respuestas a las otras alternativas de la pregunta: nada, no contesta y no sabe. El contenido de las respuestas será analizado posteriormente en otras publicaciones.

cifras para los 18 pueblos en una forma impresionante. En cuanto a las mujeres, sobrepasan a las de Chawaytiri y están más o menos al mismo nivel que las de Maskta-Ohotobamba. En comparación con las cifras de los 18 pueblos, las mujeres demuestran más activismo que los promedios de la muestra.

¿Cómo comparamos el nivel de activismo de 1964 y 1969? En 1964 tuvimos solamente el primer ítem sobre las posibilidades de resolver los problemas del pueblo. La comparación revela una pérdida marcada de confianza en Chawaytiri y una pequeña decadencia, no significativa, en los demás pueblos.

Medimos la confianza de los informantes en el gobierno con dos ítems que vemos en el Cuadro 14.

Cuadro 14

CONFIANZA EN EL GOBIERNO

	Kuyo Chico		Mask'a Ohotobamba		Chawaytiri		P'isaq	
	H	M	H	M	H	M	H	M
¿Piensa Ud. que <u>en general</u> lo que hace el gobierno ayuda a mejorar las condiciones del país?								
sí	73	48	75	41	65	16	77	53
más o menos	14	28	10	35	21	25	15	10
no	14	17	14	8	3	28	4	17
no contesta, no sabe	--	7	2	16	6	31	4	20
Algunas personas dicen que el gobierno <u>no tiene interés</u> en los problemas de la gente. ¿Piensa Ud. que es...?								
cierto	36	24	29	33	31	31	27	23
más o menos cierto	27	41	20	39	17	31	17	17
falso	18	28	45	18	35	6	54	40
no contesta, no sabe	18	6	6	10	17	31	2	20

Vemos en estos dos ítems que P'isaq expresa más confianza en el gobierno. En el primer ítem los hombres de Kuyo Chico dan respuesta similares a los de Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri; las mujeres demuestran más confianza que las de Chawaytiri,

pero no más que las de Mask'a-Ohotobamba. En el segundo ítem los hombres de Kuyo Chico se muestran más negativos que los demás pueblos, mientras que las mujeres son más favorables que las de Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri.

Para estos ítems, la comparación más interesante es entre 1964 y 1969. En 1964 Kuyo Chico expresó mucho más confianza que los demás pueblos en el gobierno y este nivel de confianza ha bajado marcadamente en cinco años. Por ejemplo, en 1964, 55% de los hombres y 64% de las mujeres rechazaron la afirmación sobre que "el gobierno no tiene interés en los problemas de la gente", mientras que en 1969 este rechazo baja a 18% y 28%, respectivamente. En este ítem Kuyo Chico se mostró más negativo frente al gobierno que el promedio de los 18 pueblos.

En su actitud hacia la municipalidad, en 1964 Kuyo Chico se mostró más negativo que los demás pueblos, aunque con diferencias muy pequeñas. En 1969 las reacciones en Kuyo Chico son mucho más negativas, con 96% de los hombres y 66% de las mujeres diciendo que la municipalidad "no ayuda". También en Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri observamos una decadencia en la confianza, pero no en forma tan drástica.

En 1964 Kuyo Chico expresó confianza en la eficacia de su junta comunal casi con unanimidad, superando así con margen amplio los votos de confianza en los demás pueblos. En 1969 esta confianza ha bajado ligeramente, pero todavía casi 3/4 de los informantes de ambos sexos dicen que la junta "ayuda mucho a mejorar a la gente" un voto muy superior a la confianza expresada en Mask'a-Ohotobamba (no se aplicó el ítem en los demás pueblos).

¿Cuánta confianza tienen los informantes en sus posibilidades de conseguir justicia en cortes y en sus contactos con la policía? En el primer ítem del Cuadro 15 vemos que los de Kuyo Chico sobrepasan a los informantes de los demás pueblos por amplio margen cuando se trata de un juicio. Con la policía, las mujeres de Kuyo Chico expresan más confianza y los hombres están en segundo lugar, después de Mask'a-Ohotobamba. Nótese la alta proporción de hombres en P'isay y de informantes de ambos sexos en Chawaytiri que no ven "ninguna" posibilidad de liberarse de la policía.

Cuadro 15

CONFIANZA ANTE LAS CORTES Y LA POLICIA

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Si Ud. entra en un juicio, ¿cree que conseguiría justicia?								
sí	73	38	53	29	48	19	50	25
no	23	52	43	63	52	62	46	62
otros (no contesta, no sabe	4	10	4	8	--	19	4	13
Supongamos que ha sido acusado a la policía por una calumnia, ¿qué posibilidades tiene de que lo dejen libre?								
muchas	27	55	43	24	38	16	33	37
regulares	54	14	37	55	24	31	35	23
pocas	4	14	8	16	3	3	4	13
ninguna	9	17	8	12	34	34	27	15
otros (no contesta, no sabe	3	--	4	14	--	15	2	12

Debido a cambios en la forma de las preguntas, no es posible hacer una comparación exacta entre 1964 y 1969. Sin embargo, podemos decir que en 1964 P'isag llevaba la delantera en la expresión de este tipo de confianza, mientras que en 1969 Kuyo Chico exhibe una gran ventaja sobre P'isag.

Los dos ítems del Cuadro 15 se relacionan con dos ideas distintas: la confianza institucional y el sentido de eficacia personal del informante. Es decir, el informante puede tener poca confianza en una institución, pero creer que tiene la habilidad de manipular la institución para sus propios fines, y por eso contesta en forma optimista.

En el esfuerzo de medir solamente la confianza en las cortes, en 1964 aplicamos la siguiente pregunta:

"Algunos dicen que en las cortes del Perú los fallos de los jueces se basan sobre todo en las leyes y los hechos. Otros dicen que cuenta más la influencia (vara) y el dinero de la persona. ¿Cuál de estas creencias se parece más a su propia opinión?"

Al aplicar este ítem a 26 pueblos en 1964, conseguimos un resultado impresionante: Kuyo Chico fue el único pueblo que dio más votos a "las leyes y los hechos" y no a "la vara y el dinero". En 1969 usamos el mismo ítem en forma simplificada - con el resultado también sorprendente, que presentamos en el Cuadro 16.

Cuadro 16

CONFIANZA EN LOS JUECES

(Cree Ud. que los jueces se basan en las leyes? ¿O cree Ud. que los jueces se basan en la vara y el dinero?

	Mask'a							
	Kuyo Chico		Ohotobamba		Chawaytiri		P'isag	
	H	M	H	M	H	M	H	M
% por "las leyes" (menos)								
% por la "la vara y el dinero"	-100	-87	-66	-61	-65	-78	-40	-44

En 1964 los kuyos tenían esperanzas de ganar su juicio contra el hacendado, pero la victoria todavía no había sido lograda. En 1969 Kuyo Chico ya estaba gozando los frutos de su victoria judicial, lo que, creímos, conduciría a una opinión aun más favorable hacia los jueces. En vez de eso, encontramos un rechazo casi unánime.

El cambio en la forma del ítem (omisión de "los hechos" en la primera alternativa) puede haber influido en las respuestas en una dirección negativa - aunque la comparación de los resultados totales para 1964 y 1969 nos da poca evidencia para esta hipótesis. En todo caso, el cambio en la forma del ítem no explicaría por qué Kuyo Chico ha cambiado tan radicalmente su posición relativa a la expresión de confianza en los jueces: muy superior a los demás en 1964 y muy inferior en 1969. El porqué de este cambio quizás seguirá siendo un misterio hasta que podamos llevar a cabo los estudios antropológicos que planeamos con el fin de buscar explicación a los cambios en aquellos pueblos donde las respuestas de la encuesta, que no son comprensibles, sobre la base de los datos ya reunidos.

Relaciones entre los mestizos e indígenas

En 1964 propusimos una serie de preguntas relativas a las relaciones entre mestizos e indios que no usamos en 1969. Veamos algunos resultados de 1964*.

¿Acaso el indígena es inherentemente inferior al mestizo?

De todas las comunidades, los kuyos son quienes estuvieron menos conformes y expresaron mayor desacuerdo, con excepción de P'isaq, en la afirmación de que los indígenas han nacido para servir y obedecer a los mestizos. Aunque en P'isaq muchos actúan como si esta afirmación tuviese fundamento, parece improbable que los individuos con cierto grado de educación o que tienen contacto con alguna ideología democrática se inclinen a expresar abiertamente que creen en la inferioridad nata del indígena.

¿Hasta qué punto guarda relación la posición subalterna del indígena con su carencia de educación regular? En todas las comunidades una gran mayoría, opinaba que de contar el indígena con el mismo grado de educación que el mestizo estaría tan capacitado como este último para desempeñarse en cualquier ocupación. Kuyo Chico al expresar esta creencia estaba más próxima a la unanimidad que cualquier otra comunidad.

Preguntamos a nuestros informantes si consideraban que las relaciones entre indígenas y mestizos eran buenas, regulares o malas en su área. Kuyo Chico mostró una evaluación más negativa con respecto a la calidad de estas relaciones que cualquier otra comunidad, correspondiendo a P'isaq el, segundo, lugar. Nos enfrentamos aquí a una aparente paradoja: en la hacienda y en las cuatro comunidades indígenas donde menos mejoras han ocurrido en las condiciones económicas, sociales y políticas, contamos con testimonios impresionantes relativos a la alta calidad de las relaciones entre indígenas y mestizos, mientras que en Kuyo Chico, donde han tendido lugar las mejoras más espectaculares, comprobamos la evaluación más negativa.

Aparentemente esto ilustra lo que parece ser un fenómeno corriente durante el transcurso del cambio social, a través del cual la gente subordinada se va aproximando a un nivel de igualdad con el grupo dominante. Pese a no contar con

(*) Estos resultados se presentan más detalladamente en José Matos Mar y William F. White, "Proyecto de Estudio de Pueblos Peruanos", Instituto de Estudios Peruanos, 1966

evaluaciones de este tipo, nuestros conocimientos relativos a las relaciones entre negros y blancos en los Estados Unidos sugieren que los primeros habrían expresado una mayor satisfacción hace 15 ó 20 años con respecto a la calidad de dichas relaciones que ahora, no obstante las espectaculares mejoras obtenidas en lo concerniente a derechos civiles y a otros aspectos de la vida.

La evidencia que se desprende de estas dos situaciones sugiere que mientras un grupo permanece firmemente sujeto a una posición de inferioridad, sin que aparentemente haya probabilidad alguna de mejoras en su condición, existirá la tendencia entre los integrantes del mismo a adaptarse a lo que parecería inevitable - y hasta pueden quizás hallar algunos aspectos positivos dentro de su situación. En la medida en que el anterior equilibrio social se resquebraja y un grupo subordinado comienza a salir de su posición de inferioridad, los miembros del mismo comienzan a experimentar una agudización del conflicto con el grupo superior y se muestran menos inclinados a considerar que su anterior status de inferioridad era inevitable. Por lo tanto, puede anticiparse una mayor percepción de conflicto por parte de un grupo subordinado en estado de movilización que en un grupo que permanece en la situación estática de dominado.

En la medida en que el grupo subordinado es gradualmente aceptado, sobre una base de igualdad, por parte de sus antiguos superiores, puede esperarse el desarrollo de un nuevo equilibrio y que las percepciones relativas a la calidad de las relaciones se vuelvan mas favorables.

Estas hipótesis podemos verificarlas sólo de modo indirecto. Como el programa de antropología aplicada era el que impulsaba un cambio en la distribución del poder, en 1964 habíamos predicho reacciones negativas entre los informantes de P'isaq y un cambio en sentido favorable en 1969, tal como de hecho lo hemos hallado.

Preguntamos "¿Qué efecto cree Ud. que ha tenido el programa de antropología aplicada en estas comunidades?" Ofrecimos Cinco alternativas entre "muy favorable" y "muy perjudicial". Al omitir los informantes que no contestaron o que dijeron "ni favorable ni perjudicial", encontramos que en P'isaq el porcentaje de respuestas al lado favorable había subido de 1964 a 1969, de 38 a 63.

En Kuyo Chico en 1969 como en 1964 no hubo un solo voto negativo, pero al nivel de entusiasmo ha bajado un poco:

en 1964, 96% de los informantes contestaron "muy favorable" contra 75% en 1969. En Mask'a-Ohotobamba y en Chawaytiri hubo una ligera declinación de respuestas en la categoría "muy favorable", y por primera vez aparecieron algunas veces negativas; de todos modos, la balanza permaneció abrumadoramente favorable.

Cambios en la economía casera

Para evaluar cambios en el status económico de los pueblos, escogimos algunos artefactos generalmente asociados con el proceso de modernización, y preguntamos a los informantes en 1964 y 1969 si poseían dichos artefactos. Al tratar estas preguntas con objetos que, en general, son de posesión de la familia, no separamos a los informantes según sexo, como puede verse en el Cuadro 17.

Cuadro 17

POSESION DE ARTEFACTOS MODERNOS EN 1964 Y 1969

(las cifras representan porcentajes de informantes que contestaron "sí" al preguntarse sobre la posesión del determinado objeto)

	Mask'a							
	<u>Kuyo Chico</u>		<u>Ohotobamba</u>		<u>Chawaytiri</u>		<u>P'isag</u>	
	'64	'69	'64	'69	'64	'69	'64	'69
radio	10	26	0	14	0	2	33	45
máquina de coser	12	24	4	4	0	7	40	45
cocina de kerosene o primus	16	24	0	11	0	5	17	39
reloj	10	14	0	4	0	0	29	33
bicicleta	4	8	0	2	0	0	9	18
camión, tractor, auto	0	2	0	1	0	0	3	0
tocadiscos	2	12	0	3	0	2	3	17
máquina de escribir	0	8	0	2	0	0	13	17

El cuadro nos permite presentar cuatro conclusiones:

1. P'isag lleva la delantera en este índice de artefactos modernos, tanto en 1969 como en 1964.

2. La tasa de incremento de estos objetos ha sido mucho más rápida en Kuyo Chico que en P'isaq.
3. En 1964, según estos índices, solamente P'isaq y Kuyo Chico participaban en la economía de mercado de artefactos manufacturados.
4. En 1969, Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri también habían entrado en esta economía de mercado. El crecimiento económico en Mask'a-Ohotobamba es especialmente impresionante.

En comparación con las cifras de los 18 pueblos, P'isaq queda aun algo debajo del promedio de la muestra. ¿Acaso las tendencias de crecimiento en Kuyo Chico, Mask'a-Ohotobamba y Chawaytiri son más rápidas que en el pueblo promedio de nuestro estudio? Desafortunadamente, no podemos responder en forma cuantitativa, por el nivel muy bajo de estas comunidades en el año de base. Por ejemplo, al comparar Kuyo Chico con un pueblo más avanzado, podemos fácilmente calcular el porcentaje de incremento entre 12% y 24% de máquinas de coser, pero el porcentaje de incremento entre 0% y 8% de máquinas de escribir es incalculable. Este argumento se aplica aun con más fuerza a Mask'a-Ohotobamba Chawaytiri donde, con una sola excepción, el porcentaje para el año de base es siempre cero.

A pesar de nuestra inhabilidad para comparar la tasa de incremento de las comunidades del Cuzco con otros pueblos, las cifras presentadas en el Cuadro 17 nos indican que ha habido un crecimiento económico muy impresionante de la población indígena en nuestra área de estudio. Las cifras también indican que este mejoramiento no ha estado limitado a Kuyo Chico.

Conclusiones

Las cifras presentadas son numerosas y complicadas, pero en su conjunto señalan una muy sencilla.

Vemos que Kuyo Chico, después del abandono del programa, había bajado marcadamente su nivel de confianza en el gobierno. También notamos una baja de confianza en la municipalidad, controlada por P'isaq, aunque el nivel de confianza era muy bajo, aun en 1964. La confianza en su junta comunal sigue siendo muy alta - aunque también hemos notado una ligera decadencia.

Al término del programa, entre los kuyos no ha bajado el crédito en la propia eficacia, ni la confianza en los demás.

En todas las dimensiones destinadas a medir actitudes modernas o tradicionales, Kuyo Chico ha mantenido su posición cerca al polo moderno. En el campo de la actividad cívica o política donde contamos con muchas más mediciones que en 1964, Kuyo Chico ocupa una posición sobresaliente, no solamente en la muestra del Cuzco sino también en la muestra de los 18 pueblos. Aunque vemos indicaciones de una ligera caída en la solidaridad interna, esta solidaridad se mantiene a un nivel relativamente alto. Los informantes han pintado un retrato de su comunidad como bien organizada, firmemente orientada hacia el futuro, con optimismo en mejoras futuras y con mucha confianza en la habilidad de su gente para superar los problemas que puedan plantearsele a Kuyo Chico.

En las relaciones entre indios y mestizos tenemos evidencia de una mejora en los cinco años transcurridos, pero un solo ítem no es suficiente para sacar conclusiones firmes.

¿Acaso el programa ha tenido un impacto mensurable fuera de su sede principal, Kuyo Chico? Para contestar esta pregunta, hay que distinguir entre Chawaytiri y Mask'a-Ohotobamba. Siendo todavía una hacienda, Chawaytiri no ofrecía las posibilidades de la comunidad indígena para la adopción de nuevas ideas y nuevas formas de vida. Vemos el reflejo de esta diferencia estructural al comparar las respuestas, notando que Mask'a-Ohotobamba es mucho más optimista sobre el futuro y tiene un índice mucho más alto de activismo cívico.

¿Podemos decir que el programa en Kuyo Chico ha causado esta modernización aparente en Mask'a-Ohotobamba? Para hacer tal afirmación con toda seguridad científica, necesitaríamos mediciones en Kuyo Chico y Mask'a-Ohotobamba antes de la intervención del programa y quizás también estudios comparativos de un grupo de control de comunidades similares pero fuera de la zona de actividades del programa. Por lo menos, podemos defender la hipótesis en el sentido de que el programa ha tenido un impacto modernizante más allá de Kuyo Chico, lo que es sustentado por toda la evidencia con que contamos en la encuesta.

Por supuesto, Mask'a y Ohotobamba están muy próximas a Kuyo Chico. La encuesta misma no nos da ninguna evidencia sobre el impacto del programa en comunidades más lejanas, donde también el director esperaba que éste actuara como fuerza estimulante.

A pesar de toda calificación científica sobre la interpretación de los resultados, quedamos con una conclusión

innegable: el programa ha constituido un impacto impresionante en su zona de acción inmediata. En el siguiente capítulo analizaremos cómo lograr el éxito, ya probado en las cifras, en una situación que ofrezca obstáculos diversos y difíciles.

QUINTA PARTE

LECCIONES PARA LA ANTROPOLOGIA APLICADA

En este último capítulo vamos a tratar de sintetizar los principios que desde un comienzo han guiado la marcha del programa. También nos referiremos a lo que hemos aprendido de nuestra propia experiencia en Kuyo Chico. Posiblemente repitafuos algunos de los hechos ya mencionados en otras, secciones, pero al hacerlo alentamos la esperanza de que puedan ser útiles a otros trabajadores que quieran mejorar la condición humana mediante la antropología aplicada. De la revisión del texto pueden sacarse muchas más referencias valederas, pero aquí nos limitaremos a unas pocas, que son las siguientes:

1. Planear el trabajo en términos del contexto cultural

El programa se ha basado en un conocimiento amplio de la realidad cultural, para el que fue preciso hacer un estudio exhaustivo y profundo antes de iniciar otro tipo de acciones. Este requisito realmente demora la primera intervención, pero a largo plazo resulta más benéfico ya que nos permite saber cuáles son los puntos estratégicos en los que pueden injer-tarse mejoras o modificaciones que produzcan impacto certero y casi inmediato. También permite encontrar las formas más adecuadas para la presentación de los nuevos elementos que ofrecemos para hacer más propicia su evaluación y valoración ántes de ser aceptados por la comunidad.

2. Pensar en términos del contexto geográfico, económico y social

Desde un comienzo reconocimos que cualquier cambio sustartcial a introducirse en Kuyo Chico, comunidad sede del programa, forzosamente tendría impacto en toda la micro-región. Así, en lo referente a la supresión de los trabajos gratuitos, como todas las comunidades estaban afectadas por esta circunstancias, era lógico que cualquier acción al respecto, no podía circunscribirse a Kuyo Chico. Por otra parte, nuestra meta no era la de localizar nuestra labor en un solo núcleo, sino que contábamos con la posibilidad de expandirla, de salir hacia la periferia por un proceso normal de difusión. Es así como en vista de las acciones realizadas en Kuyo Chico fueron las mismas comunidades vecinas las que concurrieron espontáneamente para pedir que se les diera ayuda, que se les proporcionara colaboración y orientación

en la solución de problemas similares que según veían se estaban resolviendo en el área de Kuyo Chico.

El proceso de difusión también ha seguido el canal de la imitación. Cuando se vio que Kuyo Chico pudo hacer un fondo monetario comunal a base de la elaboración de tejas, otras comunidades también decidieron entrar en empresas similares. Es así como Kuyo Grande ha construido un horno de tejas, con cuya producción ha techado su escuela; Ohotobamba tiene también el suyo y aunque Amaru no ha construido horno, ha solicitado utilizar el de Kuyo Chico, en el que han elaborado tejas suficientes para el techado del centro cívico levantado por dicha comunidad. Podemos referirnos también a aspectos tales como la mejora de viviendas o a las formas de organización de juntas directivas comunales, llevadas a la realidad imitando las innovaciones introducidas en Kuyo Chico.

3. Combinar lo nuevo con lo tradicional

Aunque en determinadas circunstancias puede ser necesario procurar que la comunidad abandone una costumbre vieja para poder introducir una práctica nueva, generalmente es más factible introducir lo nuevo en combinación con lo tradicional, pues las ideas se organizan en base a otras ideas ya organizadas y lógicamente una sociedad acepta con mayor facilidad los elementos a los que puede enlazar significaciones válidas en su propia cultura. Un ejemplo de este principio lo encontramos en el caso de la introducción de la medicina. Generalmente se concibe este cambio como una lucha entre el médico y el curandero. Se piensa en términos de un proceso de competencia en la que el médico, con sus técnicas más poderosas y conocimientos científicos trata de vencer al curandero y las supersticiones que él representa. En cambio, en este programa concebimos la relación entre los dos especialistas como una colaboración. El médico primero iba a aprender del curandero, y luego el curandero aprendería del médico. El resultado ha sido la implantación de la medicina científica, incluyendo el hospital para campesinos, en combinación con ciertas creencias y prácticas tradicionales. Es probable que los indígenas por experiencia personal lleguen cada vez a comprender mejor lo que es la medicina científica y cada vez han de depender menos de la medicina tradicional.

4. El enfoque legal

Cuando el antropólogo está estudiando una tribu primitiva puede dedicarse a la tarea de descubrir las costumbres y creencias que en su conjunto forman el sistema nativo de

derecho. En el estudio de una comunidad de campesinos la situación es distinta. Sabiendo que las leyes del país no tienen su origen en la comunidad, el antropólogo tiende a considerar las ajenas a su propio campo de estudio. Si las toma en cuenta tiende a considerarlas como fuerzas conservadoras que apoyan el statu-quo.

El programa reconoció la diferencia que hay entre la prescripción de la ley y la manera como se aplica en el campo. Entendió que en cuanto a los indígenas el problema no radica en la falta de buenas leyes. En la Constitución misma y en los diferentes cuerpos de legislación hay varios dispositivos que concuerdan con los ideales más elevados de la humanidad. El problema es la falta de cumplimiento de tales disposiciones o la aplicación distorsionada de las mismas.

El programa reconoció que en determinadas circunstancias las leyes pueden servir como fuerzas progresistas y renovadoras, si es que el antropólogo sabe cómo procurar su cumplimiento y aplicación debida.

5. Confrontación del poder

Generalmente el antropólogo aplicado trata de llevar a término buenas relaciones con todo el mundo en su campo de acción. Esto significa que de acuerdo a las normas establecidas, aun en casos de tensión, hay que llevar las cosas dentro de un ambiente de cordialidad y de persuasión. En el caso de P'isaq y de las comunidades que de ella dependen, el abuso de poder del grupo mestizo había determinado el desarrollo de una serie de mecanismos de explotación en perjuicio del grupo indígena, que no estaba en condiciones de defenderse. Comprendimos que sin un cambio drástico en la estructura del poder en el distrito, no sería posible realizar el progreso esperado por Kuyo Chico. Sabíamos que en un ambiente en el cual primaban los intereses creados, de nada valdría un proceso educativo basado en exhortaciones o protestas acerca de las buenas relaciones que deben primar entre los grupos humanos. El único camino utilizable debía ser el de una confrontación del poder del programa con el poder mestizo local. Para ello debíamos utilizar la fuerza coercitiva de la ley y presentarnos revestidos de facultades especiales a circunstancia de que el programa estuviera patrocinado por varios organismos, del Estado de por sí ya creaba una imagen de poder, cuyo respaldo real estaba en Lima en el Instituto, Indigenista Peruano y en el Cuzco en la Universidad, además de otros mecanismos utilizables por vinculaciones personales a nivel de la capital del departamento. Unas circulares

cursadas a las autoridades informando acerca de la constitución del programa, prepararon adecuadamente el ambiente para escoger nuestro propio campo de batalla y luego abrir la acción por medio de comunicaciones directas en que se transcribían los textos de leyes de protección a los derechos de los indígenas y las sanciones de prisión e inhabilitación para la función pública que conlleva su infracción. Era nuestra meta utilizar el poder que teníamos o que la gente creía que teníamos y hubo que ponerlo a prueba en las primeras confrontaciones. Fue necesario hacerle entender al mestizo que también podía castigársele si infringía la ley, que muchas de las autoridades que extorsionaban o explotaban a los indios tenían como filón importante de sus ingresos el ejercicio de la función pública, para la que quedarían inhabilitados, además de sufrir la prisión prescrita. Al iniciar la confrontación de ninguna manera temamos la seguridad del éxito, aunque el hecho de tomar la ofensiva parece que dio entender que gozábamos de mayor poder del que en realidad teníamos y surgió la idea de usarlo a un nivel más alto que el distrital, la que fue confirmada por el apoyo del prefecto del Cuzco - que no tuvimos al comienzo, sino que lo ganamos en los primeros meses del programa, gracias a que las circunstancias pusieron en nuestras manos un instrumento, según el cual el prefecto estaba mezclado en el reclutamiento de indígenas para trabajos obligatorios. Con este antecedente hicimos una notificación al prefecto, quien para proteger su situación dispuso la destitución del gobernador de P'isaq y de su teniente. Este cambio facilitó mucho nuestra acción de protección y ayuda a los campesinos frente al poder omnímodo de los mestizos y en lo sucesivo pudimos con ventaja continuar exigiendo el cumplimiento de las leyes y frenando el atropello.

6. Sistemas de consulta con la comunidad

Buscábamos la plena participación de la población adulta en la consideración de los problemas de la comunidad. Este fin requirió no solamente utilizar los canales de comunicación ya existente sino también estimular la creación de nuevos canales y buscar nuevas formas de participación en la toma de decisiones. Al principio, para consultar el parecer de la gente utilizamos las relaciones personales con cada uno de los individuos, a través de entrevistas o conversaciones informales. Luego se inició el sistema de asambleas, en el que había la tendencia a canalizar las consultas a través del personero, aunque no faltaron casos en que algunos miembros de la comunidad se les ocurría ideas que no estaban consideradas y las exponían dando paso a discusiones muy ligeras y breves. En la asamblea no existía la costumbre de deliberar

abiertamente y era preciso estimular de modo constante la participación de los miembros, preguntándoles directamente a los individuos. No es que sólo hubiera reticencia para participar activamente; sino una especie de renuncia a la posibilidad de discrepar abiertamente con alguien. Había una tendencia a callar aun cuando no se estuviera de acuerdo con algo. Esta tendencia era aun mayor en casos de diferencias de poder y prestigio, pues se tendía a no diferir públicamente de la opinión de aquéllos por quienes se tenía cierta consideración. Poco a poco se fue consiguiendo una mayor participación en base al continuo esfuerzo por estimularla y es solamente en los últimos 2 ó 3 años que hemos llegado a obtener intervenciones más generalizadas y francas de parte del sector masculino.

El caso de las mujeres fue más recalcitrante, pues obedecía al criterio de que "es el hombre la cabeza de la familia" y solamente él tiene derecho a opinar. Para asegurar la participación de las mujeres en la asamblea, teníamos que dejar pasar cierto tiempo entre la presentación de una idea y su decisión sobre la misma, facilitándose de este modo la consulta de los cónyuges en el hogar. Poco a poco fue creciendo la participación de las mujeres. Al principio concurría casi la totalidad de hombres, mientras que el número de mujeres era nimio y su participación ninguna. En 1967 ya se notaba que las mujeres comenzaban a tener una participación directa, inclusive discrepando con las opiniones de los hombres.

7. Paciencia: no precipitar a la gente

El promotor de cambios sociales tiene naturalmente la tendencia a juzgar la eficacia de su propio trabajo en base a obras en marcha y/u obras terminadas. Esta tendencia puede llevarlo a la impaciencia cuando observa que determinado proyecto no progresa en la medida esperada. Si él expresa esta impaciencia puede resultar que el proyecto sea visto como de interés del promotor y no de la comunidad. Nuestro mecanismo de acción se basa fundamentalmente progresivamente insuflando o dosificando un conjunto de ideas, de modo absolutamente informal hasta que dichas ideas puedan prender en la mente de las personas, y que las hagan suyas; de ese modo, estarán más dispuestas a cristalizarlas en acciones. Cuando se produce lo que venimos en llamar un decaimiento, o sea una especie de colapso en el entusiasmo de la gente pensamos que es mejor no insistir sobre el asunto para darle la impresión de que a nosotros no nos interesa mayormente. De este modo, lógicamente comienzan a pensar en la posibilidad de perder la oportunidad de conseguir una realización. Esto constituye evidentemente un nuevo tipo de estímulo para hacer

que la gente reaccione del modo deseado. En muchos de los proyectos hemos podido ver que las cosas a veces caminan muy lentamente o que son abandonadas por largos periodos. Tal es el caso de una acequia, proyecto que para la gente tenía mucha significación y que había quedado abandonado sin que mostráramos el menos interes por continuarlo. Entonces comenzaron a preocuparse por la frustración que iban a sufrir sin su realización.

La misma razón nos indujo a que las decisiones no se tomaran en una sola asamblea, sino que las ideas propuestas fueran discutidas aparte, entre los propios comuneros o en sus hogares.

Con un poco de reposo y con algo de calma, las ideas cobran cuerpo y una expresión más clara de los hechos y los problemas.

8. La selección de proyectos

Generalmente en la literatura del desarrollo de la comunidad se prescribe que el promotor de cambios descubra los deseos de los habitantes y que luego los ayude en la realización de los mismos. Tal prescripción se puso en marcha en muchas comunidades del área del Cuzco, improvisando asambleas que de modo usual fueron convocadas por autoridades de diverso tipo e integradas por personas que en la comunidad gozaban de cierto poder; ocurrió también que entre los integrantes no faltaba alguien que ya había estado fuera de la comunidad durante un buen tiempo. Estas personas expresaban sus ideas en la asamblea, las mismas que muchas veces se conformaban más con la moda que con las reales necesidades del grupo, y que aunque no eran compartidas por la gente, tampoco expresaba su disconformidad y votaba a favor de lo expresado por los más influyentes, para no crearse problemas y sufrir la malquerencia de éstos. Así entonces las llamadas "necesidades sentidas" no expresan sino la opinión de gobernadores, alcaldes envarados, tenientes gobernadores, personeros u otros individuos que detentan alguna forma de poder y a quienes se tiende a identificar como líderes de la comunidad por el hecho de tener algún dominio o situación expectable, en lugar de las personas que tienen las condiciones de aconfianza, de prestigio y de habilidad suficiente para confrontar los problemas y expresarlos acertadamente.

El programa prefirió buscar los centros de interés social por medio de entrevistas y conversaciones informales con el mayor número de personas, de modo aislado y hacer un

análisis situacional de la comunidad en conjunto. Este procedimiento permitió encontrar intereses y necesidades que no habían sido expresamente manifestados por la gente y que pudieron servir como escalones a partir de los cuales se pudo acometer otros aspectos que resultaron importantes para la comunidad.

La comunidad en sí, puede expresar una serie de necesidades, pero puede no estar en condiciones de satisfacerlas. Creemos que se debe buscar una armonía de posibilidades entre lo que está flotando en la mente de los individuos, como algo deseable, y las posibilidades de convertir en realidad estos deseos. No se debe tomar a ciegas las expresiones de la comunidad y tampoco tratar de imponer las opiniones de los agentes de cambio. Debe haber un equilibrio entre lo deseado y las posibilidades de alcanzar las metas que se proponen conseguir con dichos deseos.

Fue importante el hecho de que el primer proyecto emprendido no se limitara a expresar solamente el interés de la comunidad, sino que ofreciera buenas posibilidades de éxito. Empezar con un fracaso habría tenido un efecto desastroso en el compromiso de la comunidad de colaborar con el programa. Por esta razón, creímos que no podíamos escapar a la responsabilidad de juzgar y medir la factibilidad de todo proyecto en que debíamos colaborar.

9. Las interrelaciones entre proyectos

Creemos que en un trabajo de antropología aplicada no debe pensarse en términos de obras aisladas. El fracaso de un proyecto tiene un efecto de desaliento en el espíritu de la comunidad. El éxito, por el contrario, estimula la confianza de los comuneros en sí mismos, robustece la organización que ha producido este éxito y sugiere nuevas posibilidades de tareas a emprender. En un proyecto que se inicia debe preverse un conjunto de estímulos concatenados que conduzcan a acciones diversificadas. Así hemos visto cómo la refacción de las viviendas condujo a la fabricación de tejas y cómo ese proyecto animó a los habitantes a dedicarse a cambios económicos más fundamentales, como la construcción de un canal de irrigación, la forestación, etc. También hemos visto, cómo los cambios económicos y sociales dependían del cambio en la estructura del poder. Además, lo hemos planeado en términos de un desarrollo integral, pese a que muchas personas insisten, en que el desarrollo económico es más importante que el desarrollo social. Nosotros, sin negar la importancia que reviste el desarrollo económico, hemos insistido en que los adelantos económicos y sociales deben

procurarse en forma conjunta, pues son los cambios sociales los que hacen posibles los adelantos económicos y, a su vez, los adelantos económicos producen recompensas que estimulan el mejoramiento social.

10. Organización por categorías de edad

En la comunidad indígena tradicional son los ancianos, quienes tienen el mando. Al principio tuvimos que adaptar nuestra estrategia a esta situación. En la campaña de alfabetización no empezamos con los ancianos, por considerar la tarea demasiado difícil, tampoco la empezamos con los niños, que podían aprender con la máxima facilidad. Comenzamos con los adultos casados, de edades intermedias, y con una posición de cierto prestigio en la comunidad. Necesitábamos el entendimiento y el apoyo de este sector de la población y quisimos elevar su prestigio alfabetizándolos antes que a sus hijos. Posteriormente pusimos aun mayor énfasis en el grupo de adultos entre las edades de 17 a 25 años, más o menos, con la organización de los clubes de sociabilización. La incorporación de este sector de un modo tan activo en el programa ha devenido en un cambio notable en la conformación del liderazgo según edades. Prácticamente se ha anulado el sistema gerontocrático que existía antes, con la posibilidad de que la gente joven pueda integrar la junta comunal. Así, por ejemplo, el cargo de secretario casi siempre está en manos de un joven, aunque en el cargo de tesorero hay menor incidencia, debido a que para su provisión se busca preferentemente a personas con cierto respaldo económico.

Reconocimiento y formación de liderazgo

El programa tuvo la suerte de hacer su primer contacto en Kuyo Chico con un hombre que tenía bastante prestigio en la comunidad. La situación de Tomás Díaz nos sorprendió, pues, siendo el cabecilla nombrado desde fuera, supusimos que tal designación había sido impuesta sin tomar en cuenta los deseos de la comunidad y esta circunstancia haría que no tuviera la ascendencia que en realidad tenía. Una vez que percibimos el relevante prestigio que gozaba, tratamos de introducir nuestras primeras intervenciones mediante los canales proporcionados por él y mientras tanto íbamos creando nuevas actividades y nuevas formas de organización que producirían nuevos líderes. El Sr. Tomás Díaz sigue siendo persona de gran importancia para la comunidad, pero han surgido otros que ahora comparten con él las funciones de liderazgo. De este modo la comunidad depende cada vez menos de las cualidades excepcionales de un solo individuo, lo que parece ser muy importante para el futuro de una comunidad bien organizada y vigorosa.

12. La solidaridad del equipo

Si hay más agente de cambio en la comunidad, los resultados van a depender no simplemente de la suma de los esfuerzos individuales, sino de la coordinación de dichos esfuerzos en un espíritu de equipo. Este objetivo es más fácil de conseguir cuando el director tiene el derecho de escoger sus propios colaboradores. Al principio tuvimos esta oportunidad pero posteriormente, a causa de los cambios de personal por razones presupuestales u otras y porque muchas veces nuestra propuestas y solicitudes quedaron sin efecto, tuvimos que conformarnos con los que mandaran.

Nuestras observaciones de lo ocurrido en los Núcleos Escolares Campesinos nos mostraban la importancia del sentido de solidaridad necesario. Un Núcleo Escolar se integra por un personal polivalente en el que hay un supervisor de alfabetización, un supervisor de actividades agropecuarias, un supervisor de salud y varios otros miembros, que tienen participación sectorizada. Es frecuente que el supervisor agropecuario, por ejemplo, se dedique única y exclusivamente a sacar adelante este aspecto, mientras que el supervisor de salud obra de igual modo en salud pública y el de alfabetización se dedica a la enseñanza de la lectura. No ha habido colaboración entre estos miembros, por el contrario, se ha generado una emulación excesiva, por la que muchas veces cada especialista, con el propósito de que su campo de acción sobresalga frente a los demás, llegaba a sabotear la tarea de los otros y de este modo el trabajo de conjunto perdía posibilidades de éxito. Es así como los Núcleos Escolares Campesinos han llegado a un proceso de descaecimiento casi completo. Este hecho nos hizo pensar muy seriamente en la necesidad de formar en el personal un espíritu de bastante cohesión; deseábamos que la coherencia tuviera una amplia base emocional y que la gente se sintiera ligada por afectos en lugar de sentirse relacionada sólo profesionalmente. Muchas veces surgían fricciones entre el personal y había que idear algún mecanismo que las aliviara para evitar que se conviertan en rencores o tensiones cuya acumulación podía dar paso a rupturas de graves consecuencias. Una discrepancia, una rectificación, una indicación a destiempo, pueden ser el principio de tales rozamientos que resultan inevitables, pero que pueden perder importancia si se consigue amenguarlos.

Era preciso dar a los integrantes del equipo la oportunidad para que cada uno pudiera buscar la ocasión de conseguir una explicación satisfactoria respecto a algo que considerara un agravio de parte de otro miembro; esta explicación bien podría suavizar el amor propio, o tal vez podría satisfacer

más profundamente en vista de las explicaciones expuestas. Para el efecto se ideó lo que vinimos en llamar "las sesiones de drenaje", realizadas una vez por mes; y como quiera que las tensiones pudieran surgir en diferentes niveles jerárquicos, durante ellas todos los integrantes del equipo se nivelaban en condiciones y categoría; el propio director del programa integra a la reunión como un miembro cualquiera, para que pudiera recibir las observaciones a su conducta en relación a los otros. Al principio se notaba bastante reticencia y hasta selección de términos para objetar la conducta del director, pero éste fue estimulando al personal poco a poco hasta que se hizo habitual hablar con toda claridad y sin rodeos, tratárase de quien se tratara. Con este mecanismo llegamos a conseguir en el grupo de Kucho Chico, un elevado sentido de solidaridad que no sólo se reflejaba en las relaciones personales, sino también en la acción que tenía el grupo como tal. Todos se acostumbraron a cuidar de aquello que interesaba a sus compañeros, a ayudarlos y a colaborar con ellos, sin escatimar esfuerzos y sin la perspectiva de recompensas individuales.

EPILOGO

Con fecha 31 de marzo de 1969 fue entregada al director del programa una nota traída por dos funcionarios de administración del ministerio de Trabajo y Comunidades, indicando que se había decidido cerrar el Proyecto de Kuyo Chico y que sus bienes debían ser entregados de inmediato a los funcionarios portadores de la nota. Así se hizo y la parte más importante del patrimonio - consistente en vehículos y máquinas - fue remitida de inmediato al Programa de Puno-Tambopata, dejando almacenado en Kuyo Chico lo correspondiente al Hospital Campesino, así como herramientas, algunos materiales de construcción y otros efectos que, según convenio verbal, debían ser transferidos a la comunidad para no dejarla totalmente desmantelada y sin los recursos indispensables para continuar por lo menos con algunas de las acciones emprendidas.

Los indígenas formularon un memorial ante el Presidente de la República solicitando la transferencia formal de dichos bienes y por su parte, funcionarios del Area de Salud del Cuzco han demostrado interés para llevarse al hospital de la ciudad todo el equipo médico, de cirugía e implementación, donados por el Canton de Ginebra, con el fundamento de que no hay partida en el presupuesto de Salud para pagar un médico que pueda encargarse del funcionamiento del hospital de Kuyo Chico. Por otro lado, se han apersonado en la comunidad el inspector de Enseñanza de Calca y algunos funcionarios de Educación, para tratar de convencer a los indígenas que cedan el local hospitalario construido por ellos y en sus propias tierras, para que pueda ser ocupado y utilizado por el Núcleo Escolar de P'isaq. Ambas propuestas han sido enérgicamente rechazadas en las asambleas, aduciendo que ellos han construido "su hospital" porque necesitan de un lugar en el cual puedan gozar de atención médica y atender a sus enfermos sin que nadie los rechace.

Posteriormente se han apersonado reiteradamente ante, el general Enrique Valdez Angulo, presidente de la Corporación de Reconstrucción y Fomento del Cuzco, para pedirle ayuda, que les ha sido proporcionada y gracias a la cual han podido concluir dos pabellones más para el Hospital Campesino. Asimismo, han conseguido que dicho organismo destaque un cuerpo de ingenieros para que hagan los estudios y trazos necesarios para la provisión de agua potable con miras a atender las necesidades del hospital y prestar servicio al poblado nuevo que desean formar en las proximidades del que han reservado terrenos adecuados.

Así dejamos a los indígenas dando sus primeros pasos todavía tambaleantes en la penumbra. Es posible que caigan aun muchas veces, pero otras tantas tendrán que levantarse y cada vez marcharán con más acierto hasta encontrar la senda de la luz permanente que los conduzca a cumplir los mejores destinos del hombre.

JMM-om

27 de abril de 1970