

SÉRIE ANTROPOLOGIA

5

**COMUNIDADES E HACIENDAS NO PERU ANDINO:
CONTRIBUIÇÃO A UMA SOCIOLOGIA
DO CAMPESINATO LATINO AMERICANO**

Klaas Woortmann

**Brasília
1973**

**COMUNIDADES E HACIENDAS NO PERU ANDINO:
CONTRIBUIÇÃO A UMA SOCIOLOGIA
DO CAMPESINATO LATINO AMERICANO**

**Klaas Woortmann
Universidade de Brasília**

Neste trabalho nos propomos a analisar um processo — a evolução das relações entre duas formações sociais comuns a grande parte da América Hispânica: a “hacienda” e a comunidade indígena. Procuramos ver essas formações, não como dois isolados, mas como dois componentes dialeticamente reunidos de uma mesma totalidade, de uma “formação sócio-econômica” andina. Na América Andina, mais do que um sistema de “haciendas”, evoluiu um sistema composto hacienda-comunidade. Se o segundo termo dessa união por oposição sempre permaneceu em situação subordinada, nem por isso tem sido menos fundamental para a configuração econômico-social da região. Diferentemente da “plantation”, que tende a se impor como configuração única, monopolizadora de recursos, na “sierra” a “hacienda” não pode eliminar a comunidade — de fato, depende dela. E por isso, esta última irá desempenhar, no século XX, papel relevante no processo político da região. Por outro lado, tanto “haciendas” como comunidades indígenas existem no contexto de um sistema econômico mais amplo, dentro de um mercado nacional e internacional cujas determinações irão definir a evolução do complexo social andino.

Nossa análise será limitada apenas ao caso peruano. Todavia, a relação “hacienda”-comunidade é comum a extensa parte da América Latina e, por outro lado, participou o Peru de uma história comum à América Andina durante seu período colonial, guardando ainda durante o período independente semelhanças estruturais com o resto da região.

O Período Colonial

Durante o período colonial a comunidade indígena manteve, até certo ponto, as características do “ayllu” pré-colombiano. Sem entrarmos em maiores detalhes sobre a natureza do “ayllu”, basta notar que se tratava de grupos locais que, por sub-divisão, quer determinada por razões demográfico-ecológicas, quer por fissão política, gradativamente compuseram uma rede de localidades horizontalmente integradas em áreas chamadas “marcas”. Ao nível do modelo, a área utilizada por cada “ayllu” era comunalmente apropriada, mas se teoricamente a organização era comunitária, de fato a exploração individual da terra já tendia a se afirmar, ainda antes da dominação espanhola. De fato, tal dominação viria a inibir o processo de individualização.

O “ayllu” pré-existia ao regime incaico e a imposição deste não alterou substancialmente sua estrutura. Na realidade, o período incaico caracterizou-se, neste particular, pela imposição de uma superestrutura “nacional” por sobre a rede de grupos locais, adicionando à integração horizontal uma integração vertical. A “marca”, governada por um “curaca” e a organização interna do “ayllu”, mantiveram-se

relativamente inalterados. Não obstante possíveis variações locais, o sistema do “ayllu” consistia na distribuição anual de terras às várias famílias constituintes, e na separação de certas terras coletivamente utilizadas, assim como de uma parcela trabalhada por todos em proveito do “curaca”. Ademais, todos deviam obrigações à comunidade em geral — conservação dos caminhos e outros trabalhos de interesse coletivo. Finalmente, outro traço distintivo era dado pelo “ayni”, um sistema de reciprocidade constante na troca de dias de trabalho. O Estado Inca manteve tal sistema, limitando-se apenas a extrair taxas da comunidade local e da “marca”, fazendo do “curaca” seu preposto. O regime incaico não representou, pois, uma alteração no modelo básico, mas na sua utilização, acrescentando-se mais um nível de integração a esse modelo e a apropriação de mais uma parcela do excedente econômico do “ayllu”. O trabalho excedente foi aumentado, mas continuou a ser coletivamente realizado e seus efeitos foram provavelmente absorvidos pela disponibilidade relativa de terras. Mais duas porções de terra foram separadas — aquelas pertencentes ao Inca, e aquelas pertencentes ao “Sol”, isto é, destinadas a produzir os meios para o suporte da burocracia político-administrativa e religiosa, e o trabalho coletivo nelas realizado denominava-se “mita”, expressão que permaneceu até o período contemporâneo.

As terras cultiváveis eram portanto divididas em quatro partes: comunidade, “curaca”, Inca, e Sol e este sistema é reproduzido nos programas de colonização empreendidos pelo Estado Inca, conforme descreve o padre Bernabe Cobo, ressaltando que “... essa divisão não era igual em todos os lugares mas conformava-se em cada território à densidade e quantidade de pessoas guardando-se sempre o princípio de que cada comunidade deveria permanecer bem provida de suprimentos”(1).

É importante notar nesse processo que a evolução do sistema se faz por uma extensão do modelo básico, mais do que por uma alteração do mesmo; por uma sucessiva extensão do trabalho excedente, mantendo-se contudo o padrão organizatório básico da comunidade. De fato, não é improvável que o sucesso da dominação incaica deveu-se precisamente a esse aproveitamento do sistema tradicional, sem alterá-lo qualitativamente, mas acrescentando-lhe elementos quantitativos novos.

É preciso notar, porém, conforme já mencionamos, que ainda no período pré-colombiano emergia um processo de formação de “propriedade privada”. De um lado, o Estado Inca doava terras a funcionários, terras essas que eram freqüentemente alugadas a membros individuais dos “ayllus”. De outro, a cessão periódica de terras às várias famílias, internamente ao “ayllu”, tendia a se tornar mera formalidade, visto que a mesma parcela era cedida, ano após ano, à mesma família, tornando-se, na prática, hereditária.

Essas observações, ainda que muito sumárias, revelam dois fatos altamente significativos para a configuração social do período moderno. De um lado, contrariamente a outras áreas do continente, onde sistemas pré-colombianos foram virtualmente eliminados, na “sierra” andina registrou-se uma continuidade estrutural. De fato, uma mesma forma estrutural atravessa séculos de história, ainda que, cada vez mais, tenham os moradores de “ayllus” que dedicar parte crescente de seu trabalho ao sustento de outros. A “mita” incaica prossegue no período colonial — o modelo de apropriação de sobre trabalho elaborado pela Colônia, já tinha suas linhas mestras dada pelo sistema arcaico. Não se pode deixar de ressaltar a continuidade dessa forma estrutural, ainda que servindo a conteúdos diversos em função de sua sucessiva reintegração em contextos globais diversos.

O segundo fato a fixar é o surgimento, já no período anterior à Conquista, de formas de propriedade privada e de comportamento individualista no interior do

“ayllu”, o que coloca em dúvida explicações algo esotéricas do comportamento dos “comuneros”, baseadas numa suposta “mentalidade indígena” e em fantasiosas imagens de “comunismo primitivo”. De fato, o período colonial representou uma inibição de tendências pré-existentes, um congelamento do “ayllu”. Possivelmente, aquelas tendências teriam conduzido à desintegração do “ayllu”. Se, de um lado, a dominação espanhola destruiu o Estado Inca, e se a propriedade agrária e mineira impôs sérias compulsões à população indígena, por outro lado a tutela da Igreja e da Coroa preservou a estrutura comunitária, inclusive impedindo a participação da população indígena na propriedade privada de terras (ainda que teoricamente tivessem direito a receber terras da Coroa para utilização individual) e limitando sua completa absorção pela propriedade privada “criolla”.

Até certo ponto, a dominação espanhola consistiu na substituição da superestrutura incaica pela Coroa e pela Igreja. As mudanças políticas foram mais drásticas que as mudanças sociais:

“... the establishment of the Inca Empire was more a matter of integrating existing social forms under a common superstructure than of a fundamental reorganizational process. Nor did the shattering Spanish conquest completely alter traditional patterns of social behaviour and technology”(2).

Mesmo a introdução da “hacienda”, com sua fome de terras, não consegue eliminar a comunidade, não obstante a gradativa redução territorial dessa última. Mas essa sobrevivência não deve ser atribuída a um conservantismo cultural — muito embora muitas comunidades tenham desenvolvido mecanismos defensivos, como aqueles analisados por Wolf (3) — e sim às conveniências econômico-políticas mesmas do sistema colonial. A colonização aproveitou um padrão pré-existente, amoldou-o às suas necessidades, e levou-o até o século XIX.

As instituições relevantes do período colonial, no que tange à dinâmica da comunidade indígena, são a “encomienda”, o “repartimento” e a “reducción”. Dada a inviabilidade de se desenvolver um padrão de ocupação do tipo “homestead”, e de fato o desinteresse nele, em função do encontro de um sistema senhorial (4) com a abundância de metais preciosos e de mão de obra subjugável, elaborou a Coroa o sistema de “encomiendas”. Tal sistema consistia na transferência do modelo originalmente elaborado na Península Ibérica como mecanismo de alocação de força de trabalho moura à nobreza territorial espanhola, adaptado ao padrão pré-colombiano da “mita”. A “encomienda” era simultaneamente uma unidade de produção, uma unidade religioso-administrativa e um sistema de distribuição de mão de obra. Enquanto unidade de produção, os indígenas reunidos sob a autoridade de “encomendero” organizavam-se basicamente como no antigo “ayllu”, além de fornecer tributo à Coroa — principalmente pelo trabalho gratuito na extração de minérios. Como unidade religioso-administrativa, a “encomienda” era encarregada da cristianização da população nativa e do controle sobre a mão de obra indígena, controle esse que a Coroa insistia em manter, contra o crescente poder dos proprietários territoriais. A “encomienda” possuía, portanto um significado político no jogo de forças do império espanhol. Como reservatório de mão de obra a “encomienda” era a unidade de reprodução da força de trabalho necessária às minas e à agricultura.

O paralelismo entre a organização formal da “encomienda” e o sistema incaico é claro: como unidade produtiva, manteve-se o padrão do “ayllu”; o “encomendero”, que formalmente não possuía direitos sobre a terra ou sobre os índios, substitui ao “curaca”

enquanto representamnte local da Coroa, esta mesma equivalente ao Estado Inca enquanto a Igreja substitui o Sol. O acréscimo ao sistema prévio é dado pelo fornecimento de mão de obra às minas privadas. Se ao Estado Inca interessava que os “ayllus” tivessem terras suficientes ao seu sustento, semelhante era a preocupação da Coroa espanhola, e em várias ocasiões promulga ela decretos e leis proibindo a remoção de índios da “encomienda” assim como o trabalho forçado.

Que a distância entre o texto da lei e a realidade era grande, não resta dúvida. Atesta-o a própria necessidade de sucessivos pronunciamentos redundantes e sucessivas tentativas de por fim aos abusos de “encomenderos” e “adelantados”, assim como a revolta desses últimos, liderados por Pizarro, em 1554, e outras posteriores. Segundo um observador da época, em meados do século XVI:

“apesar da terra ser vasta, mesmo nesta época quase não havia mais lugar para seus habitantes; havia fundadores para os quais 30 ou 40 léguas pareciam pouca terra, e existiam mesmo propriedades de 50 léguas” (5).

Tal concessão de terras, em grande parte contrária aos próprios desígnios da Coroa, evidentemente restringiu a parcela de terras pertencente às comunidades, estas mesmas já bastante ameaçadas pelo trabalho nas minas. O importante, porém, é que não obstante todas as compulsões, a comunidade sobreviveu à colonização, e o fez por três razões: a) Muitas comunidades escaparam ao regime de “encomienda” por estarem localizadas em áreas pobres em recursos minerais e por isso marginais ao processo colonial. Tais comunidades de fato prosperaram visto que, nessas áreas, a destruição da superestrutura incaica, não seguida pelo regime de “encomiendas” resultou na reversão das terras do Inca e do Sol à comunidade, que prosseguiu em seu sistema tradicional; b) o empenho da Coroa e da Igreja, para fazer face ao ameaçador poder dos proprietários territoriais; c) a sobrevivência das comunidades interessava ao próprio sistema mineiro que, assim, se eximia de qualquer responsabilidade com relação aos trabalhadores — incluindo o pagamento do trabalho. De fato, no interior da “encomienda” o indígena produz os meios da reprodução de sua força de trabalho. De certa forma, encontra-se aí uma semelhança com o regime escravo adotado em outras partes do continente — também o escravo produz seus próprios alimentos e vestuário. Mas, por outro lado, uma diferença fundamental — o mineiro não realiza qualquer investimento na aquisição de mão de obra e, ao contrário do “senhor” da plantation não tem qualquer preocupação em zelar pelo investimento. Assim a razão fundamental para a sobrevivência da comunidade é dada pela própria natureza da dialética das relações entre aquela e a propriedade mineira.

A substituição da “encomienda” pela “reducción” — exprimindo em parte uma tentativa de aliança da Coroa com a Igreja — não alterou substancialmente o sistema, ainda que tenha representado nova onda de expropriação de terras. Mas representou uma inovação: reunindo vários “ayllus” numa mesma “reducción”, eram aqueles afastados de suas terras originais e estas declaradas vacantes foram facilmente apesadas pelos espanhóis e transformadas em haciendas. É sob o regime de “reducciones” que surge o termo comunidade e seu equivalente “parcialidad” (6). A “reducción”, não obstante seu papel negativo, representou papel fundamental na evolução da comunidade — ainda que esta seja vista pela ideologia “indigenista” como demonstração da vitalidade da cultura indígena, ou da tradição incaica (7) ela é, tal como se apresenta no presente, em larga medida o produto da política de “reducciones”, inclusive no que concerne ao tão celebrado complexo da fiesta que, longe de constituir

um mecanismo igualitário emanado de uma “mentalidade indígena”, resultou de imposições da Igreja. Mais do que a “encomienda”, a “reducción” desenvolveu, através da hierarquia civil-religiosa imposta à comunidade e dos gastos de consumo a ela associados, mecanismos inibitórios das tendências individualistas pré-existentes, preservando, assim, a estrutura comunitária.

Ademais, se por um lado o sistema de “reducciones” com sua centralização, produziu terras “vacantes”, por outro lado não pode ser desprezado o fato de que o mesmo sistema deu terras a grupos de índios que as haviam perdido, reorganizando-os em comunidade (8). Não é sem razão que um recente estudo sobre a estrutura agrária peruana afirma que:

“La reducción es una institución colonial que consistía en concentrar en pueblos a los índios que se encontraban dispersos. La reducción fue dotada de tierras para que fueran trabajadas en comun por aquellos. Es uno de los germenés de las comunidades indígenas actuales” (9).

Mas a “reducción” não era livre de contradições. De fato, era ela uma instituição voltada para dois fins que se antagonizavam mutuamente: proteger a população indígena contra os excessos do colonizador mineiro; atender às necessidades da mineração. A ambigüidade é evidente: protegia os indígenas retirando-os de suas terras originais e reunindo-os na “reducción”; através da “mitla” alocava lotes de índios às diferentes minas da região. O conflito de objetivos só poderia ter tido a solução que teve — a corrupção do administrador e a crescente exploração do trabalho indígena. Essa ambigüidade, ademais, casava-se com outra, resultante do duplo caráter do segundo objetivo mencionado: atender às necessidades das minas significava tanto fornecer trabalhadores como produzir alimentos para sustentar o trabalho nas minas. O revezamento de diversos grupos de índios foi a solução encontrada, e enquanto uns trabalhavam nas minas outros permaneciam na “reducción” cultivando a terra. Em condições de equilíbrio, o sistema poderia talvez funcionar sem maiores conflitos. Todavia, três fatores interligados contribuíram para transformar um possível equilíbrio em crescente desequilíbrio: a motivação básica do colonizador em busca de lucros rápidos; a imensa crise econômica que abalou a economia espanhola, através de uma inflação gerada pela própria abundância de ouro e que, paradoxalmente, exigia sempre mais mineração, num círculo vicioso em que a quantidade deveria compensar a queda de valor; o crescente custo da administração colonial. Fatores macroscópicos, de escala mais ampla que a unidade colonial, operavam, assim para magnificar as contradições internas da “reducción”. Cada vez mais eram os indígenas obrigados a trabalhar nas minas, e cada vez mais excedente deveriam produzir para a Coroa e para a Igreja, exigências essas que resultaram numa crescente impossibilidade de exercer as atividades de subsistência, assim como as práticas e rituais de integração da comunidade.

As pressões resultantes das exigências da mineração, e a ambigüidade da “reducción” tiveram uma conseqüência que poderia parecer paradoxal ao observador da estrutura social andina contemporânea, onde o fato saliente é a contradição entre a comunidade e a “hacienda”: durante o período colonial, a “hacienda” funcionou como refúgio da população indígena e do “ayllu”.

É de se notar que, ainda que o padrão de ocupação da terra fosse, desde o início da colonização, marcado pela grande propriedade, esta não era de natureza exclusivamente privada e, o que é mais importante, não se configurava sempre como

mercadoria. De fato, ponderável parcela das terras ocupadas submetia-se ao regime de “bens de mão morta”, sob o controle, principalmente, dos jesuítas. A importância de tal fato não é pequena, visto que a inalienabilidade dessas terras oferecia um refúgio para boa parte da população indígena que aí, mediante o pagamento de taxas sob forma de sobre-trabalho, segundo o regime tradicional, podia continuar a levar seu modo de vida costumeiro. É bastante sugestivo que a expulsão dos jesuítas, determinada em boa medida pela contradição entre a tendência expansionista da propriedade privada e o imobilismo do regime de “mão morta”, isto é, pela inevitável definição da terra como “mercadoria senhorial”, tenha sido seguida por uma série de revoltas indígenas. Expulsos os jesuítas em 1767, três anos após surge a revolta de Tupac Amaru II, primeira de uma série que se estende por todo o período colonial. Esta revolta, significativamente, é caracterizada por dois aspectos que, igualmente, irão caracterizar os movimentos camponeses futuros: ela é detonada por conflitos estranhos ao mundo camponês (ou indígena, no caso), mas que o afetam substancialmente, visto que a comunidade indígena já se configurava como “part-society”; seu sucesso, ainda que efêmero se deve a associação com interesses “mestizos” e “criollos” de tipo nacionalista. Conforme observa Dew:

“Supported by vast Indian hordes ... by many of the ‘mestizos’ of the sierra, and in the beginning by a considerable number of creoles, the Tupac Amaru uprising has been described by some as a genuine bid for Peruvian independence, and by others as a more limited endeavour to achieve the Indian’s social redemption within the colonial framework” (10).

Perdida sua vinculação com interesses extra-indígenas, por sua transformação gradativa numa “guerra racial”, terminou o movimento por ser derrotado. Outros movimentos, todavia, o seguiram, um deles resultando na morte de aproximadamente 40.000 espanhóis. A ligação entre revoltas indígenas e interesses não indígenas, ladinos e criollos, também se revela na revolta de 1814, liderada pelo presidente da audiência de Cuzco. Ladino, aproveitou ele a ameaça do retorno do tributo indígena para reunir um exército índio e proclamar a independência do Peru em Arequipa. Outras revoltas se seguiram, seja contra o poder colonial, seja contra os próprios libertadores.

Subjacente a esses movimentos encontra-se, é claro, a exploração do trabalho indígena. Todavia, o que é fundamental para a compreensão desse campesinato índio e de seus movimentos políticos, parece ser somente quando a intensidade da exploração ameaça a estrutura da comunidade, que ela se torna geradora de revoltas e estas só se atualizam quando, de uma forma ou de outra, o descontentamento é cantado por lideranças não indígenas, ou por grupos não indígenas em conflito.

Todavia, não foi apenas a propriedade jesuíta que protegeu a comunidade indígena. Também a propriedade privada, ainda que construída sobre a expropriação de terras indígenas, permitiu, num contexto de “patronato” senhorial, a manutenção do padrão organizatório tradicional do “ayllu”. Muitas comunidades foram simplesmente engolfadas pela “hacienda”. Assumindo a propriedade de uma certa extensão de terras, o “hacendado” frequentemente nela incluía o “ayllu” pré-existente, do qual extraía sobretrabalho. Mais importante, porém, é o fato de que muitas “comunidades de hacienda” foram constituídas por índios fugidos das “reducciones”. Como observa Ford:

“... the wrecking of the Inca system created social and economic crises for the Indians that were resolved in a variety of different ways ... many fell victim of

diseases, overwork, and probably starvation brought on by the disruption of agricultural activities. Others fled southward and eastward. The remainder probably staid where they were, on lands which had become part of a private hacienda. The lot of those who ‘staid put’ was also largely dependent upon the character of the owners, but the known fact that many indians fled the ‘reducciones’ to live as gratuitous labourers ... *suggests that the conditions of the private haciendas were in many instances less arduous. At any rate, the latter offered freedom from the numerous extortions and oppressions, of petty civil and clerical officials, and frequently the opportunity to continue in the tradition of ‘ayllu’ life*” (11); (grifos nossos).

Consistente com a observação de Ford é a conclusão alcançada por Dew:

“Because of continued persecution within the ‘reducciones’ many Indians fled to the jungle or to the highlands, *while others returned to their lands seeking protection from the new landowners ... In fact it appears that the geographical and political autonomy of the ‘hacendados’ ... made it posible for them to offer the Indians protection from the ‘mita’ (forced labor) servcie in the mines*” (12 - grifos nossos).

Durante o período colonial, portanto, não foi somente a “reducción” que operou no sentido da sobrevivência do “ayllu”. De fato, mais do que a “reducción” (que na verdade transformou o “ayllu” em comunidade) foi a “hacienda” que permitiu a continuidade do modo de vida tradicional, um fato histórico que não é alheio à situação contemporânea algo surpreendente de ser precisamente no interior da “hacienda” que se encontra o mais alto grau de “indianidade”, em oposição à comunidade em rápido processo de “cholicación”. E devemos notar, ainda, o progressivo esgotamento das minas e, conseqüentemente, a redução da exploração mineira do trabalho indígena.

Por uma série de razões, então, a comunidade, ou seja, o padrão comunitário do “ayllu” se mantém. Tal continuidade não deve ser atribuída a fatores “culturais” ou à “mentalidade indígena” – como vimos, já no período pré-colombiano se manifestavam tendências anti-comunitárias e formas de “propriedade privada” - mas sim ao aproveitamento colonial do “ayllu”, seja metamorfoseado em comunidade de “reducción” ou em “ayllu de hacienda”, assim como na virtual exclusão do índio em participar da propriedade privada e na forma limitada em que se lhe permitia participar da produção para mercado. Conforme indicam os estudos de Mosk e de Parsons (13), individualismo, orientação para o mercado e interesse comercial são valores presentes nas comunidades estudadas. A “comunidade fechada”, na medida em que existe, é um produto da “situação colonial”:

“In general, the highland Indian simply could not convert to full-time wage labor and eat at the same time. As J. Phelan has said ‘The stereotype that the white man found he could not bribe the Indian to work for a wage and so resorted to one form or another of compulsion is false. With alacrity, the Indians took to earning a living in European fashion when they were adequately compensated” (14).

O chamado “complexo da fiesta”, relacionado à hierarquia civil-religiosa da comunidade, tem sido freqüentemente considerado como um dos fatores de fechamento desta última. Mas também esse complexo, ainda que parte integrante de ideologia de muitos indígenas andinos, guatemaltecos ou mexicanos, não pode ser compreendido fora do contexto colonial. De fato, ele resultou de imposições da coalizão Igreja-propriedade privada. Como vimos antes, o colonizador, através do sistema de “reducción”, eximia-se de quaisquer responsabilidades para com o trabalhador, visto que este último devia se sustentar pelo trabalho no interior da comunidade. Tal sistema impedia a formação de um campesinato decididamente voltado para o mercado. Mas, por outro lado, existiam instituições que o compeliavam a participar, ainda que limitadamente desse mercado.

“It was to the economic advantage of everybody except the Indians ... that the Indians ... enter the market economy to the maximum compatible with their primary assignment as subsistence farmers. The famous highland ‘fiesta complex’ ... was one of the central devices by which this involvement was heightened. The more general ingredient in this particular labor syndrome was the system which permitted employers to compel Indians to discharge debts through labor services. This device was introduced at least as early as the ‘repartimiento’. But it was destined to acquire supreme importance during the XIXth century in the form of debt peonage” (15).

Ora, o sistema de “fiesta”, ontem como até recentemente (e em outros países latino-americanos, até hoje) compelia os índios a comprar a níveis muito acima de suas necessidades e possibilidades, vendendo para isso toda a sua produção e incorrendo em dívidas, e através destas, sendo obrigado a sujeitar-se ao trabalho gratuito. O papel da Igreja, como agente colonial, na formação do “complexo da fiesta” é bem conhecido (16).

O fato saliente para a compreensão da continuidade estrutural da comunidade indígena, a partir do “ayllu” pré-colombiano é dado, todavia, pela própria dialética da relação comunidade-”hacienda” — à própria “hacienda” interessava a continuidade da comunidade. Mesmo no século XIX e no atual, como aponta Wolf (17), a “hacienda” dependia, em função de seu próprio modo de produção, da perpetuação da comunidade como uma espécie de “exército de reserva”. De fato, a comunidade atendia não apenas a interesses econômicos, mas também à afirmação do “hacendado” como elite político-social.

Ao indígena de comunidade, por outro lado, era igualmente necessária a “hacienda” — uma “necessidade”, ressalte-se, criada pela própria propriedade latifundiária. Com terras insuficientes e numa situação de incremento populacional (segundo Kubler, devida à cessação da atividade mineira e ao conseqüente retorno à atividade da subsistência (18)) os “comuneros” não podiam resistir às solicitações de trabalho da “hacienda”.

É preciso lembrar, contudo, que o próprio regime colonial instituíra, de forma limitada, a propriedade privada entre os indígenas. Para alguns daqueles que, por motivos vários, não viviam em “reducciones” ou “haciendas” a Coroa concedeu terras para que pudessem pagar tributo. Tais índios, assim como espanhóis, “criollos” ou “ladinos”, consideravam a propriedade como sua e tratavam por todos os meios ao seu alcance de preservá-la ou aumentá-la, inclusive à custa da comunidade, “utilizando al igual que los españoles las formas jurídicas de la enfiteuse, la anticresis y la hipoteca;

y em su defensa iria por todos los caminos de la pleitomania” (19). Não há que falar, pois, de uma “mentalidade indígena”, principalmente quando essa mentalidade era um instrumento da própria dominação colonial.

Comunidades e “haciendas” no Período Contemporâneo

Até o século XIX a contradição básica que configurava a estrutura social da “sierra” era dada pela relação entre comunidade e mineração, mediada pela “reducción”. É a partir do século XIX que se afirma o sistema econômico que podemos chamar “complexo hacienda-comunidade”. É a partir de então, também que a comunidade tende a se configurar cada vez mais como uma “associação de pequenos proprietários” ao invés de “comunidade fechada corporativa”. Mas, ao mesmo tempo, afirma-se também a comunidade *face à hacienda*, como defesa contra esta, no complexo jogo de forças onde a “hacienda” precisa da comunidade enquanto reserva de trabalho, mas onde também a expansão do latifúndio precisa das terras ocupadas pela comunidade. Processo do qual resulta a ambigüidade inerente à definição do “comunero”, e à identidade do índio de comunidade.

A “hacienda”, até as recentes transformações trazidas pela reforma agrária peruana, era sem dúvida a unidade sócio-econômica dominante na “sierra”, ao contrário da costa, onde desde o século XIX se desenvolvia a “plantation”.

Se um rótulo pode ser aplicado a essa “hacienda”, seria o de “sistema senhorial sem senhor presente”. Construída pela superimposição da propriedade privada sobre a comunidade, por muito tempo assemelhou-se a “hacienda” a um Estado Inca em miniatura, com seu “ayllu” privado a fornecer tributo sob a forma de trabalho excedente para o “hacendado”. Também aqui pode se notar a continuidade de formas estruturais que tem caracterizado a história andina. Em tempos mais recente, porém, essa “comunidade de hacienda” tendeu a ser substituída pelo “colono” isolado, processo esse que se constitui numa das principais causas de tensões e conflitos na região da “sierra”.

O que distingue a “hacienda” de um regime senhorial propriamente dito, é a tendência absenteísta. Já desde o período colonial, preferia o “hacendado” residir em cidades, se possível Lima ou Cuzco, e aí investir a renda extraída da “hacienda”. Quando residente nesta última, ou numa cidade próxima, o “hacendado” tendia a se tornar, na medida de suas posses, num “gamonal”, espécie de senhor político paternalista, semelhantes ao “coronel” da República Velha brasileira. O sistema, de fato, não era apenas econômico, mas igualmente político.

“El fundamento político del sistema lo constituye la fuerza de carácter caciquista que el latifundista logra obtener. Ella dimana de sus relaciones con la policía y otras autoridades locales y con los representantes al Parlamento, al qual muchas veces el mismo pertenece” (20).

O regime de trabalho é dado pelas relações entre “colono” e “hacendado”— em troca de um pedaço de terra, geralmente de baixa qualidade, o primeiro se obriga a trabalhar um certo número de dias por mês, gratuitamente, para o “hacendado”. Outros cargos são, ainda, impostos — o “pongeage”, ou seja, a prestação de serviços domésticos, e o “mitani”, isto é, a obrigação de transportar para o mercado local, gratuitamente, a produção do hacendado, em animais do próprio “colono”. As relações não são, todavia, de trabalho apenas. Trata-se de relações totais, altamente permeadas

de paternalismo refletindo-se, de um lado, nos termos empregados pelo “colono” ao dirigir-se ao “hacendado” — termos tais como “Taita”, “taitita”, “papay”, “papacito”, e de outro lado no uso de castigos corporais que o “hacendado” tinha o direito de infligir ao colono que deixou de cumprir um cargo, ou ainda no costume de emprestar trabalhadores para serviços não remunerados em outras “haciendas”, de amigos ou parentes.

O “colonato”, ou “yanaconage” assumia aspectos de servidão não apenas em função do desequilíbrio na relação homem-terra, mas também em decorrência do endividamento, praticamente inevitável, dada a insuficiência da renda do trabalhador para enfrentar situações de crise. Ainda:

“El endeudamiento del campesino con el patrón se produce mui frequentemente por ovejas perdidas en el rebaño de la hacienda. Si no es capaz de explicar la muerte o si la carcasa no aparece, el campesino debe entregar un animal de su pequeño rebaño próprio. En los casos en que el campesino no tiene capacidad para compensar la perdida, se anota la deuda y los lazos de dependencia y sometimiento se robustecen... como el complejo hacienda-minifundio viene operando en esta forma desde mucho tiempo atras, los hijos de los campesinos en algunos casos redimen a sus padres ancianos sustituyendoles en las obligaciones serviles que tengan contraido”. (21)

O caráter de servidão é ilustrado pelo fato de que nas transações imobiliárias normalmente eram contabilizados os índios que viviam nas “haciendas”, chamados “Índios del patrón”, contabilização essa que entrava na formação do preço da “hacienda” — inclusive, em um caso, em avaliação oficial.

É preciso notar que o padrão senhorial não era apenas interno à “hacienda”, mas também dominava as relações desta para com a comunidade, mesmo porque o “comunero” era frequentemente também um “colono” e, independentemente disso, não escapava ao endividamento, o que resultava em prestação de serviços gratuitos ao “gamonal” (ao qual, ademais, recorria quando necessitado de proteção política).

O padrão das relações entre “hacienda” e comunidade é, como vimos, uma construção colonial. Um padrão senhorial combinando em seu modelo de dependência a servidão ao paternalismo. Mas, se o padrão é colonial, a expansão da “hacienda” é um fenômeno posterior à independência. A política da Coroa, receosa do poder local; as dificuldades que a aristocracia colonial antepunha à ascensão social de “mestizos”; o fato de considerável parte das terras pertencerem à Igreja ou a organizações para-religiosas, ou de se encontrarem sob o regime de “mão morta”, “enfiteuse”, etc. limitava o acesso à propriedade por parte dos candidatos a “gamonales”.

O regime colonial opunha-se às pressões de grupos sociais em busca de status, assim como à tendências econômicas que vinham se desenvolvendo no século XIX. É por isso que entre as primeiras medidas dos libertadores colocou-se a “libertação” da terra. O regime de comunidades foi abolido e os índios declarados “cidadãos livres”. A legislação instituída em 1824, ao extinguir a comunidade permitiu ao índio vender a terra que ocupava mas, o que é mais importante, abriu as portas às manipulações legais de “abogados” e “tinterillos” especializados no roubo legal de terras, aproveitando-se da freqüente inexistência de demarcação de limites da comunidade ou da ignorâncias dos indígenas quanto aos procedimentos burocrático-legais. O Código Civil de 1852 ratificou a legislação anterior, inspirada numa ideologia liberal que propunha a salvação do país pelo estímulo a uma classe média rural. O efeito, porém, foi o oposto e ao invés

da classe média expandiu-se a “hacienda”. “Gamonales” estabelecidos aproveitam-se da liberação da terra e expandem suas propriedades, indivíduos em ascensão aproveitam a oportunidade para “afazendar-se”. Ocorrerá, enfim, o inevitável: numa situação onde status pressupõe terra, o modelo, uma vez removidos os obstáculos, se reproduz rapidamente. Seria ingênuo esperar que idéias liberais não fossem absorvidas pelo padrão de relações de classe dominantes. Assim, foi imediatamente em seguida à reforma legal que se iniciou a formação das oligarquias territoriais.

Em “Yawar Fiesta”, José Maria Arguedas descreve como, incapaz de expandir-se sobre outras “haciendas”, o “gamonal” se expande por sobre a comunidade:

“El gamonal es ante todo un individuo que reúne tierras. Si hubiera que tomar al pié de la letra las indicaciones de Ciro Alegria sentiríamos la tentación de inferir que los grandes dominios son de origen reciente. El gamonal es, en segundo lugar, un acaparador que se vale a la vez de la astucia y de la violencia ... y asfixia el país bajo un alud de papel sellado ... el unico poder capaz de detenerlo no es el poder de la ley sino el de los otros gamonales ... Don Gonzalo retrocede ante los Cordoba porque estos son más fuertes que él ... y así ... el gamonal adquiere y engrandece su imperio a expensas de la comunidaad indígena ... presa ingenua y desarmada”(22).

Em alguns casos a manipulação legal alcançava índices de cinismo tais que faziam constar terem os “comuneros” decidido presentear a tal ou qual “gamonal” com parte de suas terras em retribuição a relevantes serviços prestados à comunidade! Segundo os arquivos do Conselho Municipal de Huencavalica em setembro de 1838 a Junta de Notables da comunidade de Huanchos, província de Castrovirreyna certifica à subprefeitura que:

“El Gobernador del distrito es dueño de las tierras de Qochopampa”. Dito governador, Gregório Medina, declara que “por los muchos y notorios servicios que tengo prestado en esto pueblo, y en premio de ellos, su comunidad ha tenido a bien cederme una suerte de tierras situadas en al paraje de Qochopampa, las que he beneficiado y trabajado a considerable costo, haciendo-las cultivables y productivas en pro de los intereses publicos y aumento de la agricultura del país” (23).

Conforme mostra Chevalier (24) é no século XIX que se inicia a expansão territorial da “hacienda”. O mesmo é indicado por Dew (25) para o Departamento de Puno, onde o número de “haciendas” cresceu de 705, em 1876, para 3.219, em 1915. A ideologia liberal não foi porém a causa dessa expansão, ainda que fornecesse sua racionalização. Por traz dessa ideologia estava, de um lado, a pressão exercida por uma classe média de “mestizos” que necessitava “hacendarse” para galgar o sistema de status. Conforme afirma Favre, com relação a Huenaivalica, nas zonas rurais emergiam novos grupos que reivindicavam o acesso à terra. Esses grupos eram formados geralmente por “mestizos” que em suas vilas detinham os cargos de autoridade. O mesmo é confirmado por Bourricaud e Dew para Puno (26). Lembremos que o próprio Gregorio Medina, antes citado, afirmava seriam “muchos los propietarios de mi clase”.

Mas, por detrás desse processo social encontramos fatores econômicos mais amplos, responsáveis, inclusive pela expansão da classe média, e esses fatores referem-se à reintegração da “sierra” nos mercados nacional e mundial.

No período colonial, como é sabido, a economia concentrava-se em torno à mineração, e grande número de “haciendas” eram apenas apêndices da unidade mineira. Em outras palavras, tais “haciendas” não possuíam uma dinâmica própria. Mais do que unidades de produção agropecuária, constituíam reservatórios de mão de obra (27). Com a queda da mineração, ao invés de uma reorientação para a atividade agrícola, registrou-se uma prolongada estagnação, um certo refluxo populacional, e um relaxamento das pressões sobre a população indígena, permitindo a reorganização do padrão comunitário.

No século XIX, porém, outros estímulos externos, nem sempre levados em consideração, passam a operar, afetando a dinâmica das relações “hacienda comunidade”. Entre eles, a demanda crescente de produtos agropecuários em Lima. A economia de subsistência mais ou menos autárquica da sierra é bruscamente deslocada pela crescente demanda de gado procedente da Capital, levando o “misti” a precipitar-se por sobre as terras indígenas. A descrição de uma “cerimônia” de desapropriação vale ser transcrita:

“Con los mistis venia el Juez de Primera Instancia, el Subprefecto, el Capitán Jefe Provincial y algunos gendarmes. El Juez se dirige en quechua a los índios y afirma que el señor X es el propietario de esos pastizales. Solo faltava el señor cura. Helo aqui: el cura se ponía en los brazos una faja ancha de seda ... mirava lejos, en todas las direcciones, y despues rezaba un rato. Y la breve homilia que dirige a los indios, por no ser menos que el juez, concluye así: Con la ley ha probado Don Santos que estos achaderos son de su pertenencia. Ahora Don Santos va a ser respetado, va a ser patrón de índios que viven en estas tierras. Dios del cielo tambien respeta ley; ley es para todos igual. Comuneros! a ver! besen la mano de Don Santos” (28).

Mais importante, porém e de fato causa do crescimento de Lima, é o vínculo estabelecido com a indústria têxtil britânica, e o impulso trazido pelas exportações de guano. Com a abertura dos portos ao comércio internacional, firmas britânicas estabelecem-se em Arequipa para a compra de lã e alpaca, intensificando as comunicações com o altiplano. Associado esse fato ao grande “boom” econômico na costa, a partir de 1840, com as exportações de guano, resulta a construção de estradas de ferro que ligam o altiplano ao litoral, particularmente a ferrovia Matarani — Arequipa — Juliaca — Puno. No dizer de Dew:

“The new railroad from Arequipa to Puno facilitated the growth of Arequipa as a supplier for both the altiplano and Bolivia, as well as encouraging the development of wool-raising in the altiplano. Sheep ... now became the subject of intensive investments” (29).

São esses fatores, então, que se encontram subjacentes à expansão da “hacienda”, assim como da classe média em busca de propriedade. Mas esses mesmos fatores colocam um problema: face a tantas compulsões, como explicar a sobrevivência da comunidade?

Durante a República, sua sobrevivência se deveu a fatores vários. De um lado, a resistência dos índios — seria um erro imaginar que tenham permanecido passivos face à expropriação. Em 1830 várias revoltas de “comuneros” são registradas, e revoltas semelhantes ocorreram em meados do século XIX, estendendo-se até o século XX: uma

em 1870; outra em 1886; várias entre 1903 e 1928, inclusive a de Huancho, quando indígenas tentaram reviver o Estado Inca. Tais revoltas, resultantes menos da tomada de terras que da expulsão dos índios mesmos e da destruição da comunidade, tornando o índio um colono individual, terminaram por levar o Governo a incluir na Constituição de 1920 artigo garantindo o reconhecimento jurídico da comunidade indígena, o que foi confirmado pela Constituição de 1933 e pelo Código Civil de 1936. Tais medidas legais, se por um lado dificultaram a expropriação, não a impediam de todo, razão pela qual, em 1945, novos levantes se verificam. De fato, a fragilidade da lei, na ausência de condições objetivas para que “comuneros” dela se utilizassem ainda que, na segunda metade do século XX, transformações culturais que serão adiante analisadas viessem a permitir uma maior utilização da lei por parte de “comuneros” — se reflete na situação vigente e Puno onde, em 1960, das centenas de comunidades aí existentes, apenas 39 estavam oficialmente registradas (30).

Outros fatores devem ser, todavia, considerados. Seria exagero supor que a “hacienda” tivesse se expandido apenas sobre a comunidade. Foi preferencialmente na direção das terras de boa qualidade que se expandiu a “hacienda”, e nesta época, boa parte das comunidades já havia sido relegada às terras mais pobres. A expansão da “hacienda” se fez, em boa medida, pela colocação no mercado livre das terras eclesiásticas e outras, libertadas da “enfiteuse”, da “mão morta” ou do regime censitário, pela mesma legislação que “libertou” a comunidade. Em parte, portanto, a marginalização da comunidade foi fator não desprezível de sua sobrevivência: foi sua própria pobreza — no que concerne à qualidade do solo — que a salvou. Ademais, à própria “hacienda” estabelecida — e neste particular é necessário distinguir entre esta e aquela em formação — não interessa o desaparecimento da comunidade. Interessa-lhe, isso sim, sua continuidade numa situação de insuficiência de terras. E assim, a nova legislação, reafirmando o status legal do índio do período colonial, não deixa de se configurar como uma forma de prender o camponês à terra, garantindo mão de obra para a “hacienda”. E, na verdade, já não apenas para a “hacienda” da “sierra”, mas igualmente para a “plantation”, através do sistema de “enganche”.

Neste contexto, os conflitos entre grupos sociais que disputam o poder também operam no sentido de reduzir as pressões sobre o “comunero”. A expansão da “hacienda” correspondeu em parte, como vimos, ao movimento de ascensão de grupos médios, privados de status, em competição com a velha aristocracia. Bourricaud, Dew, Favre e Ford (31) atestam a resistência dessa aristocracia face às pretensões de “mestizos” em ascensão. É por isso que, se o “gamonal” é explorador, ele também age como “protetor da comunidade”, não sendo raros os casos em que “gamonales de añeja casta” se opõem às tramas legais destinadas a despojar as comunidades.

De Índio a Cholo. Transformações Ideológicas do Campesinato Andino no Período Contemporâneo

Falar em campesinato andino é falar em campesinato indígena. Mas, até que ponto é o “comunero” indígena? A comunidade indígena tem sido descrita como corporativa e fechada mas tal caracterização parece ser mais verdadeira ao nível da definição jurídica do que ao nível do comportamento real do camponês.

Se compararmos comunidades à “haciendas” veremos que se algo é fechado é justamente esta última. A comunidade, ao contrário, vinha desenvolvendo cada vez

mais tendências de ajustamento ao mercado. Tannenbaum descreve a “hacienda” nos seguintes termos:

“The hacienda is not just an agricultural property owned by an individual. It is a society under private auspices ... that seeks to achieve self-sufficiency or autarchy on a local scale ... The point is that we are dealing with a closed economic, social, political and cultural institution” (32).

Craig igualmente ressalta, quanto aos “índios de hacienda” que:

“... the Indian peasants, tenant farmers, in such a society had very limited contact with anyone outside the particular hacienda on which they lived and worked” (33).

O índio de “hacienda” era, até recentemente, inteiramente dependente do “patrón”. Contatos externos eram mantidos apenas pelo “hacendado”, até que, com o surgimento de mercados locais se abrissem feiras para o camponês (mas não sem vantagens para o hacendado, se lembrarmos a obrigação do “mitani”). Para proteger seu suprimento de trabalho permanente, o “hacendado” limita ao máximo a mobilidade do trabalhador. Mesmo no Vale de la Convención, onde os camponeses não vivem em “comunidades de hacienda”, visto que a expansão da economia cafeeira favorecera o desenvolvimento de padrões capitalistas de organização produtiva, os contatos limitavam-se, em boa medida, às ocasiões de “fiesta” que, ademais, eram também ocasiões rituais de demonstração de subordinação ao “senhor”, simbolizada pela entrega de presentes a esse último, no estilo senhorial da reciprocidade assimétrica. Do ponto de vista material, todavia, o padrão de vida do “colono” não era inferior ao do “comunero”. Pelo contrário, os estudos de Martínez e de Pagaza (34) indicam que o “colono” podia mesmo cultivar áreas maiores que aquele. Por outro lado, a maior submissão do “colono” era, de certa forma, compensada por uma maior segurança, enquanto a relativa independência do “comunero” era economicamente incerta e politicamente vulnerável.

A definição da comunidade imediatamente coloca dois problemas: até que ponto é a comunidade “indígena”, e em que medida é ela “comunal”? De um lado temos a definição jurídica do “comunero”, e de outro, seu comportamento real que freqüentemente se afasta dos pressupostos da primeira, mas que também a utiliza para defender-se da “hacienda”. Como categoria da ideologia “indigenista-agrarista” a comunidade é vista nos termos românticos de um “comunismo primitivo”, e a reforma agrária era concebida como uma utópica volta ao “paraíso perdido” pré-colombiano. Se, de um lado, existem comunidades que se aproximam do tipo fechado e corporativo descrito por Wolf, no outro extremo encontramos “comuneros” agindo como verdadeiros empresários e entre os dois extremos uma vasta gama de variações, passando pelo “capitalismo do centavo” de Tax e pela orientação monetária e de mercado descrita por Parsons para contextos outros que não o Peruano. Nosso ponto de vista é o de que a comunidade não pode ser entendida em si mesma: ela só pode ser definida em termos de sua oposição à “hacienda”. Se encontramos na comunidade contemporânea elementos do “ayllu” pré-colombiano, isto só se explica em termos da história colonial. Se por outro lado, a comunidade persistiu no século XX, como grupo social e como categoria de identidade, isto ocorre por ser ela uma função dialética da “hacienda”. É bem provável que uma reforma agrária que elimine a “hacienda” (como

de fato ocorreu, recentemente) resulte, não num reforçamento da comunidade, mas na liberação das tendências individualistas e “privatistas” que há muito vem se desenvolvendo no interior dela. De fato, *para muitos “comuneros”, desaparecida a ameaça da “hacienda”, não haveria mais razão de ser para a comunidade.*

Juridicamente, a comunidade se define como:

“... persona jurídica de derecho privado constituída por la asociación de individuos vinculados por la tradición de sus usos e costumbres y por la posesión de tierras en comun” . (Estatuto de Comunidades Indígenas del Ministerio de Trabajo y Assuntos Indígenas, artigo 1º).

Mas, ainda que existam “comuneros” tradicionalistas, nota-se a atribuição de “usos y costumbres”, isto é, de uma suposta “indianidad” ao conjunto de “comuneros” — inclusive aqueles que prefeririam ter suas terras sob outro regime que lhes possibilitasse hipotecá-las, ou mesmo vendê-las.

O estudo do CIDA (35) define a comunidade como:

“... grupo social de índios e mestizos compuesto de uno o mais ayllus que poseen una extensión de tierras en común. Su estructura representa rezagos de la marca primitiva y de las reducciones de la época colonial”.

Dois fatos importantes são fixados nessa definição: a comunidade como produto histórico de formas indígenas e coloniais, a comunidade como um grupo de índios e mestizos (melhor diríamos, cholos). Mais realista que o texto legal, a caracterização do CIDA defende o ponto de vista de que, na verdade, as comunidades são *associações de pequenos proprietários*.

A característica mais saliente da comunidade é, provavelmente o status legal da terra como propriedade coletiva inalienável. Formalmente, o uso da terra continua a se assemelhar ao padrão do “ayllu”, como a “repartición” anual e cerimonial da terra entre as famílias, assim como a separação das terras comunais, usadas por todos. Igualmente, em muitas comunidades, a distribuição de serviços de benefício comum continua sendo realizada. A instituição do “ayni” — provavelmente aquela que mais chamou a atenção dos observadores da comunidade — também persiste em várias comunidades. Trata-se da prestação mútua de serviços, uma relação de reciprocidade regulada mais por princípios morais que por definições legais. (É interessante observar que o mesmo termo designa também a relação de patronagem entre “índios de hacienda” e ladinos). Mas Bourricaud observa que a introdução de elementos monetários numa troca ritual, ameaça a instituição e leva ao seu desaparecimento, além de mostrar que, ao invés de ser “integradora”, leva a discussões e desentendimentos, por sua subordinação ao interesse individual. De forma semelhante, também os trabalhos coletivos em benefício da comunidade sofrem modificações, podendo o “comunero” mais próspero pagar a alguém para tomar o seu lugar.

Se elementos tradicionais da comunidade persistem e se persiste o sentimento de pertencer a uma comunidade — uma identidade “comunera”, por assim dizer — isto constitui em larga medida uma afirmação defensiva contra a “hacienda”. Por outro lado muitas modificações ocorreram no século XX no sentido da “desindianização”, da transição do índio para o “cholo” : de submisso a agressivo; do “fechamento” à orientação para o mercado e ao individualismo.

O desenvolvimento dos transportes na “sierra”, e entre esta e a costa foi sem dúvida um fator básico nessa transformação. Já nos referimos à demanda de gado nas grandes cidades. Tal gado é criado nas “haciendas” e vendido a “engordadores” nas feiras locais. Ora, os engordadores são justamente “comuneros” que desenvolveram processos intensivos de engorda em seus pequenos pedaços de terra. Uma vez engordado, o gado é revendido a marchantes da costa. O desenvolvimento de cidades interioranas teve, igualmente, papel preponderante nessa transformação. Se, de um lado essa urbanização representa uma derrota política do “gamonal” face à oligarquia costeira que assumira o controle do Estado — e é somente com essa oligarquia que surge um verdadeiro poder central — a gradativa perda de poder pelo “gamonal” é acompanhada da abertura de novas portas para a participação do “comunero” na economia de mercado e na cultura “mestiza”. Dew refere-se a Juliaca como centro comercial para os indígenas das comunidades vizinhas: são na verdade os índios que sustentam o comércio de Juliaca, particularmente o comércio de lã (36).

Por outro lado, o crescimento demográfico das comunidades, numa situação de insuficiência de terras - justamente um dos fatores de tensão entre a comunidade e a “hacienda” - conduz a migrações para a cidade, assim como a migrações sazonais para a costa com o resultante contato com os trabalhadores sindicalizados das “plantations”, migrações essas realizadas através dos “enganchadores”, eles mesmos, as mais das vezes, membros de comunidades.

A maior mobilidade e a participação do comunero em atividades comerciais não deixou de resultar em mudanças ideológicas. De fato, processou-se uma considerável abertura da comunidade, levando ao surgimento, na linguagem regional, das expressões diferenciadoras “índios de comunidad” e “índios de hacienda”. Dissemos antes que a “hacienda” era mais fechada que a comunidade, e não apenas do ponto de vista social, mas também cultural. Vários dos autores já citados — Favre, Bourricaud, Martinez, Dew — assim como Cotler e Quijano (37) concordam com a afirmação de que é nas “haciendas” e não nas comunidades que se mantém mais acentuadamente a “indianidad” tradicional. A razão está na preocupação do próprio “hacendado” em manter o controle sobre a mão de obra, tanto através de mecanismos objetivos como simbólicos. Assim, tem os “hacendados” resistido à instalação de escolas em suas propriedades, e a razão básica é impedir o aprendizado do espanhol. Quechua ou aymara, conforme o caso, era até há pouco tempo linguagem “oficial” da “hacienda” — de fato, mesmo que o colono soubesse falar espanhol, ele só poderia se dirigir ao patrão em idioma indígena. Claramente, a língua era utilizada como símbolo de submissão e de diferenciação. Já nos referimos aos presentes obrigatórios: outro símbolo é a proibição do uso de calçado, ou mesmo de qualquer vestimenta não “índia”. Explorando em benefício próprio a ideologia do “indigenismo”, o “hacendado” estimulava os comportamentos tradicionais e impedia os aculturativos.

O “survey” realizado por Cotler (38), comparando “colonos de ‘haciendas’ à comunero”, apresenta resultados interessantes: enquanto 64% dos últimos possuíam rádio, o mesmo ocorria para apenas 6% dos primeiros. 62% dos “comuneros” eram bilíngues, contra 16% entre os “colonos”. “Comuneros” revelaram um nível de informação sobre acontecimentos nacionais mais alto que os “colonos”, o que Cotler atribui ao hábito de viajar para as cidades, hábito esse confirmado por Favre e Bourricaud. 53% dos “comuneros” têm parentes fora do local de residência, o que ocorre para apenas 24% dos “colonos”. Bastante importante é o fato de *apenas 37% dos “comuneros” se definirem como índios, contra 81% dos “colonos”!*

Martinez (39) por sua vez, observa que entre os colonos se registra o mais baixo grau de aculturação, dada a menor possibilidade de mobilidade — em alguns casos, por falta de roupa! E também o mais alto grau de analfabetismo. O mesmo autor observa também o hábito dos “comuneros” em estabelecer vínculos de compadrio fora da comunidade, nas cidades próximas, com “mestizos”, o que, ainda, que ligado ao padrão de “patronato”, indica uma maior participação na sociedade “não indígena”.

Dissemos que a linguagem regional distingue entre o “índio de hacienda” e o “índio de comunidade”. Mas essa distinção não diz respeito apenas a diferentes graus de aculturação. Responde, também, a diferenças de atitude bem mais importantes. Conforme Bourricaud (40), a distinção é bem conhecida em Puno onde, para o “hacendado” o índio de comunidade é “... insolent, souvent voleur, toujours pret a provoquer et a se rebeller”.

Em oposição, o índio de “hacienda” é humilde e exterioriza uma atitude de submissão. Tal distinção é paralela, ainda que não se trate de uma correlação absoluta, àquela entre “índio humilde” e “índio cholo”. Segundo um hacendado, o “índio humilde” fala com voz baixa, com a cabeça inclinada e aparente obediência. Os “cholos” por sua vez são mais insubordinados e desobedientes face aos “mestizos” (41).

O crescente individualismo e a orientação monetária no interior da comunidade se reflete, como vimos, na substituição do “ayni” tradicional pela remuneração em dinheiro, e na contratação de substitutos para as tarefas da “república”. Reflete-se também na estratificação interna da comunidade, onde “comuneros” que possuem mais terras recrutam “allegados” entre os que não a possuem (grupo que o crescimento demográfico, juntamente com a virtual hereditariedade do uso da terra tornam cada vez mais numeroso).

Por outro lado, não obstante as instituições tradicionais, os conflitos internos na comunidade, ou entre comunidades vizinhas, predominam muitas vezes sobre a solidariedade. A observação algo jocosa de Bourricaud é bem a propósito:

“... le sentiment de la propriété individuelle est très vif chez l’indigène. Ce fait est bien connu des hommes de loi, dont certains en ont tirés une philosophie sur la mentalité de l’indien, tandis que la plupart s’appliquent a en tirer des revenus” (42).

A paixão legal dos “comuneros” é bem conhecida, e chegam a gastar mais em processos judiciais que o valor da propriedade em questão — trata-se, em verdade, de uma questão de prestígio, de reputação, de participação simbólica na cultura “mestiza”. E o prestígio não é perdido, de maneira nenhuma, com uma sentença desfavorável, desde que se tenha à mão um papelório suficientemente volumoso para ser exibido nas ocasiões próprias. Mas, se essa paixão legal tem seu aspecto “irracional”, ele representa, também uma gradativa familiaridade com o sistema jurídico-legal, à medida que o “comunero” se “cholicifica” e deixa de ser simples instrumento nas mãos de “abogados” e “tinterillos”.

Cada vez mais freqüentes tornavam-se, nos anos cinquenta e sessenta, as comunidades que possuíam escola primária, construída por sua própria iniciativa e reveladora do valor atribuído em participar da cultura “misti”. Uma comunidade possui mesmo um estabelecimento de ensino médio. Num caso extremo, uma comunidade do Departamento de Puno, não obstante possuir terras comunais e utilizá-las agricolamente, baseia sua economia na exploração de uma usina hidroelétrica, que fornece energia à cidade vizinha. Esses “comuneros” são organizados em sociedade

anônima e planejavam, em 1964, utilizar os lucros auferidos para a instalação de uma indústria têxtil. Para tanto, e necessitando de financiamento, deram entrada a uma petição legal no sentido de ser abolido o status jurídico de suas terras, a fim de poderem hipotecá-las. Conforme indica o já mencionado estudo do C.I.D.A., não é este o único caso em que comunidades procuram se livrar de um status que se lhes tornara desvantajoso. Mas, por outro lado, poderia-se argumentar que jamais teriam chegado a essa situação “moderna” não fosse esse status garantido no passado colonial e republicano pelo jogo de forças em que os “hacendados” não eram inteiramente desinteressados na sobrevivência da comunidade, ainda que apenas para explorá-la.

Desde há muitos anos, várias comunidades vêm movendo ações de reintegração de posse de terras expropriadas. É o caso da comunidade “Sincos”, no Departamento de Junin, que desde 1922 reclamava a devolução de 10.000 hectares de terras ocupadas pela Cierro de Pasco Copper Corporation. Se, por um lado, tais ações são estimuladas por advogados em benefício próprio, por outro lado são indicativas de que o “comunero” já não vivia num mundo à parte.

Mas, não são apenas ações judiciais que são empregadas. Em 1962 a comunidade “Cauchaillo” adquiriu por compra nada menos que 4.200 hectares da Cierro de Pasco Copper Corporation, acrescentando-os aos 3.500 que já possuía. De fato, o que parece ter passado despercebido, não são poucas as comunidades que têm crescido em tamanho nas últimas décadas.

Processos judiciais não devem ser vistos, porém, como indicadores de qualquer “consciência de classe”, ou “consciência indígena” opondo “índios” a “mistis”. Eles refletem, de fato, a assimilação de atitudes “mistis”, se considerarmos que o crescimento de certas comunidades, também se manifesta pela ação contra outras comunidades. De um total de comunidades levantadas pelo estudo do C.I.D.A., cerca de 50% apresentavam litígios territoriais inclusive contra comunidades vizinhas. Assim, por exemplo, a comunidade de Huaylacucho, no Departamento de Huencavalica, reclamava a posse de 19.700 ha., dos quais 18.300 da comunidade vizinha de Santa Bárbara, numa ação que data de 1948. Igualmente a comunidade de Sapallanga, no Departamento de Junín, reclamava a posse de cerca de 500 ha. contra uma comunidade vizinha. Aliás, é de se notar que muitas comunidades guardaram com considerável zelo, antigos títulos de propriedade. De uma amostra de 15 comunidades levantadas pelo C.I.D.A., 12 os possuíam, o mais antigo datando de 1547, e vários do século XVIII.

Do acima exposto fica a sugestão de que não existe uma “identificação indígena”, em termos gerais, mas uma identificação com uma comunidade específica, ou, as mais das vezes, com interesses individuais dentro de uma comunidade.

No que concerne à participação do “comunero” na economia de mercado, já nos referimos ao papel do “engordador”. Não menos intensa é a participação como intermediário nas feiras locais e nas redes regionais de feira. É verdade que apenas uma pequena parcela da produção agrícola é comercializada — em média 30% — mas isto se deve, não à falta de orientação para o mercado, e sim à baixa relação terra homem e a baixos índices de produtividade, quer por razões tecnológicas, quer pela pobreza do solo. De fato, considerados os fatores limitantes, a razão troca-subsistência é elevada.

A mesma “orientação para fora” é exemplificada pela tendência ao absentéismo dos “comuneros” mais prósperos, que vivem em cidades ou vilas, onde mantêm pequenos negócios, tendo suas terras trabalhadas por “comuneros” sem terra. Já outras comunidades, como a de Rancho, próxima a Juliaca, dedicam-se ao comércio de lã e gado.

Tais tendências acompanham o gradativo processo de “cholicación” da comunidade. A definição do que venha a ser “cholo” é algo difícil, dada a ambigüidade do termo, para não falar da ambigüidade do próprio “cholo” e da atitude em relação a eles dos “comuneros” menos aculturados, que nele vêm às vezes um aliado e às vezes um explorador, aliado aos “mistis”. Em termos gerais, o seguinte esquema seria válido:

Categoria Social	Tipo físico	Tipo cultural	Posição social
Mestizo	mestiço	hispanico	Alta-média
Cholo	índio	hisp/índio	Média-baixa
Índio	índio	índio	Baixa

De uma maneira geral, o “cholo” é, do ponto de vista cultural, intermediário entre o índio e o “mestizo”, relativamente integrado na cultura dominante, cujos códigos é capaz de manipular. Mas “cholos” são também indivíduos originários de comunidades que lograram chegar à Universidade e alcançar posições ocupacionais elevadas, sem todavia, terem perdido a identificação com sua origem social, exercendo frequentemente o papel de defensores legais de comunidades, ou simplesmente de suporte, através de seus clubes. Em Lima, Cuzco e outras cidades indivíduos provenientes de uma mesma comunidade organizam-se em associações com o nome da comunidade originária, à qual dão suporte, levando levando suas reivindicações à imprensa, promovendo contatos com autoridades ou políticos, ou utilizando movimentos político-ideológicos impregnados de “agrarismo”. Às vezes, ainda, como “cholo” se autodenomina alguém que, mesmo sem ter qualquer origem “comunera” ou “indígena” sente-se identificado com a ideologia “indigenista-agrarista”. Nestes casos, “cholo” revela uma auto-identificação ideológica. O papel político dos “cholos” urbanizados não foi desprezível, pois com seus vínculos na comunidade, serviam como elementos de penetração do APRA e de outros partidos nessa comunidade. Operavam assim, como mediadores políticos, fornecendo eleitores ao partido e suporte político à comunidade. Mas “cholo” tem ainda outras conotações, derivadas do significado de “índio”.

A dificuldade em se definir “cholo” deriva, em boa parte, da própria dificuldade em definir o que é “índio”. Critérios raciais, lingüísticos, ocupacionais ou residenciais são insuficientes, como bem demonstra Bourricaud. Alguns definem como índio aqueles que vivem em comunidades, o que, como vimos, frequentemente foge à realidade — a maioria dos próprios comuneros não se define como índio — e não leva em consideração a maior “indianidade” do “colono”. Por outro lado, índios também vivem em cidades, inclusive Arequipa. “Índio” é ainda, uma categoria de classificação social, componente do sistema de percepção de classes — o camponês, “colono” ou “comunero” é sempre tratado como “índio”; se um “misti” descende socialmente e se torna “peón”, passa automaticamente para a categoria “índio”, visto que, por definição, existem certas coisas que um “misti” não faz. “Índio” é também uma categoria ideológica manipulada pelo “hacendado” que atribui a ineficiência da “hacienda” como unidade de produção à inferioridade da “indiada” — o que não o impede, todavia de exaltar o passado da civilização Inca, “mais antiga que a européia”.

Mas, a categoria “índio” é também manipulada, e em sentido inverso, pelo comunero “cholicado” em processo de conscientização política. Se, de um lado, ele proclama sua “cholicación”, sua participação no mundo dos “vivos” (espertos), ele também se redefine como “índio”.

“C’est par référence au misti que l’Indian prend conscience de sa propre condition d’Indian; c’est dans la difference avec le blanc, qu’il prend conscience de lui même, et cette difference est perçue par les plus actifs et les plus intelligents, comme un retard qu’il s’agit de combler” (43).

Mas se “indianidad” é vista como um retrato, a autoconsciência de “índio” é o instrumento ideológico para ultrapassar o retardamento, para deixar de ser índio nos termos da definição imposta pelo “misti”. Num aparente paradoxo, é justamente quando ele deixa de ser índio que ele se afirma como “índio”. Ser “índio”, nesta dimensão, é parte de ser “cholo”, numa manipulação de categorias ideológicas de identidade. Redefinindo uma categoria cultural de dominação, o “comunero” cholificado a transforma em símbolo de afirmação. Assim, ser “cholo” é, ao mesmo tempo ser e não ser índio, a depender do agente definidor. Cholo opõe-se a “índio” como categoria “misti”, mas “cholo” é também a afirmação do índio face ao “misti”.

A ambigüidade do termo “cholo” todavia, se estende. No interior da “hacienda”, o “mayordomo” é para o “colono” um “misti” visto identificar-se com o proprietário; para este último, porém, ele é um “cholo”, pois representa um inferior social. Para o habitante da grande cidade, a “elite” das cidades menores ou das vilas é “chola” (em sentido semelhante à categoria brasileira “caipira”), epíteto que estes últimos reservam aos “índios insolentes”.

Mas, por detrás dessa ambigüidade, permanece o fato de que a “cholificación” é uma mudança ideológica e social que exprime o rompimento do isolamento imposto à comunidade “indígena”, a participação na sociedade nacional e a elaboração de projetos políticos, ainda que manipulados.

Assim uma série de fatores — contato com o proletariado agrícola da costa, desenvolvimento do comércio local, surgimento ou crescimento de pequenas cidades, novas oportunidades ocupacionais e, fator não negligenciável, o serviço militar — propiciaram o processo de “cholificación”. A mudança na visão de mundo do “comunero” permite um desafio à ordem estabelecida.

Mas, ao mesmo tempo, essa mudança permite a utilização política da “cholada” pelos grupos políticos urbanos que disputam o poder aos “gamonales”. A nova classe política utilizou a distribuição de cargos para conquistar a “cholada”, surgindo assim um número crescente de “tinterillos cholos”, situação que vem favorecer à comunidade. Conforme observa Schaedel (44), os “cholos” são o grupo mais inclinado para a mudança social; a falha em conquistar politicamente este grupo, frustrando seu impulso de ascensão, provavelmente torná-lo-ia em base de movimentos de protesto.

Não obstante a ambigüidade do grupo “cholo” — não esqueçamos que “cholos” são também os “mayordomos” das “haciendas”, assim como os “enganchadores” que recrutam mão de obra sazonal para a costa — é dentre eles que se recruta a representação das massas nativas. É bem verdade que a maioria dos “cholos” é encontrada, não entre “comuneros”, mas nas cidades. Todavia, essa “cholada” urbana não é menos importante para a comunidade, justamente porque representa uma ameaça ao poder do “hacendados”. Sem perder os vínculos com “comuneros”, aliam-se a grupos políticos que buscam o poder local, e a grupos nacionais que buscam impor o poder central.

“Cholificación”, a Comunidade e a Ação Política.

Um caso de conjugação de aspirações “cholas” com projetos políticos não camponeses é dado pela ação da família Cáceres, de Juliaca, economicamente forte mas politicamente marginalizada. Sem acesso ao poder político através dos mecanismos tradicionais, Roger Cáceres, em 1966, organiza a Frente Sindical de Camponeses, com o auxílio de um cholo capaz de falar quechua e aymara. Ligado ao PDC, Roger e seu irmão Nestor percebem na mobilização dos camponeses o instrumento de sua própria ascensão política. Em 1961, Roger, na ocasião vice-presidente da Juventude Democrata Cristiana obtém o concurso dos estudantes de Lima para a organização dos camponeses, e neste mesmo ano reúne-se a primeira convenção de camponeses, presidida pelo referido “cholo” que agia como intermediário entre os Cáceres e o campesinato.

Mas os Cáceres não eram os únicos a mobilizar comunidades. Tal mobilização já constituía um processo em escala nacional e neste contexto a Federação Departamental de Camponeses, ligada ao PCP, entra em choque com o “following” dos Cáceres. Assim, se de um lado a vinculação com grupos políticos possibilita a mobilização campesina, resulta igualmente na oposição entre camponeses mobilizados. Mas não são apenas grupos políticos urbanos que projetam seus conflitos no interior do “movimento camponês”.

Contradições internas ao campesinato igualmente produzem clivagens: conflitos entre comunidades e dentro de uma mesma comunidade, resultantes, em boa parte, da afirmação do conceito de propriedade privada, apenas disfarçado pelo estatuto jurídico da comunidade. Noutro plano, ainda, se manifestam os conflitos camponeses: a relação entre a comunidade e a “hacienda” não é apenas um conflito com o “hacendado” ; na nova situação de mobilização, com a crescente sindicalização do “yanacona” e do “colono”, surge também uma contradição entre o “comunero” e este último, pois se o “comunero” reivindica cada vez com mais vigor a devolução de terras usurpadas pela “hacienda”, ele se choca com o “colono” que reivindica para si a parcela que cultiva — precisamente a mesma terra que fora usurpada à comunidade. Por isso mesmo, muitos “comuneros” se opõem à sindicalização do “colono”, do “yanacona”, do “allegado”. E essa oposição se deve também a outro motivo — eles mesmos exploram o trabalho desses trabalhadores sem terra. Os estudos locais demonstram ser incorreta a afirmação de Quijano (45) de que os camponeses da “sierra” teriam superado suas querelas.

Contudo, não obstante suas fraquezas, a mobilização camponesa forneceu bases sociais para medidas governamentais, como a lei de reforma agrária de 1965, embora esta deva ser vista também como um bom negócio para o “hacendado” : a baixa produtividade da “hacienda” fazia com que o retorno do capital fosse inferior ao juro bancário auferido pelo depósito da quantia correspondente à indenização (46).

O processo de mobilização não afetava somente a comunidade, mas também a própria “hacienda”. A gradativa incorporação da “sierra” à economia nacional abriu, como vimos, pequenas mas importantes oportunidades ao “colono”. Mas essa mesma incorporação provocou transformações internas na organização da “hacienda”, como, por exemplo, o “enclosure” nas propriedades pecuárias. Mais importante, porém, foi o desmantelamento da estrutura de “comunidades de hacienda” e a redistribuição dos seus membros como famílias isoladas, em função de uma exploração mais racional da terra. Foi justamente esse desmantelamento, essa destruição de um modo de vida, que deflagrou a mobilização de “colonos”. Mas, também aqui grupos políticos urbanos disputam a massa camponesa, chegando a funcionar diversos sindicatos no interior da mesma “hacienda”, e produzindo-se conflitos armados entre os respectivos afiliados

(entre os vários casos de mobilização, destaca-se o processo de mobilização ocorrido no Vale de La Convención, onde o surgimento de “arrendires” deu margem à deflagração do movimento que levaria às Republicas Rojas de Hugo Blanco).

Por outro lado, foi de suma importância para a mobilização camponesa a constituição da “Oligarquia” que consolidou o poder central (ainda que o tenha posteriormente perdido, no atual regime militar). Surgida do “boom” do guano, os lucros daí auferidos são reinvestidos em “plantations” de tipo capitalista, e desta partiu-se para o controle de setores urbanos (ainda que, crescentemente, em associação à capitais externos). Quarenta e quatro famílias chegaram, em determinado período, a controlar virtualmente todos os negócios de maior monta. E gradativamente assumem o controle da cúpula da maioria dos partidos políticos (47), opondo-se, em seu projeto de dominação, ao localismo de “hacendados” e “gamonales”. O processo não é recente: já em 1854 fora abolido o tributo indígena e com isso os governos departamentais perderam sua autonomia financeira, passando a depender da burocracia central de Lima. Esta mesma oligarquia utiliza também a aliança com grupos sociais em ascensão e estimula o movimento camponês — inclusive suas manifestações mais radicais — ainda que, neste caso, apenas para logo em seguida forçar a intervenção do exército — o que significa uma intervenção *na região*.

Esses fatores — conflitos políticos ao nível do poder nacional, transformações econômicas, mobilização generalizada, e transformações ideológicas (“cholificación”) — criam condições para a intensificação da reação da comunidade à “hacienda”. Devemos, contudo, lembrar que tal reação não é fenômeno recente. Já nos referimos às revoltas que tiveram lugar no século XIX e primeiras décadas do século XX. Por outro lado, a ação mais recente não é uma explosão repentina, mas um processo gradativo, que se inicia pelo recurso a procedimentos legais para só no fim desembocar nas invasões, quando o poder do “hacendado” em relação ao governo central já se encontra enfraquecido. As invasões são um fenômeno da década de 60, particularmente a partir de 1964. A primeira fase, de recurso legal, foi em parte estimulada por “tinterillos” e “abogados” motivados pela possibilidade de auferir lucros. Eram processos desde o início fadados ao fracasso. Mas, a longo prazo, constituem um “aprendizado”, uma “resocialização”.

A “cholificación” gradualmente muda a situação, juntamente com o apoio de grupos externos, levando a uma outra etapa caracterizada pela combinação de recursos legais e ação extra-legal, baseada na organização dos “comuneros” em sindicatos e outros grupos para-políticos e contando com a cobertura da imprensa controlada pela “oligarquia”. Nesta segunda fase, conforme mostra o estudo do C.I.D.A. as ações de “comuneros”, ainda que localizadas, ocorrem simultaneamente em vários pontos da “sierra”. Resultou daí que:

“Desde ese momento las tierras pasan a tener una condición inestable y luego, como en Junin ... el gobierno ordena su entrega a los grupos campesinos deposeídos” (48).

O último momento, iniciado em 1964 caracteriza-se pelo abandono de procedimentos legais e inclui várias categorias de camponeses: “comuneros”, “colonos”, “jornaleros”, somando aproximadamente 300.000 pessoas. Já não se ocupam mais apenas pastos, mas terra arável. Praticamente todos os Departamentos da “sierra” foram palco de invasões: Cajamarca, Ancash, Huanuco, Apuríma, Ayacucho, Huancavelica, Pasco, Junin, etc.

O processo de “cholificación” teve papel preponderante nessa transformação. Baseando-nos em Quijano, podemos tentar a seguinte classificação da população rural, em termos de tendências culturais:

	Índio	Cholo	Mestizo
Colonos da sierra	X		
Jornaleros da sierra		x	
Minifund. da sierra		x	
Comuneros		x	
Yanaconas da costa			x
Prolet. da costa			x

As observações de Quijano confirmam as de outros autores, a propósito do papel do “cholo” como agentes locais da insatisfação. A importância do “cholo” está na politização do camponês através de seu acesso aos grupos mais tradicionalistas. Este último grupo frequentemente traduz sua insatisfação pela “esperança messiânica”, como aquela representada pelo mito de Inkari. O mito narra a morte do último Inca; sua cabeça fora escondida e desde então seu corpo vem se reconstituindo sob a terra. O tempo dessa reconstituição terminara, e agora o Inca voltou para libertar o índio da dominação “misti”. Se tal mito é claramente a expressão do “rebelde primitivo”, essa categoria não deve ser oposta, de forma absoluta, ao movimento político — justamente porque o “cholo” estabelece a mediação entre as duas categorias. A rápida difusão do mito entre os índios é de fundamental importância, pois ele fornece a linguagem que permite a difusão do movimento político aos setores mais tradicionais. No contexto da mobilização geral, que tem na comunidade cholificada um de seus polos dinâmicos, a linguagem mitológica traduz, nos termos da cultura tradicional, a mensagem dos setores mais aculturados. A expansão do mito coincide com a expansão das invasões e com a sindicalização dos grupos mais tradicionais, até recentemente passivos.

Ao nível supra-local, as lideranças dos movimentos camponeses são exclusivamente de extração urbana. Ao nível local, todavia, a liderança encontra-se representada pelos “cholos”, e foram as comunidades “cholificadas” que tomaram a iniciativa no questionamento da “hacienda”. Por outro lado, foram os elementos “cholos” aqueles capazes de estabelecer a conexão entre o movimento político, secular, e a “esperança messiânica”, por conhecerem igualmente os códigos da sociedade “misti” e da cultura indígena. Em outras palavras, para que a organização, não só de “comuneros” mas também de outros tipos de camponeses fosse possível, foi necessário o surgimento desse tipo cultural intermediário, mediador entre os setores mais tradicionais e aqueles mais secularizados da população camponesa, e articulador do compromisso entre reivindicações camponesas e interesses políticos urbanos.

Conclusão

A evolução da comunidade indígena, assim como sua atividade política contemporânea participou das determinações gerais que afetam ao mundo camponês. Ela foi determinada, em larga medida, por fatores externos, tais como a reintegração da “sierra” nos mercados mundiais e o surgimento de novos grupos sociais de ação, seja nacional, seja regional. Também no Perú, os camponeses não foram os mestres de seu

destino, e sua atividade tendeu a ser absorvida e canalizada por esses grupos externos, à semelhança do que ocorreu com a Revolução Mexicana ou com os movimentos camponeses brasileiros (49). Se isso foi condição de sua existência, foi também fator de limitação. Também as comunidades peruanas participaram das “dez fontes de fraqueza” assinaladas por Landsberger e Hawitt, entre elas a projeção de conflitos entre grupos políticos urbanos no interior da comunidade, ou o surgimento de conflitos, ainda que latentes, entre “comuneros” e “colonos”.

Mas a história da comunidade é também o resultado da dialética que se estabeleceu entre ela e a “hacienda”. Numa relação paradoxal, ela foi espoliada mas foi também mantida pela “hacienda”. Todavia se a comunidade é mantida pela “hacienda” que dela necessita, suas terras são gradativamente reduzidas, gerando-se um crescente desequilíbrio que termina por forçar o “comunero” a participar do mundo externo. Os mesmos fatores que determinaram a expansão da “hacienda” — basicamente, os estímulos de mercado — também foram os responsáveis, ainda que por via indireta, pela transformação da comunidade, por uma conjugação das pressões exercidas pela “hacienda” com as oportunidades alternativas que simultaneamente se abriram para ela. Em boa medida, foram as pressões da “hacienda”, empurrando a comunidade para o mercado (do qual, aliás, havia sido artificialmente isolada pelo sistema colonial) que estimulou a “cholificación”. Paradoxalmente, a “hacienda” criou as condições que levariam a comunidade a reagir contra ela, ainda que o processo se subordine a determinações mais amplas.

O individualismo e a orientação para o mercado não impediram o sentimento de pertencer a uma comunidade, ou de ser “índio”. Mas tal sentimento ou identidade não se trata da “mentalidade indígena” ou de “tradicionalismo”; trata-se, mais bem, de uma ideologia de defesa, gradativamente, com as transformações correlatas à “cholificación”, tornada em ideologia de contestação. Trata-se, enfim, de um sentimento que se define por oposição à “hacienda”, e desaparecida esta, é muito provável que perca o sentido aquela.

A relação entre comunidades e “haciendas” foi tipicamente uma de “colonialismo interno”. De fato, a independência do Perú apenas acentuou a contradição entre as duas — e na verdade, foi a partir da independência que se configurou propriamente o “complexo hacienda-comunidade” como formação sócio econômica andina. Mas o “comunero” não foi apenas simples vítima do “hacendado” — ele também o imitou, nas relações com seus próprios “allegados”, sempre que sua prosperidade relativa o permitia. Por isso mesmo convém não exagerar o radicalismo dos movimentos em que se envolveu.

A realidade de uma reforma agrária na “sierra” deixa certos problemas a considerar, cuja resposta ainda não conhecemos. Como vimos, o “comunero” não se defrontava apenas com o “hacendado”, mas igualmente com o “colono”.

A reforma agrária iniciou-se na costa, para só depois atingir a “sierra”. A desapropriação de “plantations” era, de certa forma, mais fácil, visto que não exigia maiores modificações organizacionais. De outro lado, assegurava suporte popular entre o proletariado agrícola e entre setores nacionalistas, quando desapropriou empresas agrícolas controladas por capitais externos. Essa desapropriação foi também vantajosa por outra razão — o proprietário de “plantation” já era um empresário e a desapropriação, liberando recursos, de fato estimulou o reinvestimento em outros setores da economia.

O “hacendado” ainda, não é um empresário moderno. Por outro lado, as terras economicamente vantajosas são relativamente escassas. Ao contrário do que poderia

parecer, não eram sub-utilizadas, mas super-utilizadas. Em poucas palavras, há pouca terra para muitos candidatos a ela (50). Em que medida teria a reforma agrária desencadeado novos conflitos — tendo-se em vista a contradição latente entre “comuneros” e “colonos” — e de que forma procura solucioná-los, parece um tema de alto interesse, talvez o último capítulo da história da comunidade.

NOTAS:

1. Apud Ford, Thomas, R. - *Man and Land in Peru*; University of Florida Press, Gainesville, 1955, pg. 26.

2. Idem, pgs. 21-22.

3. Wolf, Eric - “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java”; in *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1), 1957.

4. A importância do padrão senhorial ibérico para a formação das sociedades latino-americanas é ressaltada por Genovese, Eugene. *The World the Slaveholders Made*; Vintage Books, N. Y., 1971. O autor focaliza primordialmente o sistema escravocrata, mas é evidente que a importância daquele padrão não é menor na formação histórica da sociedade andina.

5. Ford, T.R. - op. cit. pag. 32.

6. Em épocas recentes, o termo “parcialidad” teve signnificado diverso, ainda que guardando semelhanças com o sentido colonial. Tratava-se de uma política governamental análoga à da “reducción”, mas sem o caráter espoliativo desta.

7. Na verdade, o “ayllu” é pré-incaico, mas esse período tem pouca significação na ideologia “indigenista”.

8. Cf. Ford, T.R. - op.cit. pg. 155.

9. C.I.D.A. - *Tenencia de la Tierra y Desarrollo Socio Economico del Sector Agrícola - Peru*; Unión Pan Americana, Washington, 1966, pg. XLII.

10. Dew, Edward - *Politics in the Altiplano*; University of Texas Press, Austin, 1969, pg. 21.

11. Idem, pg. 22.

12. Idem, pg. 40.

13. Mosk, S. - Indigenous Economy in Latin America; in *Interamerican Economic Affairs*, VII, 1954. Parsons, Elsie - *Mitla, Town of the Souls*; Chicago University Press, Chicago, 1936.

14. Harris, Marvin - *Patterns of Race in the Americas*; New York Walker, 1964; pg. 20.

15. Idem, pg. 23.
16. Idem, pg. 23.
17. Wolf, E. - op. cit.
18. Apud Dew, Edward - op. cit., pg. 27.
19. C.I.D. A. - op. cit., p. 14.
20. Idem, pg. 112.
21. Idem, pg. 114.
22. Bourricaud, François - *Poder y Sociedad en el Peru Contemporáneo*; Editorial Sur, Buenos Aires, 1967; pg. 25.
23. Favre, Henry - *La Hacienda en el Peru*; Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967, pg. 239.
24. Chevalier, François - La Expansión de la Gran Propiedad en el Alto Peru en el Siglo XX, in *Comunidades*, 8, 1968.
25. Dew, Edward - op. cit. pg. 26.
26. Bourricaud, François - op.cit. pg. 94. Dew, Edward - op.cit. pg. 26.
27. Fravre, Henry - op.cit. pg. 242.
28. Dew, Edward - op. cit., pg. 26.
29. Idem, pg. 27.
30. Idem, pg. 29.
31. Bourricaud, F.; Dew, E.; Favre, H.; Ford, T.R., op. cit.
32. Apud Craig, W.W. - *From Hacienda to Community*; Cornell University; Mimeo, 1967, pg. 13.
33. Idem, pg. 19.
34. Martinez, H. - *Las Migraciones Altiplanicas y la Colonización del Pambopata*; Ministerio de Trabajo y Assuntos Indígenas, Lima, 1961. Pagaza, R.G. - *Economía de las Colectividades Indígenas Colidantes con el Lago Titicaca*; Min. Trab. y As. Indíg. Lima, 1962. Martinez, H. - *El Indígena y el Mestizo de Taraco*. Min. de Traba. y As. Indíg., Lima, 1962.
35. C.I.D.A - Op.cit., p. XI.

36. Dew, Edward - op. cit., pg. 32.
37. Cotler, Julio - “Traditional Haciendas and Communities in a Context of Political Mobilization in Peru”, in Stavenhagen, R. (Ed.) - *Agrarian Problems & Peasant Movements in Latin America*. Doubleday & Co., N.Y., 1970. Quijano, Anibal - El Movimiento Campesino del Pery y sus Lideres, in *América Latina*, VIII (4), Rio de Janeiro, 1965.
38. Cotler, Julio - op. cit.
39. Martinez, H. - op. cit. 1961.
40. Bourricaud, François - *Changements a Puno*; Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine, Paris, 1962, pg. 94.
41. Castillo, H. - *Accopata: the reluctant recipient of technological change*; Cornell Univ. Press, Ithaca, 1964, pgs. 33-34.
42. Bourricaud, François - op.cit. 1962, pg. 114.
43. Idem, pg. 19.
44. Apud Dew, Edward - op.cit., pg. 81.
45. Quijano, Aníbal - op.cit.
46. Favre, Henry - Pouvoir Oligarchique et Réforme Agraire au Perou, in Mendras, H. e Tavernier, Y. - *Terres, Paysans et Politiques*, S.E.D.E.I.S., Paris, 1969.
47. Idem.
48. C.I.D.A. - op.cit., pg. 397.
49. A propósito dos movimentos camponeses brasileiros, ver Galjart, Benno – Class and Following in Rural Brazil. *América Latina* Vol. 7 n. 3, 1964.
50. Uma análise das condições de utilização da terra na “sierra” é feita por Craig, W.W. - op. cit., assim como por Dew, E. op.cit.