

La Comunidad Indígena Boliviana. (Su Origen, su Evolución Histórica y las Perspectivas de su Posible Futuro en el Proceso de la Reforma Agraria)

Por Arturo URQUIDI, Catedrático de Sociología y Rector de la Universidad de Cochabamba, Bolivia. Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología.

I

El Clan y la Gens

A FIRMAN algunos autores —entre éstos Comte, Darwin y otros— que la primitiva formación social es la familia biológica, es decir, ese pequeño agregado genético constituido por el hombre, la mujer y la progeñie de éstos. Se basan, para arribar a esta conclusión, en el hecho de haberse encontrado en antiquísimas cavernas restos prehistóricos correspondientes sólo a ese número de individuos.

En cambio, Morgan, Engels, Durkheim y otros, sostienen que la unidad o formación sociológica primordial no es la familia biológica sino el *clan* o *gens*.

En la literatura sociológica hay verdadera anarquía en el empleo y concepción de estos términos, pues si para algunos autores *clan* y *gens* son dos formaciones sociales fundamentales distintas, para otros, el *clan* es equivalente de horda, o de tribu, respectivamente, estableciéndose, de esta manera, una sinonimia estricta entre estas últimas denominaciones. Por lo mismo, conviene precisar ante todo la significación de dichos vo-

cablos, a la luz de los conocimientos modernos y del léxico vigente hoy en la materia.

Los sociólogos americanos suelen llamar *clan* al núcleo gentilicio cognaticio o matronímico y *gens* al núcleo agnaticio o patronímico. Luis E. Morgan y Federico Engels, con mayor exactitud y sencillez, adoptan en cambio el nombre de *gens* para ambas formaciones sociales gentilicias, diferenciándolas, únicamente, en *gens matriarcal* y *gens patriarcal*, respectivamente, según se establezca la filiación por la línea materna o la paterna.

Otro aspecto que en esta materia no se ha dilucidado aún en definitiva, es el relativo a la procedencia o la sucesión de las formaciones gentilicias que hemos indicado. F. Müller-Lyer resume las diversas opiniones que existen al respecto en las siguientes tres hipótesis: 1ª la línea materna procede de la línea paterna; 2ª la línea paterna procede de la línea materna; y 3ª ambas instituciones han surgido independientemente.¹

La investigación actual todavía no ha pronunciado su última palabra sobre el particular. La Escuela Evolucionista y la Histórico-Cultural libran aún, en estos momentos, ardorosas controversias acerca de estos problemas. Por nuestra parte, dejaremos de lado la consideración de dichos problemas, a fin de no alejarnos del tema central que nos interesa.

La fase primaria de la evolución social de la humanidad tiene su expresión en la *horda*, razón por la cual suele calificarse a ésta, muy significativamente, como la “nebulosa social” En este estado, apenas superior a las “pobladas” de los grandes mamíferos, las agrupaciones humanas no debieron reconocer aún ni la filiación materna ni la paterna, puesto que tal hecho supone ya una organización bastante compleja y avanzada. En efecto, según la autorizada opinión de Ricardo E. Latham “en las hordas —agrupaciones aisladas— no existe ni matriarcado ni patriarcado; no se suscita en ellas el problema de filiación; tanto el padre como la madre pertenecen a la misma horda, y con sólo el hecho de nacer el niño, también pertenece a ella: es hijo de ella.”²

Tras un largo proceso de sinergización de los grupos elementales, en el cual juegan un papel determinante la exogamia, el totemismo y los conflictos bélicos, surge, recién pasado ese estado embrionario, la sociedad

1 Müller Lyer F. “La Familia” *Revista de Occidente*. Madrid, 1930, p. 80.

2 Ricardo E. Latham. *Materialismo Histórico y la Etnografía Moderna*. Santiago de Chile, 30 de abril de 1933.

gentilicia propiamente dicha, caracterizada por la presencia de las llamadas *gens*, que pueden ser matriarcales o patriarcales.

La sociedad gentilicia comprende, por lo tanto, ese estado de la evolución humana en el cual los agregados sociales se constituyen sobre la base de sus afinidades de sangre o relaciones de parentesco, ya reales o supuestas. El *clan* y la *gens* son modalidades o fases estructurales de una misma sociedad: la sociedad gentilicia. Ambas formaciones son similares entre sí, por su estructura y dinamismo, cual si dijéramos partes gemelas de un todo. La única diferencia consiste en que el *clan* se subordina a un principio de filiación materna o uterina, y la *gens* a un principio de filiación paterna.³ Por eso, para evitar confusiones, convendría llamar simplemente *gens* a las dos formaciones indicadas, conforme proceden Morgan y Engels.

Guillermo Hernández Rodríguez caracteriza el *clan* (o *gens* matriarcal) del siguiente modo: “a) El clan implica la existencia real o mítica de una o de varias mujeres como antecesoras comunes a todos los miembros del clan; b) El clan sobrevive y se prolonga en forma unilateral por el agrupamiento de todos los descendientes de las mujeres del clan, con prescindencia absoluta de todos los descendiente por el costado masculino; c) La característica anterior señala la práctica de la exogamia, o sea que los miembros de un clan no se pueden casar entre ellos mismos. Las mujeres se casarán con hombres de otros clanes, pero todos sus hijos pertenecerán al clan de la madre. Los hombres tendrán que ir a buscar mujer a otros clanes, y los hijos no pertenecerán al clan del padre sino al de las mujeres que los concibieron.”⁴

Como característica subsidiaria —bastante generalizada pero no inevitable— el mismo autor señala el *toteísmo*, o sea el reconocimiento de un símbolo de valor religioso o sagrado, que suele adoptarse como nombre colectivo por el grupo gentilicio.

El aspecto típico de las organizaciones gentilicias radica en que éstas son de carácter *unilateral*, pues la descendencia se bifurca y pertenece

3 *Clan*. “Grupo de parientes de filiación unilineal y con frecuencia exógamo; en la originaria terminología de los científicos norteamericanos designaba un grupo de filiación matrilineal”. *Gens* “Grupo de linaje exógamo y unilineal, especialmente cuando está caracterizado por la descendencia patrilineal”. *Diccionario de Sociología*, pp. 40 y 130 respectivamente, por H. P. Fairchild. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1949.

4 Guillermo Hernández Rodríguez: “La Estructura Social Chibcha” *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá, 1946, p. 195.

al grupo de la madre o del padre, en forma excluyente, según se trate de gens matriarcal o patriarcal.

Esa unilateralidad explica, por otra parte, el carácter exogámico de los grupos gentilicios. Los *clanes* y la *gens* son exogámicos, porque las uniones matrimoniales se realizan entre individuos pertenecientes a diferentes grupos de esta naturaleza; pero las *tribus* ya son *endogámicas*, desde el momento en que las relaciones sexuales se producen dentro de la misma organización tribal, aunque entre personas de clanes y de gens diferentes. De manera que, en las sociedades gentilicias, hay exogamia simultáneamente, según que las uniones sexuales tengan lugar con referencia a los clanes y gens o con relación a la tribu, respectivamente.

Ahora bien: ¿Cuál es la relación que existe entre la familia propiamente dicha y el clan o gens? Según Durkheim, los grupos familiares se forman con posterioridad al clan y dentro de éste. Mientras la familia —dice el mismo autor— es una agregación *genética consanguínea*, el clan es una agregación genético-política; genética, en cuanto hay en él núcleos familiares, y política, porque los clanes forman parte de la tribu, esto es, de una unidad de tipo mayor.

Otra diferencia entre la familia y el clan reside en el hecho de que los miembros de aquélla están ligados por reales vínculos de consanguinidad, siendo entre ellos hermanos o primos; mientras que en el clan, sus componentes bien pueden no estar unidos por lazos efectivos de consanguinidad, pero que tienen la conciencia íntima, firmemente arraigada, de que todos ellos proceden de un antepasado común, de que tienen un *tótem* común.

Claro está, si por familia ha de entenderse, simple y llanamente, el grupo biológico consecuente al fenómeno fisiológico de la procreación, tal familia ha existido, naturalmente, como hecho real e inevitable; pero como desde el punto de vista sociológico, lo que interesa no es únicamente el nexo biológico entre los hijos y sus progenitores, sino, sobre todo, la significación e importancia que tal grupo ha tenido en la vida y el concepto social, vemos, entonces, que la familia propiamente dicha, tal como la entendemos en la actualidad, no existía dentro de las sociedades gentilicias, sencillamente porque la organización clánica fracciona la descendencia y ascendencia consanguínea en dos ramas que no conviven dentro de un mismo grupo. La familia —como grupo bilateral que asocia tanto a los descendientes del hombre cuanto a los de la mujer—,

fué, por eso, una formación histórica posterior, cuya personería social empieza a destacarse recién al sobrevenir la crisis del régimen gentilicio.

Históricamente, la organización en clanes y gens corresponde a los estadios del salvajismo y la barbarie, pudiendo observarse que ella está muy generalizada en casi todos los pueblos de la tierra. Sin embargo, es prudente no asignar el valor de una “ley rígida universal” a tal sistema de organización, porque investigaciones recientes han demostrado la existencia de algunas sociedades bárbaras sin clanes.

La reunión de varias *gens* (matriarcales o patriarcales) da lugar a las *fratrías*; la agrupación de estas últimas, constituye una *tribu*; finalmente, la asociación o confederación de tribus, origina la *nación*.

En la sociedad gentilicia, se opera un proceso de desintegración e integración alternativas y convergentes en función de los recursos disponibles y la productividad del trabajo. Como consecuencia del desequilibrio entre la cifra demográfica y los medios de subsistencia —fenómeno que se conoce con el nombre de superpoblación absoluta—, los grupos elementales, incapaces de contrarrestar dicho fenómeno por el escaso desarrollo de la técnica, se escinden en otros grupos secundarios, manteniendo, empero, un nexo de solidaridad entre ellos. Inversamente, al mejorar las condiciones de vida y la productividad del trabajo, dichos grupos elementales vuelven a integrarse en agrupaciones más vastas y de mayor radio de acción. Tal es el proceso que, a partir de los clanes o gens primarios, se observa en la formación de las *fratrías*, las *tribus* y las *confederaciones tribales*. Morgan nos ilustra al respecto en los siguientes términos: “la evolución de una confederación salida de dos gens (pues nunca se hallan menos de dos en una tribu cualquiera) puede deducirse históricamente de los hechos conocidos de la experiencia de los indios. Así, la gens se multiplica en el número de sus miembros y se divide en dos; éstas, a su vez, se subdividen y con el tiempo vuelven a unirse en dos o más *fratrías*. Estas *fratrías* componen una tribu cuyos miembros hablan el mismo dialecto. Con el transcurso del tiempo, esta tribu se fracciona en varias por el proceso de segmentación, las que, a su vez, se vuelven a unir en una confederación. Tal confederación es el producto —a través de la tribu y de la *fratría*— de un par de gens.”

Los clanes o las gens se agrupan y organizan en función de sus vínculos gentilicios y totémicos; la tribu lo hace, principalmente, en función del *territorio*. Sin embargo, la tribu no excluye los lazos de sangre, puesto que no deja de ser una asociación de clanes emparentados. Territorio,

comunidad de origen, dialecto común, similares preocupaciones religiosas, etc., concurren pues, simultáneamente, para caracterizar la entidad superior llamada tribu.

Si en la sociedad gentilicia el territorio desempeña un papel secundario o accidental, en la “sociedad política”, hacia la cual evoluciona aquélla tras un largo recorrido histórico, asume una importancia fundamental, como vínculo de cohesión y como la base física necesaria para el desarrollo de la vida política, civil y administrativa de una país. Por eso, en los tiempos actuales, el territorio, como elemento integrante del Estado, pertenece, originariamente, a la colectividad, a la “sociedad políticamente organizada”.

II

El Ayllu y la Marca

Nos hemos detenido en caracterizar con alguna amplitud el clan y la gens, precisamente para demostrar que el *ayllu*⁵ no constituye una organización *sui generis* o exclusiva de nuestro pueblo, como generalmente se cree. El *ayllu* es, simple y llanamente, la *gens peruana*, la unidad consanguínea de la sociedad gentilicia de esta parte de América. Al través de la historia, se lo ve afectando las dos modalidades inherentes a esta clase de organizaciones elementales; es decir, la forma matriarcal y la patriarcal. Testimonios aportados por los cronistas de la época colonial, prueban que el *ayllu* estuvo estructurado en su forma agnaticia al sobrevenir la conquista española.⁶

5 “La palabra *ayllu* es de origen quichua. En Bolivia varios autores, como Saavedra, han pretendido que era aymará originariamente, pero la lengua aymará tiene otra palabra propia para ello, que es *hatha* y que figura como tal en el más viejo diccionario de esta lengua. De ella, salen palabras como *hilahata*, que quiere decir jefe del linaje; la palabra quichua correspondiente es *ayllucamayoc*; esta palabra ya ha caído en desuso y en su lugar se usa la de *curaca*, que deriva de *curaj*, el mayor. *Hilahata* se traduce también por el “primero del linaje” Dick Edgard Ibarra Grasso. *Informe sobre sociología campesina de Bolivia*. Cochabamba, marzo de 1953.

6 “Un escritor de mediados del siglo xvi, fray Domingo de Santo Tomás, señala la existencia de ayllus con filiación masculina: “El ayllu —dice— comprendía todas las gentes que llevaban un mismo nombre, y no solamente los hijos de un

Por lo demás, la dinámica natural de estas sociedades, condujo al *ayllu* a su agrupamiento en entidades superiores como son las tribus y las confederaciones tribales.

El sociólogo boliviano Dr. Bautista Saavedra está en lo cierto al considerar el *ayllu* como una gens. "El *ayllu* —dice a propósito— no es sino la *gens* primitiva de las poblaciones del centro del continente sudamericano". Sin embargo, a lo largo de la obra que ha escrito sobre este tema no llega a caracterizar debidamente el *ayllu*, ni en su estructura ni en sus relaciones dentro de la sociedad gentilicia. En su concepto, el *clan* es muy diferente de la *gens*, olvidando que tanto ésta como aquél son expresiones de la misma organización gentilicia, con sólo la diferencia de que

hombre, sino también sus descendientes." En esas condiciones, el matrimonio por grupos, propio del *ayllu* con descendencia femenina, ya no era posible." Rodolfo Puigros. *De la Colonia a la Revolución*, p. 31. Editorial Lautaro. Buenos Aires, 1943.

"En la antigua historia peruana, y aun en la familia indígena actual, para evidenciar la existencia de una era de matriarcado cortada por el patriarcalismo inca, hay una serie de pruebas exhibidas por Max Uhle, Latcham y Bendeleir como la palabra "panaka" (hermana) en los *ayllus* principales de los Incas; el papel más importante del hermano de la madre que llegaba a poner el nombre a la criatura y le cortaba la primera vez las uñas y el pelo, interviniendo además en otras ceremonias familiares aun en nuestros días en algunas localidades; el nombre de *padre-madre* que se da a la autoridad del *ayllu* entre los uros; el mismo matrimonio del Inca con su hermana; la propia palabra "madre" que no sólo se usaba con el significado actual, sino que se extendía a las tías maternas o madres colectivas, etc. Referencia especial merece la costumbre de que el mayorazgo fuera otorgado en ciertas regiones al primogénito de la mujer legítima; si la mujer legítima no tenía hijos, la herencia pasaba a la estirpe del marido, a los sobrinos, o sea a los hijos de su hermana. Otro remanente matriarcal es la costumbre que aún persiste en ciertas regiones, de que la mujer trabaje en la tierra.

¿Fue la propia cultura inca inicialmente de tipo matriarcal, o tuvo, cuando menos, fuertes influencias matriarcales en sus comienzos? Sarmiento de Gamboa habló de la importancia de Mama Guaco al lado de Manco Capac, pintándola como feroz guerrera. Guamán Poma también menciona a Mama Guaco y la considera como la auténtica fundadora del imperio de los Incas, pues habiendo escondido a su hijo Manco Capac, hizo correr, la voz de que tenía como padre al Sol y luego se casó con él; agrega Guamán Poma que Mama Guaco tenía el poder de hablar con las peñas. La detallada relación que el mismo cronista hace de las esposas de los Incas, así como de las señoras principales, indica considerable respeto y consideración a la mujer. Jorge Basadre. "*Historia del Derecho Peruano*", Volumen I. Editorial Antena, S. A. Lima, 1937, pp. 155-56.

el primero reconoce la filiación materna y la segunda, la filiación paterna. Confunde, pues, el *clan* con la *tribu* y pierde de vista, en primer lugar, que el *ayllu* también ha tenido, sin duda, el carácter de *clan* en su fase o modalidad cognaticia, y, en segundo lugar, que las tribus peruanas estuvieron constituidas, en sus respectivas etapas históricas, por *ayllus* tanto matriarcales como patriarcales, o lo que es lo mismo, tanto por *clanes* como por *gens*.

*
* *

El hombre es producto y parte integrante de la naturaleza. Surge y se desenvuelve históricamente en el seno de ella. En ningún momento y bajo forma alguna se lo puede concebir desvinculado de su medio geográfico.

La naturaleza, al mismo tiempo que matriz generadora del hombre, es, también, el escenario o “medio ambiente” donde él vive y desarrolla su cultura. En este concepto, los grupos elementales, aun los más primitivos, también han tenido un territorio, un área de dispersión, en el cual encontraban sus medios de subsistencia, ya como simples recolectores o ya como cazadores. Mas, como esa relación era inestable a causa de la vida nómada y trashumante que llevaba el hombre, el territorio —como elemento de cohesión— desempeñaba indudablemente, un papel secundario en la llamada sociedad gentilicia.

El territorio aparece como un nuevo vínculo aglutinante de la sociedad, cuando las organizaciones gentilicias evolucionan hacia la tribu y empiezan a cultivar la tierra.

Siguiendo ese proceso general de las sociedades elementales, hubo un momento en el cual el *ayllu*, ligado exclusivamente por lazos de sangre en los primeros tiempos, deviene entidad territorial-económica, para afirmar su existencia al través de largos períodos históricos que llegan hasta nuestros días.

El área geográfica donde el *ayllu* ejerce su soberanía territorial se conoce con el nombre de *marca*. Los contornos de ésta —según Hildebrando Castro Pozo— estarían determinados por el “coto” primitivo, o lugar de las correrías de la horda en busca de alimentos, de tal manera

que el usufructo impuesto sobre ese territorio, traía consigo el derecho de impedir que otros grupos similares penetrasen en él.⁷

Al desarrollarse la industria agrícola y ganadera —base de sustentación de la vida económica del ayllu en su fase tribal— la *llacta* o centro urbano vino a constituir el núcleo funcional de los grupos gentilicios asentados en la *marca*. Es en este último aspecto que la *marca* suele definirse como una “comunidad de aldea”, criterio con el cual coinciden muchos sociólogos, entre ellos Bautista Saavedra.

De todas maneras, sea que se tome la *marca* en un sentido amplio o restringido, ésta constituye la base geográfica o unidad territorial donde el ayllu ejerce su soberanía y desarrolla su vida económica, política y social.

La superficie de la *marca* estaba dividida en dos porciones: *Llacta-pacha* y *marca-pacha*. La primera comprendía la parte cultivada por el pueblo y fraccionada en parcelas individuales o *tupus*; y la segunda, comprendía las tierras comunes o de reserva.

El ayllu reconocía la autoridad de un jefe, el *ayllu-camayoc*, encargado de dirigir los trabajos de la comunidad. El principio de autoridad se hallaba encarnado en el *camachicuc*, palabra quichua que denota jefe o persona capaz de impartir órdenes. Su equivalente aymara se encuentra en el término *jilahata*, o el mayor. Probablemente, al correr del tiempo, estos jefes fueron adquiriendo cada vez mayor importancia, hasta investir funciones políticas y administrativas, a medida que el ayllu se integraba en organizaciones más vastas como las tribus y las confederaciones tribales.

Desde tiempos pretéritos, anteriores inclusive a la época incaica, el ayllu aparece dividido en dos sectores: *hanansaya* y *hurinsaya*, que significa barrio alto y barrio bajo, respectivamente.

Los conquistadores dieron el nombre de “parcialidad” a dichos barrios. Algunos autores opinan que esta separación obedecía a la necesidad de mantener el orden dentro de la comunidad, estableciendo recíprocos miramientos o competencias entre ambos bandos. Según otros autores, tal división tiene su antecedente en segregaciones exogámicas de origen matriarcal. Finalmente, otros autores explican dicha clasificación por un concepto de prioridad, entre los primeros y los posteriores ocupantes.

7 Hildebrando Castro Pozo: *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*. Lima, 1936, p. 81.

Las actuales comunidades indígenas mantienen todavía esta separación de barrios o sectores, conservando los nombres tradicionales de *hanansaya* y *hurinsaya*.

Las duras condiciones del medio geográfico, la conciencia de una responsabilidad colectiva y el escaso desarrollo de la técnica productiva, estimularon un hondo sentido de cooperación social en el ayllu. El trabajo asociado se practicaba habitualmente y tenía su expresión en múltiples formas de reconocida eficacia. La *chunca* (clasificación de equipos para el laboreo de la tierra), la *mita* (turno obligatorio para la ejecución de trabajos agrícolas y de otro orden) y la *mincca* y el *aymi* (préstamos de trabajo en beneficio general o privado), prueban, en efecto, que el *ayllu peruano* sistematizó el trabajo con admirable sabiduría y fomentó en vasta escala la conjunción o solidaridad de esfuerzos.

Sin estas organizaciones del trabajo, que los incas llevaron a su más alto grado de perfección, no podrían explicarse el progreso de la agricultura y de la alfarería, ni esas obras de gran aliento que se trasuntan en las *andenerías* o terrazas, los acueductos, los caminos, etc., etc., que la cultura peruana —preincaica e incaica— ha dejado a la posteridad.

Determinar el origen de la agricultura peruana es tan arduo como precisar el origen del hombre americano mismo. Continúa siendo un problema el saber si los grupos étnicos que incursionaron a esta parte del Continente fueron todavía meros recolectores o tenían ya nociones de agricultura elemental.

Al respecto, afirma Tello “que es indispensable suponer que el hombre llegó al Perú en estado muy bajo de cultura, debió penetrar por el Oriente o el Norte, alimentarse con los productos de la caza, con las raíces y frutos silvestres, habitar las cuevas y llevar en general, vida semi-nómada”.⁸

Muchos autores de gran nombradía coinciden con la opinión de Tello y sostienen que, indudablemente, “hubo una época en que, ningún pueblo americano conoció el cultivo de las plantas y en que la agricultura no jugaba ningún papel en su economía doméstica”.

Por lo demás, la remota antigüedad de la agricultura americana parecería estar probada por los siguientes hechos:

1º Porque muchas familias y especies de plantas cultivadas no eran conocidas fuera de América antes del viaje de Colón;

8 J. C. Tello. *Introducción a la Historia Antigua del Perú*.

2º Porque varias de esas plantas cultivadas no han dejado rastros de sus ascendientes silvestres, lo cual revela que para propagarse necesitaban la intervención del hombre ; y

3º Porque algunas de dichas plantas han perdido la facultad de producir semillas y solamente pueden propagarse por medio de gajos o esquejes.

Ricardo E. Latcham, de quien tomamos tan ilustrativos datos, refiriéndose a la anulación del poder germinativo de algunas plantas americanas, dice textualmente: “Este fenómeno se encontraba en algunos árboles y arbustos, cuyos frutos ya crecían sin cuescos o pepas, en algunas plantas como el plátano, cuya vaina ya no contenía semillas, pero más especialmente en número grande de las plantas cuyas raíces o tubérculos que dependían de ellas eran cultivadas para fines alimenticios, como la yuca (*manihot*), maranta, papa, oca (*oxalis*), massua (*propoeolem*), ulluco (*solanum*), aracacha, batata, etc., ninguna de las cuales se reproducían de semillas, sino de esquejes o patillas, o bien por la plantación de sus tubérculos.

“Algunas producían —agrega el mismo autor— un simulacro de semilla pero tan degenerada que no servía para la propagación de la planta, por no ser fertilizable. Durante la larga época de su desuso, habían perdido la facultad de germinar o, cuando lo hacían, su fruto era tan degenerado, pequeño, insípido y a veces dañino, que no servía para el alimento.”⁹

La agricultura indígena de América ha aportado a la alimentación de la humanidad entre cereales, raíces farináceas, legumbres, frutas, etc., productos tan valiosos como los siguientes: *Maíz, quina, papa, batata o camote, yuca, maní, achira, yacón, arracacha, aji, cucúrbitas diversas, frejol o poroto, achojcha, tomate, pepino, piña, coca, chirimoyo, palto, lúcumo, guayaba, papaya, plátano o banano, etc.*

Entre las textiles, el *algodón* o *utcu* (*Gossipium*) es otra planta domesticada por el primitivo pueblo peruano.¹⁰

9 Ricardo L. Latcham: *La Agricultura Precolombina*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1936, p. 113.

10 “En el estado actual de la ciencia ya no hay duda de que cada planta cultivada ha tenido un ejemplar silvestre original. Pues bien, el Perú, afirma Cook, es uno de los centros de domesticación de plantas más notables de la tierra, puesto que de este centro se propagaron productos como la papa, producto éste que ha

Siglos de experiencia y esfuerzos ingentes se concentran en este preciado acervo que las culturas aborígenes de América dejaron a la posteridad, para disfrute de nuestro pueblo y de la humana especie en general. ¡Cuánta grandeza se encierra en este legado perdurable que, cual síntesis evocativa de la milenaria lucha del hombre con la naturaleza, nos dejara esa raza hoy sojuzgada y escarnecida, al menos si se piensa que ni la Colonia ni la República, pudieron jamás realizar una obra creadora semejante!

La desecación de alimentos (procedimiento que hoy se practica en vasta escala) para asegurar la conservación de aquéllos y facilitar su transporte, es otra conquista importante de la cultura indígena del Perú. El *chuño*, la *tunta*, la *moraya* (variedades de papas heladas y deshidratadas), el *charque* (tasajo) y la *quisa*, (fruta desecada), son los productos demostrativos de esa industria de desecación de alimentos, iniciada por el pueblo peruano, y cuyos métodos siguen aplicándose en la actualidad.

En el orden pecuario, la domesticación de la *llama* y la alpaca (la de la *vicuña* quedó interrumpida por la conquista española) es otro hecho digno de ser destacado entre las actividades industriales del antiguo pueblo peruano, sobre todo si se tiene en cuenta que las culturas posteriores no han podido hacer lo mismo con las demás variedades de *auchénidos*, limitándose, por el contrario, a exterminarlas en forma inconsciente e irresponsable.

La conservación de suelos, finalmente, constituye otro ejemplo que no hemos sabido imitar, a despecho de la técnica y los recursos modernos y de nuestra mayor cultura... Los propietarios actuales malgastan la tierra fértil con tal desaprensión, que parecería que con ellos ha de extinguirse la vida de nuestro pueblo.

La lucha contra la erosión, que hoy preocupa tanto a los países civilizados, tuvo en los antiguos peruanos, como se sabe, a sus precursores más calificados y expertos. Las terrazas o *andenerías* preincaicas e

revolucionado la faz económica del mundo en muchos aspectos". Emilio Romero.—*Historia Económica del Perú*. E. Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 46.

"La domesticación de una nueva planta alcanza los contornos de un hecho histórico trascendental por lo que significa para la economía no sólo del pueblo que la realiza sino del linaje humano en general, como en el caso de la papa, alimento fundamental de las principales naciones del mundo o como en el del maíz, cuya máxima difusión en el planeta es un convincente ejemplo del vigor con que se expanden los inventos del hombre".—Luis E. Valcarcel.—*Historia de la Cultura Antigua del Perú*.—Imprenta del Museo Nacional.—Lima, 1943, p. 167.

incaicas se consideran hoy mismo como modelo en su género, en materia de conservación de suelos. Entre otras opiniones respecto de estas obras, Luis E. Valcárcel nos proporciona el siguiente juicio, autorizado y encomiástico: “El talento de la ingeniería —dice F. O. Cook— se desplegó también en el arreglo y gradación de las terrazas, en la dirección y canalización de los ríos y en llevar los acueductos de irrigación a lo largo de declives profundos y de las crestas de las montañas a menudo durante muchas millas. En algunos distritos todas las tierras agrícolas son de construcción artificial y representan un dispendio asombroso de labor, sin segundo entre las llamadas “Maravillas del Mundo”, en el hemisferio oriental. Los constructores de las terrazas eran diestros no sólo en el levantamiento de los muros sino en el arreglo del terreno artificial que ha conservado su fertilidad durante siglos de labranza.

“Así, la agricultura antigua del Perú ha resuelto el problema de la conservación del terreno, y ha presentado un contraste completo con los sistemas dispendiosos que se han empleado hasta el presente en muchas partes del mundo” . . . “La terraza agrícola no es sólo un medio de utilizar los terrenos quebrados y escarpados sino también de interés porque representa un sistema permanente de agricultura, en contraste con nuestros modos de empleo del suelo. Los antiguos peruanos eran *Reestructuradores del terreno*, mientras que muchos de nuestros campesinos son destructores. Por medio del terraplenamiento, el suelo es desecado y conservado de modo que no pierda su fertilidad, sino que pueda continuar en aumento, como lo hace en los terrenos no cultivados. Las tierras terraplenadas de los valles de los Andes orientales indudablemente han sido cultivadas en forma persistente durante muchos siglos y todavía son muy productivas. La gran antigüedad del sistema de terrazas tiene, además, una significación especial en cuanto patentiza la posibilidad de una agricultura permanente, lo cual constituye la base necesaria de una civilización perdurable”.¹¹

III

La Comunidad Indígena

El *ayllu* remonta su existencia a épocas muy primitivas, anteriores en todo caso al dominio de los incas, pues es sabido que éstos aprovecha-

11 Luis E. Valcárcel: *Historia de la Cultura Antigua del Perú*. Imp. del Museo Nacional. Lima, 1943, pp. 169-170.

ron de aquella institución tradicional para estructurar su notable organización política y social. En último análisis, el Imperio Incaico no fué sino una vasta conjunción de ayllus; un sistema centralizador de comunidades gentilicias, antes dispersas y autónomas.

Como la dominación incaica representa, dentro de la evolución del pueblo peruano, un proceso convergente hacia la formación *estatal*, los ayllus primitivos u originarios experimentan profundas alteraciones en varios respectos. Desde luego, ante la aparición de un poder público cada vez más centralizado, pierden importancia, hasta llegar a su total decaimiento, las agrupaciones regionales de ayllus, quedando subsistentes, únicamente, los ayllus locales, como unidades nucleares de la organización estatal. Aun estos mismos, desde el momento en que eran incorporados como células o partes integrantes de un organismo superior, se sienten afectados en su autonomía, por una serie de medidas emanadas del poder central. Se sabe, en efecto, que el régimen incaico, fuera de imponer un idioma y una religión oficiales a los pueblos sojuzgados, instituyó un sistema de tributos en especie y trabajos personales, moviendo su mecanismo administrativo mediante una compleja serie de funcionarios.¹²

Durante la Colonia, el ayllu sufre otro género de modificaciones fundamentales, convirtiéndose, sobre nuevas bases, en la llamada "Comunidad Indígena" de nuestros días. Estas, en realidad pueden considerarse como creaciones de la época colonial. Otra cosa es que los españoles aprovecharon y trataron de conservar las tradiciones y costumbres de los ayllus peruanos. La política colonial concentró las poblaciones indígenas bajo el nombre de *Reducciones*, con el objeto de que los indios "no viviesen divididos, y separados por las tierras, y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal, sin socorro de nuestros Ministros, y del que obligan las necesidades humanas, que deben dar unos hombres a otros", como dice, textualmente, la Ley Primera relativa a la materia, de 21 de Marzo de 1551, de la Recopilación de las Leyes de Indias.¹³

En el fondo, la Metrópoli al través de la citada ley y de otras que posteriormente fueron dictadas sobre el mismo asunto, quiso asegurar la

12 Arturo Urquidí Morales. *La Comunidad Indígena*. Imp. Universitaria. Cochabamba, 1941, pp. 20-21.

13 *Recopilación de Leyes de Indias*, por Antonio Balbas. Madrid, año 1756, Tomo II, p. 198.

mano de obra para los trabajos mineros y agrícolas, facilitar el cobro de tributos y, en suma, sistematizar la explotación del trabajo indígena. Sin embargo, como sostiene Moisés Saenz, “las reducciones sirvieron más que ninguna otra medida colonial para promover la institucionalización de los aborígenes y tuvieron también el excelente resultado de haber definido el derecho del indio en materia de propiedad”.¹⁴

En efecto, las comunidades o “reducciones” instituidas por la Colonia llegan a ser dueñas de la tierra que ocupan, refundiendo los derechos de *posesión* y de *propiedad*, a diferencia de los ayllus incaicos que ejercían una mera posesión sobre ellas. Por otra parte, los vínculos de sangre, fundamentales en estos últimos, van perdiendo eficacia en las comunidades indígenas de nuestros días.

Durante la República, las comunidades indígenas han sobrellevado una existencia dramática, no sólo por la serie de usurpaciones, despojos y arbitrariedades, latifundistas y gamonales, sino también por la inestable condición a que se las redujo desde el punto de vista jurídico, ya disponiendo la repartición de sus tierras, con el objeto de individualizar el derecho de propiedad en favor de los indígenas, ya declarando de propiedad del Estado las tierras de comunidad para venderlas en pública subasta, ya, en fin, desconociendo la existencia legal de las comunidades mismas.

La Convención Nacional de 1938, en contraste con toda la legislación precedente, puso término a esa situación de incertidumbre incorporando como precepto constitucional la siguiente disposición: “El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas”; precepto que ha sido ratificado, literalmente, por la Constitución del año 1945.

José Antonio Arze, refiriéndose a la organización de la propiedad en el Imperio de los Incas, dice lo siguiente: “Sabido es que las tierras—riqueza substancial de esta sociedad— estaban divididas en tres grandes porciones: 1. La del Inka, 2. la del culto, y 3. la destinada a las comunidades, dentro de las cuales cada varón recibía un *tupu*, para su sustento y el de su familia. Ahora bien, el Inka, representante de la élite aristocrática y de la casta sacerdotal cuyos miembros eran exclusivamente reclutados entre la nobleza, al asignar en provecho de la clase

14 Moisés Sáenz.—*Sobre el Indio Peruano y su incorporación al medio nacional*.—Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.—México, 1933, p. 77.

dominante los dos tercios de la propiedad territorial, había introducido un claro sistema de desigualdad en el reparto de los medios de producción. Los productos de las tierras del Inka y del culto eran, en apariencia, productos destinados a atender las necesidades de la Nación entera, pero no debemos perder de vista que el Estado, en la sociedad inkaica, era la expresión política de los intereses económicos de la élite aristocrático-teocrática".¹⁵

Las observaciones del Dr. Arze son justas, sin duda. No obstante, se puede sostener como tesis general que la organización incaica reposaba, fundamentalmente, sobre una "economía colectiva", aunque deformada ya, en cierto modo, por formas precursoras de propiedad privada y de ciertos atisbos de feudalidad.

15 José Antonio Arze.—*Sociología del Inkario*.—Editorial "Fénix".—La Paz, 1952, p. 7.

El citado párrafo del doctor Arze no se interpretaría quizá debidamente si no se considerase su tesis esencial que puede sintetizarse en estas líneas:

El señor Louis Baudín (y con él muchos antisocialistas), para reforzar la tesis sustentada en su obra "El Imperio Socialista de los Incas", París, 1928, de que *todo* socialismo es contrario a la naturaleza humana y malo en sus resultados, empiezan sentando la *falsa* premisa de que en el Imperio Incaico *hubo ya* una vasta experiencia de socialismo, y, sin negar muchos de sus rasgos a juicio de ellos mismos buenos, cargan las tintas de su crítica pesimista sobre las "desventajas" que tal organización tuvo para la gran masa de ese Imperio: por ejemplo, la "automatización" del individuo peruano, al punto de que le impidió resistir a la Conquista española, realizada por un puñado de invasores. Ergo —dicen el señor Baudín y con él todos los "liberales" antisocialistas— la mala experiencia del Socialismo (o Comunismo) incaico, debe precavernos de la peligrosa ilusión de esperar que ese sistema pudiese prosperar en el futuro, en ningún otro país de la tierra, y menos como sistema de aplicación universal, como es el propósito de los socialistas y comunistas marxistas.

Arze, en su refutación a Baudín, pretende demostrar:

1º—Que, si se admite la acepción de las palabras *socialismo* y *comunismo* en el sentido marxista de un régimen de igualdad económica determinado por la socialización de los medios de producción y consumo, socialización que es el *resultado histórico* de un previo régimen de *técnica productiva capitalista avanzada* y de la consiguiente madurez cuantitativa y cualitativa de una *Clase Proletaria*, es obviamente impropio calificar de "socialista" o "comunista" el Imperio Incaico, pues en él la *técnica productiva no había llegado siquiera a la edad del hierro* y tal primitivismo determinó, en consecuencia, que hubiese la conocida y no poco profunda *división de clases* entre la Oligarquía Incaica y la masa común (los hatunrunas); 2º—El régimen socialista y su fase superior, el Comunismo— propugnado por el Marxismo, se basará en los antecedentes de madurez

El régimen colonial modifica substancialmente ese estado de cosas. Las *mercedes* reales, traducidas en adelantazgos, *repartimientos* y *encomiendas*, instituyen la propiedad *privada* o individual, en cuanto al dominio de la tierra, y la *servidumbre* feudal, en relación al trabajo y

de la técnica productiva capitalista y de la consiguiente existencia de una poderosa Clase Obrera o Proletaria, extendida y organizada en todo lo vasto del planeta ya internacionalizado por el propio capitalismo. Consecuencias inevitables de ese régimen serán la abundancia de bienes producidos por la técnica maquinista, la posibilidad de que todos los hombres puedan por tal razón emanciparse de los sacrificios del trabajo material muy duro, la desaparición de los antagonismos clasistas y la expansión de libertades verdaderas en lo económico, político y cultural para *todos* los individuos de esa Sociedad organizada sobre las bases de la planeación de la Producción y del Consumo y de la igualdad de los que participan en esos procesos; 3º Si los primitivos peruanos fueron tan fácilmente vencidos por los Conquistadores Españoles, ello no se debió tanto a ese “supuesto automatismo” creado en ellos por sus dominadores incas, sino al hecho de que los Europeos tenían armas de fuego y contra ellos podían poco los simples palos, piedras y lanzas de cobre de los aborígenes. Pero, aun admitiendo que otro factor psicológico de esa derrota hubiese sido el supuesto “automatismo” de las masas incaicas, sería ilógico deducir de ello que en un régimen de socialismo y comunismo marxista —en que la hipótesis del “automatismo sería contradictoria con la estructura económica de tal régimen, como ya se dijo— tuviese que producirse un derrumbe semejante al del Imperio Incaico; 4º Los indios posteriores a la Conquista *añoran* el régimen incaico, al compararlo con la explotación económica y las crueldades practicadas contra ellos durante el régimen feudalizador de la Colonia y el semifeudalizador de la República. Y es que, pese a su carácter de clase oligárquica y opresora, los Incas establecieron un régimen de cierto paternalismo hacia las masas, atendiendo por lo menos a una elemental satisfacción de las necesidades de comida, vestuario y vivienda de las mismas; 5º En relación con el futuro del problema campesino, e indígena en general, de los países andinos, todo lo anteriormente sentado plantea las soluciones esenciales siguientes: a) Es utópico, y hasta reaccionario, imaginarse la posibilidad o la necesidad ideal de un retorno al tipo de economía —que no fué socialista ni comunista, sino precapitalista en su técnica y clasista en su estratificación social— del Imperio Incaico; b) Sería constructivo, sin embargo, aprovechar de la resistencia psicológica de los indios contra los explotadores feudales no indios, para combinar la introducción de las técnicas productivas modernas y de las modernas ideas socialistas-comunistas, con algunos mitos pre-coloniales de igualitarismo social, de defensa de tradiciones autóctonas, etc., que han conservado las masas indias actuales como herencia del lejano Imperio Incaico instituido por sus antepasados.

En relación con el tema concreto de la *Comunidad Indígena*, pueden hacerse las siguientes deducciones de la tesis general sustentada por el Dr. Arze.

1º El ayllu, bajo el régimen incaico, reflejó, necesariamente, las dos esenciales características de esa civilización: ausencia de técnica productiva avanzada, y uno

explotación del indio, del aborígen americano. Así nace, históricamente, el *latifundio* en el territorio peruano, introduciendo la “*economía servil*”, en substitución de la “*economía colectiva*” de la sociedad incaica.

“El feudalismo —dice Rodolfo Puigros, refiriéndose a este proceso de transformación de la economía peruana— impuso el viejo concepto romano de la propiedad privada, individual (*possessio, sors*), sobre el concepto primitivo de la propiedad social de la tribu, de la aldea, del grupo de consanguíneos (*gens, ayllu*). Su expansión por el mundo se caracteriza históricamente, como hemos visto, por la transferencia de la propiedad de la tierra de los grupos sociales a los individuos y, en consecuencia, por el afianzamiento y fortalecimiento del poder político y social de los conquistadores, de los señores feudales.

“Pero ese proceso de transformación de la propiedad colectiva en privada —agrega el mismo autor— aparece indisolublemente unido al proceso de transformación de los miembros de las sociedades primitivas en siervos de los conquistadores feudales. Lo uno no se concibe sin lo otro. A la conquista feudal (expropiación de las tierras colectivas y so-

de los aspectos de la división clasista: el ayllu era una célula de las masas sojuzgadas por los Incas para el fin principal de producir medios de sustento y soldados de tropa para las clases noble y sacerdotal, pero los Incas tuvieron el tacto de permitir que tales células reservasen también parte de lo producido para su propio sustento.

2º El ayllu, bajo el régimen feudal colonial y el semifeudal republicano, sufrió el impacto de la *encomienda* y de la *mita*, que exterminaron a gran parte de la población indígena en trabajos forzados, convirtieron en siervos de la gleba a muchos otros y dejaron subsistentes apenas a escasas unidades de ayllus con su estructura algo semejante a la pre-colonial.

En los últimos tiempos, aun los pocos ayllus han ido perdiendo su carácter pre-colonial para asimilar las formas del sistema agrario derivado del modelo feudal y semifeudal de la Colonia y de la República, respectivamente.

3º Para convertir el ayllu en factor progresivo dentro del proceso de una Revolución Agraria orientada hacia el socialismo-comunismo Marxista, es ineludible sustraerla de la gravitación del yugo feudal y semifeudal, pero acabar también con la reaccionaria ilusión que debieran resucitarse sus atrasadas características incaicas. Lo aconsejable es que se utilicen algunos mitos autoctonistas subsistentes en los ayllus, para estimular su beligerancia contra la opresión feudalizadora de los oligarquías blancas y criollas, y para inculcar, al mismo tiempo en ellas, un sentimiento de solidaridad con los actuales pueblos del sector socialista del Mundo que han iniciado su emancipación, a base justamente de las mejores conquistas de la técnica maquinista del capitalismo.

juzgamiento de sus habitantes), acompañó la colonización feudal (incorporación de los vencidos, al trabajo de la tierra, a la economía doméstica en su sentido más lato y al transporte de la producción). Una colonización de ese carácter se dió en Europa durante los siglos posteriores a la invasión de las tribus bárbaras. Y se dió también en América hispana, en las nuevas condiciones históricas, después de su descubrimiento.”¹⁶

La economía incaica no era de carácter mercantil, pues la producción no estaba destinada al tráfico comercial sino al consumo de los mismos productores. Participaba aún, fundamentalmente, de la llamada “economía natural”, por mucho que existiera ya un mercado a base de simple trueque de productos. La Colonia, por el contrario, introduce un sistema económico de tipo mercantil, orientando la producción hacia el mercado e introduciendo la moneda, los impuestos en metálico, etc.

En el aspecto económico, la influencia colonial se dejó sentir también por la introducción de nuevas especies agropecuarias y de instrumentos de trabajo no conocidos en América, destacándose entre estos últimos el *arado*.

Como productos vegetales exóticos, la Colonia importó el *trigo*, el *arroz*, la *cebada*, el *centeno*, la *caña de azúcar*, el *naranja*, el *limonero*, etc. En cuanto a la fauna, el *caballo*, el *asno*, el *buey*, la *oveja*, el *cerdo*, el ganado *caprino*, etc.

En materia de herramientas, debense a España el *arado de hierro*, el *machete*, la *hoz* y el *rastrillo*.

A pesar de tales elementos, capaces de transformar fundamentalmente la economía de los países conquistados, las industrias agropecuarias no alcanzaron mayor desarrollo, por la sencilla razón de que a la Metrópoli y a sus agentes les interesaba preferentemente la producción minera, circunstancia por la cual, la agricultura, floreciente en la época incaica, entró en un período de postración y retroceso.

“El buey —comenta Emilio Romero— desempeñó una importante misión así como el arado, pero con proyecciones sociales adversas al bien común, puesto que convirtió en extensivo el cultivo intensivo de los Incas.

“Fué el indio en realidad —continúa el citado autor— quien hizo el esfuerzo de imitar y adaptar el arado al país. Los bueyes no estaban al

16 Rodolfo Puigros. *De la Colonia a la Revolución*. Ediciones Lautaro. Buenos Aires, 1943, pp. 49-50.

alcance del indígena, sino en las grandes haciendas de la Costa y algunas de la Sierra. Cuando el indio pudo tener yuntas, imitó el arado fabricándolo a su modo en forma primitiva, tal como hoy existe; un tipo de arado tan rudimentario que bien podría considerársele autóctono si no tuviera como prototipo el arado árabe, a su vez perteneciente a la época del pueblo de Israel. . .” En cuanto al transporte, el retroceso que sufrió el Perú en la cría de llamas, es otra prueba de que faltó su adecuada organización, con perjuicio de la producción agrícola.”¹⁷

Sin entrar en mayores consideraciones, conviene ya formularse la siguiente interrogación. ¿Cuál será el porvenir que la historia depara a las comunidades indígenas?

Suelen plantearse, al respecto, dos tesis principales: La primera de ellas preconiza la necesidad de conservar la “comunidad indígena”, porque considera que ésta puede ser la base, el embrión, para conseguir la evolución del país hacia formas colectivistas de organización, aprovechando el “socialismo innato” de los aborígenes. La segunda tesis propugna la conversión de las “comunidades indígenas” en “cooperativas socialistas”, con la misma finalidad que la anterior, o sea con la de promover el advenimiento de la organización socialista.

La primera tesis, emparentada con el “populismo” ruso, pierde de vista, en primer lugar, que la “comuna rural” —basada en la apropiación particular de los medios de producción— no se encauza hacia el socialismo, sino más bien hacia formas burguesas o capitalistas de producción; y, en segundo lugar, que la transformación de la sociedad actual en un régimen socialista, sólo puede lograrse bajo la dirección revolucionaria del proletariado y cuando sobrevengan ciertos cambios en las condiciones generales de la sociedad.

Los partidarios de esta tesis olvidan, por otra parte, que antes de liquidar los vestigios del feudalismo en el campo, no es posible una transformación violenta hacia el socialismo, y que, además, el campesino, en el estado actual de nuestra evolución, lucha por conquistar la tierra, su parcela propia, como un modo de afirmar su personalidad y redimirse de la miseria, la ignorancia, la desigualdad y la humillación a que está sometido en las presentes condiciones.

La segunda tesis, que propugna el “cooperativismo socialista”, es también inconsistente, no sólo porque tal sistema, dentro del régimen

17 Emilio Romero. *Historia Económica del Perú*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949, p. 115.

capitalista, no conduce jamás al socialismo, sino también porque, bien vistas las cosas, no resuelve los problemas fundamentales del campo.

En efecto, las cooperativas, dentro de la estructura burguesa de la sociedad, por gravitación natural evolucionan hacia el capitalismo, mas no hacia la organización socialista. Y este proceso se opera de modo inevitable debido a las siguientes causas:

1ª Porque las cooperativas, dentro del régimen capitalista, están basadas en la propiedad privada de la tierra, en el dominio particular de los medios de producción; y

2ª Porque las cooperativas, en cierta fase de su desarrollo, originan necesariamente, un antagonismo de clases entre la burguesía agrícola y el proletariado rural.

Sobre estas razones, suficientemente demostrativas de que el cooperativismo no resuelve los problemas fundamentales del campo, habría que agregar que esta forma de organización es, casi siempre, inaccesible al pequeño propietario y sobre todo al proletariado rural, precisamente porque éstos carecen de recursos económicos para impulsar una explotación industrial; esto sin tomar en cuenta el factor psicológico del campesino, nada proclive, por lo general, a la organización cooperativista.

Hay que convencerse, una vez por todas, de que la existencia de la “*comunidad indígena*”, así como la del *latifundio*, se debe al tremendo atraso de nuestro régimen agrícola, a la subsistencia de la feudalidad en el campo. En esta virtud, la transformación que se impone en las presentes circunstancias, tendrá que consistir, cabalmente, en la liquidación de estas formas arcaicas y feudales de producción, para ingresar en un régimen capitalista en cuanto a la organización de la propiedad y el trabajo agrícolas, como fase transitoria hacia estadios superiores de evolución.

“La lucha en el campo, en el campo atrasado y feudal —dice Ricardo Martínez de la Torre— no se basa en la propaganda de la “cooperativa socialista” ni en la idealización de la “comunidad” y el sentimiento comunista innato del comunero, sino en la desaparición de las formas y sistemas precapitalistas en el mismo.”

Las comunidades indígenas de nuestros días, contra lo que generalmente se cree, no están basadas en la propiedad común de la tierra ni en la organización colectiva del trabajo. La propiedad de la tierra corresponde a la comunidad en conjunto, como a ente o persona colectiva.

Pero el dominio efectivo de aquélla es de carácter individual, ya que cada comunario posee sus parcelas bien delimitadas y en las cuales ejerce usufructo exclusivo. La comunidad de bienes apenas si se manifiesta en la facultad que los comunarios tienen para utilizar pastizales y serranías en determinadas zonas; y en cuanto a la cooperación en el trabajo, los casos son también excepcionales. La *mincca* y el *ayni* tradicionales suelen revivir eventualmente, en muy contadas faenas que demandan esfuerzo colectivo.

En el seno de las comunidades indígenas hay una verdadera división de clases. Los *originarios* ocupan una situación privilegiada con respecto a los *agregados*; y ambas categorías gozan de mayores preeminencias que los *utaguaguas*, cuya condición es la de simples acogidos. Por término medio, los originarios poseen “más o menos el doble” de tierra que los agregados, mientras que los acogidos suelen carecer de ellas. Los conflictos por linderos y aun las usurpaciones de tierras son frecuentes; en consecuencia, ciertas posesiones individuales son desproporcionadamente mayores que otras.

Se da el caso, además, de que algunas de las comunidades indígenas, como la de Jesús de Machaca por ejemplo, son dueñas de fundos en distritos ajenos a los de la comunidad, y en los cuales tienen “colonos”, sujetos a servidumbre, como cualquier latifundista o propietario particular. Al respecto, en valioso informe producido por el Departamento de Estudios Socio-económicos del Ministerio de Agricultura sobre las provincias de Los Andes, Omasuyos e Ingavi, encontramos la siguiente ilustrativa referencia: “Estas 12 comunidades (integrantes de la Gran Comunidad de Jesús de Machaca) según manifiestan sus autoridades principales y algunos comunarios, poseen en la Provincia Muñecas (Departamento de La Paz) dos propiedades agrícolas: Cochoconi con 80 colonos y Tumusi con 30. Los colonos de estas haciendas trabajan tres días a la semana y tienen las mismas obligaciones que los colonos de las propiedades particulares. Actualmente estas propiedades se encuentran arrendadas a terceras personas.”¹⁸

Las comunidades indígenas, organizadas a base del ayllu o de un conjunto de ayllus, han desvirtuado en realidad, casi completamente, la

18 “Informe del Departamento de Estudios Socio-económicos del Ministerio de Agricultura sobre las provincias de Los Andes, Omasuyos e Ingavi” por los Ings. Celso A. Reyes, Luis F. Chávez, Hugo Rubín de Celis y Dulfredo Peláez A. La Paz, 1945.

estructura y relaciones de esa primigenia forma de asociación gentilicia. “Los ayllus actuales —dice al respecto el Prof. Ibarra Grasso— han variado mucho de lo que eran, o se supone que eran, antiguamente; más que grupos de individuos emparentados ya han pasado a ser en gran parte expresiones geográficas, nombres de lugares en donde los indígenas tienen un jefe común, del *ayllu*; en otras partes donde el *curaca* ha desaparecido, los ayllus ya son propiamente expresiones territoriales.”¹⁹

Los instrumentos de trabajo utilizados en las comunidades indígenas corresponden a una técnica anticuada, muchas veces arcaica. El instrumento representativo de esa técnica es el *arado egipcio* tirado por bueyes; pero coexiste con él, en forma muy generalizada, el *huiso-cato*, sucedáneo del *chaquitacla* prehistórico y que consiste en una especie de pala con travesaño o pisadera en la mitad del mango. “Estas herramientas —dice el citado informe del Departamento de Estudios Socio-económicos del Ministerio de Agricultura— se asemejan a las palas y tienen adaptadas a la altura de la rodilla una especie de pisadera que sirve para asentar el peso del cuerpo y pueda de ese modo introducirse la reja lo más profundamente, para luego mediante un movimiento de palanca mover la tierra.”

Por su parte, los métodos de cultivo son rutinarios y deficientes. Si bien están basados en una experiencia inmemorial que es necesario aprovechar, se impone, sin embargo, la necesidad de perfeccionarlos de acuerdo con los conocimientos científicos y técnicos alcanzados por la moderna agronomía. En rápida síntesis, tales métodos pueden concretarse del siguiente modo: La preparación de los terrenos de cultivo no se hace en forma adecuada, debido a la poca eficacia de los instrumentos de trabajo que se utilizan; se desconoce en absoluto la bondad de los abonos vegetales y químicos, y aun tratándose del abono natural (guano), se le suministra en muy pequeña cantidad y sin observar normas convenientes; las semillas que se emplean, en los diferentes cultivos, están “totalmente degeneradas”, según aseveran los expertos que han estudiado la materia; los terrenos regados son muy escasos y no se advierte la menor inquietud para introducir el riego artificial; la rotación de los cultivos, es caprichosa e inapropiada, por lo cual quedan en receso durante larguísima períodos, enormes extensiones de tierra.

En cuanto a la conservación del suelo, los comunarios —como los demás indígenas en general— han perdido la honrosa tradición que

19 “Informe sobre sociología campesina de Bolivia”, marzo de 1953.

ganó en este orden el agricultor de la sierra peruana, desde tiempos anteriores inclusive a la dominación incaica. La pobreza de la tierra, agravada por la erosión, es, pues, otro factor que determina el atraso de la agricultura en las comunidades indígenas.

En tales condiciones, fácil es comprender que el rendimiento agrícola de dichas comunidades es misérrimo, apenas suficiente para satisfacer las necesidades vegetativas de sus miembros. Los autores del tantas veces citado informe redactado por el Departamento de Estudios Socio-económicos del Ministerio de Agricultura, llegan, en efecto, a este juicio categórico y concluyente: "La producción de artículos de primera necesidad en las comunidades indígenas se caracteriza por su deficiencia, y por no tener perspectivas de ser superada con miras a una comercialización intensiva, capaz de satisfacer siquiera parte de las exigencias de consumo de las poblaciones del Departamento (La Paz). Por regla general, la producción total de las comunidades está íntegramente destinada al consumo de sus moradores, de modo que no se registran excedentes que podrían ser ofrecidos en los mercados de consumo y, por el contrario, en algunas ocasiones, cuando las cosechas son perjudicadas por los accidentes climáticos, se ven en la necesidad de recurrir, a las poblaciones vecinas para procurarse víveres. Este estado de cosas resulta contraproducente, si se tiene en consideración que los núcleos comunarios cuentan con extensos terrenos de cultivo aprovechables y con suficiente número de brazos, capaces de desarrollar una producción intensiva en el aspecto agrícola y ganadero, y que ventajosamente cubrirían sus necesidades de propio consumo y la de las poblaciones del Altiplano."

Todo lo expuesto anteriormente nos lleva a la conclusión de que las comunidades indígenas, además de sobrellevar condiciones de vida que se traducen en la pobreza y la incultura, satisfaciendo escasamente necesidades de auto-consumo, confrontan, por otra parte, antagonismos y contradicciones internas, que van socavando su existencia; con la circunstancia de que tales contradicciones se hallan agravadas, en muchos casos, por el sentido de *casta* cerrada que impera en las relaciones de los diferentes estratos sociales que las integran. Y si, a pesar de ello, subsiste hasta hoy esta forma de organización, es únicamente, porque el medio feudal que la rodea no ha podido crear las condiciones necesarias capaces de acelerar su disolución, aparte de que el indio ha visto en la "comunidad" una especie de refugio contra las violencias y depredaciones de que ha sido víctima.

Así como en el orden industrial no es posible garantizar la supervivencia de la clase artesanal, de igual manera tampoco es posible evitar la desintegración de la "comunidad indígena". La historia es inexorable con todas las formas caducas que se oponen al progreso de la humanidad.

Eso no quiere decir, sin embargo, que las "comunidades" hayan de ser desamparadas. Por el contrario, sus miembros tienen que ser protegidos en su calidad de campesinos, de trabajadores agrícolas, e incorporados al movimiento de liberación social y nacional en que se halla empeñado el pueblo boliviano.

La política por seguir con relación a las "comunidades indígenas" debería inspirarse, a nuestro modo de ver, en estos medulares y elocuentes conceptos de R. Martínez de la Torre; "Nuestra defensa de la comunidad debe ser con miras a proteger al comunario, no tanto en su condición de tal, cuanto en su condición de campesino en lucha contra el atropello de los feudales, contra el robo y el despojo de que le hacen víctima los más fuertes. En nuestras manos no está el impedir la disolución de la comunidad, sino defender al comunero como campesino; de igual manera como no está tampoco en nuestras manos detener el desenvolvimiento de la industria para asegurar la sobrevivencia del artesano . . ." "Cuando salimos en defensa de la comunidad, ¿qué es lo que en verdad tratamos de defender? ¿Su existencia actual? No, porque defender su existencia actual es defender el bajísimo nivel de vida de la mayoría de los comuneros, es defender su cretinismo religioso, es defender sus costumbres bárbaras, sus supersticiones, su ignorancia ancestral. Defender la comunidad debe equivaler a ayudarla, elevarla a formas más desarrolladas, unirla con todos los que luchan contra las desigualdades, injusticias y privilegios en el campo."²⁰

Siguiendo el ritmo de la época, las comunidades indígenas tienen que ingresar también en una etapa de agricultura capitalista, de actividad mercantil, como la única manera de impulsar en ellas el desarrollo de las fuerzas productivas. Ya es tiempo, en efecto, de que estas organizaciones abandonen de una vez su producción de mera subsistencia y se incorporen a una economía francamente mercantil o de cambio. Para

20 Ricardo Martínez de la Torre. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia Social del Perú*. Tomo II. Empresa Editora Peruana S. A. Lima, 1948, p. 192.

ello, necesitan adoptar modernos instrumentos de trabajo, renovar sus métodos de cultivo y emplear capitales mediante el ejercicio del crédito.

Naturalmente, no se puede esperar que dicha transformación se opere en forma espontánea, dada la ignorancia y el espíritu esencialmente conservador del indígena. Será, pues, indispensable que el Estado se preocupe de elevar las condiciones de existencia y de cultura de estos núcleos aborígenes, a fin de promover en ellos inquietudes superiores e inculcarles una nueva concepción de la vida, de tal manera que al sentir la presión de necesidades poco habituales, se vean precisados, por sí mismos, a vencer la inercia de sus costumbres y ponerse al ritmo de la marcha social de nuestros días.

La cuestión de las comunidades indígenas tiene que ser encarada con criterio práctico y realista, sujeto a los imperativos históricos del momento. En consecuencia, de primera intención, tienen que ser desechadas las utopías sentimentalistas según las cuales se piensa que aquéllas podrían subsistir indefinidamente y convertirse en núcleos precursores de una organización socialista. El advenimiento de una sociedad de ese tipo exige, como se sabe, ciertos cambios fundamentales en la estructura social y la conducción revolucionaria del proletariado, en alianza estrecha con las masas campesinas explotadas; exige, en otros términos, condiciones históricas diferentes a las actuales y una nueva correlación de fuerzas que estamos lejos de tener en el país en las presentes circunstancias.

Los antagonismos y contradicciones internos que se producen en el seno de las comunidades indígenas, por una parte, y la aplicación de los sistemas capitalistas de cultivo, por otra, pueden buenamente determinar a plazo más o menos corto su inevitable disolución, y convertir a los comunarios en campesinos libres, sobre todo ahora que la Reforma Agraria ha de crear nuevas condiciones de trabajo en el campo.

Sin embargo, es probable también que la tradición tenga mayor fuerza, y que las comunidades indígenas sigan subsistiendo, sobre nuevas bases, o que, por lo menos, su disolución se retarde aún por mucho tiempo. De todos modos, en el momento actual, debemos tomarlas como hechos reales, que merecen una política definida de protección y de estímulo.

Las comunidades indígenas, a lo largo de nuestra historia colonial y republicana, han servido de refugio y de protección a los indígenas aglutinados en ellas. No sería raro que continúen desempeñando este papel por mucho tiempo más, mientras los problemas del campo se resuelvan

radicalmente dentro de una nueva estructura de la sociedad boliviana. Este antecedente puede ser aprovechado en forma ventajosa para encauzarlas hacia una organización cooperativista, de acuerdo al principio de “libre adhesión”, sin forzarlas en manera alguna. La cooperativa, además de hacer más eficaz la defensa que busca el indígena, facilitaría en mucho la concesión de créditos, la tecnificación de los cultivos y la acción educativa del Estado sobre la población campesina concentrada en dichas comunidades.

A manera de ensayo, se podría establecer una organización de esa naturaleza en alguna de las comunidades, previa una adecuada labor de persuasión, a fin de que ella sirva de modelo y de ejemplo a las demás, difundiendo sus beneficios en forma objetiva y fácil de captar por la conciencia indígena.

Naturalmente, al recomendar la posible organización de cooperativas en las comunidades indígenas, no pretendemos que dicho régimen pudiera conducir las hacia el socialismo, sino, más bien, hacia una organización de tipo capitalista, con todas las consecuencias inherentes a este sistema de producción.