

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Departamento de Sociologia

Programa de Pós-graduação em Sociologia

DESPUÉS DEL “REDOBLE POR RANCAS”: Tierra, minería y memoria
de un pueblo.

Lourdes Eddy Flores Bordais

São Carlos

2018

Lourdes Eddy Flores Bordais

DESPUÉS DEL “REDOBLE POR RANCAS”: Tierra, minería y memoria
de un pueblo.

Dissertação do Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia da
Universidade Federal de São Carlos
como requisito para obtenção do título
de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Maria Aparecida de Moraes
Silva

São Carlos

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia


Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Lourdes Eddy Flores Bordais, realizada em 26/02/2018:



Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva
UFSCar

Prof. Dr. Gil Almeida Felix
UNILA



Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Gil Almeida Felix e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva

Alguien comunicaría a los animales que el Cerco clausuraba el mundo. Los hombres ya lo sabían. Hacía semanas que el Cerco había nacido en los pajonales de Rancas. Corría temeroso de ser alcanzado por ese gusano que sobre los humanos poseía una ventaja: no comía, no dormía, no se cansaba. Los ranqueños, los yanacochanos, los villapasqueños, los yarusyacanos, supieron, antes que los búhos o las truchas, que el cielo se desfondaría. Pero no podían huir. El Cerco clausuraba los caminos.

(Manuel Scorza - Redoble por Rancas)

AGRADECIMIENTOS

Estaré eternamente agradecida con mi orientadora Maria Moraes, por haber sido una guía intelectual y moral en el transcurso de mi investigación. Por su sensibilidad y objetividad sociológica y por haberme enseñado a leer con otros ojos al Joven Marx.

Gracias a los comuneros y comuneras del pueblo de Rancas por haber dejado que me acerque a su historia y por haber compartido conmigo sus experiencias y utopías.

Un agradecimiento infinito a mis profesores del Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Sao Carlos (PPGS). Sus enseñanzas y rigor sociológico complementaron mi formación de científica social.

Mi más sincera gratitud a los profesores Rodrigo Constante Martins, Gil Almeida Felix y Maria Orlanda Pinassi por haber leído y comentado mi trabajo. A ellos va mi reconocimiento y admiración.

Gracias al Dr. Genaro Ledesma Izquieta por haberme abierto las puertas de su casa, por compartir conmigo sus recuerdos de la lucha del campesinado pasqueño y de su amistad con Manuel Scorza.

Gracias a los compañeros de mi turma (2016) de maestría y doctorado del PPGS. Todas nuestras discusiones dentro y fuera de las aulas me han enseñado las múltiples dimensiones de los abordajes sociológicos. Agradezco especialmente a Javier Mazerés, Erik Borda y Ettore Batalha.

Gracias a los compañeros de mi grupo de investigación TRAMA (Terra, Trabalho, Memória e, Migração) por el conocimiento compartido.

Gracias a mi familia, a mi padre Máximo Flores y a mi madre Eddy Bordais, por su amor y sus espíritus inconformes, por estar siempre atentos al proceso de mi investigación. A mis hermanos Halley, Jhomelin y Jesús por su cariño, su apoyo y por haberme enseñado, tempranamente, que todo lo sólido se desvanece en el aire.

Gracias a todos los maestros y hermanos que conocí en la UNILA, sus enseñanzas están presentes en cada ejercicio reflexivo sobre Nuestra América.

Gracias a todos mis amigos que han sido mi soporte espiritual aún a la distancia: Miguel, Ryan, Sindy, Fany, Jeffer, Maycol y Sheyla. Gracias a César, por su exigencia, comprensión y cariño.

Por último, este trabajo no hubiera sido posible sin el financiamiento que recibí por dos años consecutivos del programa de “Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES”. Agradezco infinitamente a los trabajadores brasileños que con su trabajo sustentan este tipo de programas en favor de la juventud y de la educación. Que el espíritu de lucha de este pueblo se sobreponga a la precarización de la vida que se impulsa, hoy más que nunca, desde los grupos de poder.

Dedico este trabajo a la memoria del
compañero Mijael Pavel Aguirre
Aguirre, que su luz nos guíe por el
sendero de la revolución.

RESUMEN

Esta tesis de maestría presenta la relación histórica entre la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, localizada en la región de Pasco, en los Andes Centrales del Perú, con las empresas mineras que operaron y operan en la región desde los primeros años del siglo XX hasta la actualidad. Su título hace referencia a la novela publicada por Manuel Scorza en 1970 que narra la organización campesina para recuperar sus tierras comunales cercadas y privatizadas por una empresa minera, pues nuestro recorte histórico abarca los hechos posteriores a la Masacre de Huayllacancha (1960) hasta la actualidad. Tomando como base la expropiación de la tierra y del ser, se busca dar cuenta de los rasgos contradictorios que marcan dicha relación y abren nuevos horizontes en la vida de los ranqueños. Se trata de ver cómo los ranqueños después de una lucha directa contra la minería habrían sacrificado parcialmente su relación con la tierra como laboratorio natural y fundamento cultural y habrían dado paso al fortalecimiento de los valores emprendeduristas e individualistas simpáticas a la explotación minera en la región. Apoyados en un profundo análisis sociohistórico, pretendemos dar cuenta de estos cambios que oscilan entre la integración y la resistencia a la expansión minera.

Sostenemos que la principal fuente de resistencia está mediada siempre por la memoria histórica en la Comunidad; mientras que, de manera contradictoria, el carácter de su integración al capitalismo minero amenaza cada vez más las formas no capitalistas que mantuvieron por siglos la vigencia de lo común.

Finalmente, realizamos una observación general de los resultados desde el complejo teórico de Bolívar Echeverría y su crítica de la modernidad capitalista. El método utilizado es la historia oral y el análisis documental.

Palabras clave: Rancas. Memoria. Ethos barroco. Tierra. Minería.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado apresenta a relação histórica entre a Comunidade Camponesa de San Antônio de Rancas, localizada na região de Pasco, nos Andes Centrais do Peru, com as empresas de mineração que operaram e opera na região desde os primeiros anos do século XX até a atualidade. O título do trabalho faz referência a um romance publicado por Manuel Scorza em 1970, ele narra a organização camponesa para a recuperação das terras comunais cercadas e privatizadas pela mineradora, pois nosso recorte histórico abrange os eventos após o Massacre de Huayllacancha (1960) até hoje. Com base na análise da expropriação da terra e do ser, se procura explicar as características contraditórias que marcam esse relacionamento e abre novos horizontes na vida dos ranquenhos. Observa-se como os ranquenhos, depois de uma luta direta contra a mineração, teriam sacrificado parcialmente sua relação com a terra como um laboratório natural e como um fundamento cultural e teriam dado lugar ao fortalecimento de valores empreendedores e individualistas simpatizantes da mineração na região. Auxiliados por uma análise socio-histórica aprofundada, pretendemos explicar essas mudanças que oscilam entre integração e resistência à expansão da mineração.

Sustentamos que a principal fonte de resistência é mediada pela memória histórica na Comunidade; enquanto que, contraditoriamente, o caráter de sua integração ao capitalismo minerador ameaça cada vez mais as formas não capitalistas que mantiveram por séculos a validade do comum.

Finalmente, fazemos uma observação geral desde o complexo teórico de Bolívar Echeverría. O método utilizado é a história oral e a análise documental.

Palavras-chave: Rancas. Memória Ethos Barroco. Terra. Mineração

ABSTRACT

This master's thesis presents the historical relationship between the San Antonio de Rancas Peasant Community, located in the Pasco region, in the Central Andes of Peru, with the mining companies that operated and operate in the region from the early years of the 20th century until today. Its title refers to the novel published by Manuel Scorza in 1970 that narrates the peasant organization to recover their communal lands enclosed and privatized by the mining company, since our historical research covers the events after the Massacre of Huayllacancha (1960) until today. Based on the expropriation of land and being, it seeks to account for the contradictory features that mark this relationship and open new horizons in the lives of the people of Rancas. How the Ranqueños, after a direct struggle against mining, would have partially sacrificed their relationship with the land as a natural laboratory and cultural foundation and would have given way to strengthening entrepreneurial and individualistic values sympathetic to mining in the region. Supported by a deep socio-historical analysis, we intend to account for these changes that oscillate between integration and resistance to mining expansion.

We maintain that the main source of resistance is mediated by historical memory in the Community; while, in a contradictory manner, the character of its integration into mining capitalism increasingly threatens the non-capitalist forms that maintained for centuries the validity of the common.

Finally, we made a general observation from the theoretical complex of Bolívar Echeverría. The method used is oral history and documentary analysis.

Keywords: Rancas. Memory. Baroque Ethos. Land. Mining.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 1 – Mapa político del Perú – Región Pasco	28
Figura 2 – Ubicación del pueblo de San Antonio de Rancas.	28
Figura 3 - Estatua del libertador Simón Bolívar en la plaza principal de Rancas	126
Figura 4 – Mural en homenaje a Silveria Tufino, pobladora que murió luchando por las tierras de Rancas en 1960 ante el enfrentamiento con la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation.	137
Figura 5 – Bustos en honor a los “Mártires de Rancas”, campesinos que murieron en la Masacre de Huayllacancha.	143
Figura 6 – Entrevista con Genaro Ledesma Izquieta.	151
Figura 7 – Entrevista a Felicita Sosa (Pobladora ranqueña que participó en la recuperación de tierras en 1960).	156
Figura 8 – El 03/12/1983 el diario <i>La República</i> publicó fotografías de Manuel Scorza y junto a los campesinos de Pasco como memorias, días después de la muerte del escritor. Se observa aquí a Manuel Scorza junto a un sonriente Héctor Chacón, después de ser liberado tras permanecer once años en la cárcel.	180
Figura 9 – Informe periodístico sobre el escritor Manuel Scorza y su relación con el pueblo de Rancas.	181
Figura 10 – Informe periodístico sobre el escritor Manuel Scorza y la lucha campesina en Pasco.	181
Figura 11 – La imagen presenta la actualidad de la laguna de Quiulacocha, una parte del terreno yace seco y la otra conserva las aguas ácidas que crecen y se desbordan en épocas de lluvia. La población del lugar, especialmente los niños, han presentado altos niveles de plomo en la sangre.	215
Figura 12 – Cooperativa Comunal San Antonio de Rancas.	223
Figura 13 – Edificio de la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (ECOSERM) de Rancas.	223
Figura 14 – Entrada de la Comunidad de Rancas a la Herranza.	239
Figura 15 – Ofrendas a la Pachamama para la reproducción de los animales.	239
Figura 16 – Comunera Felipa Tufino con algunos elementos usados en la Herranza.	240
Figura 17 – Comunera Felipa Tufino mostrando sus tejidos basados en los paíces naturales de Rancas.	241

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1 – Concentración de tierras en la primera etapa de operación de la Cerro de Pasco Copper Corporation.....	84
Cuadro 2 – Concentración de tierras por la Cerro de Pasco Copper Corporation entre 1924 y 1954.....	85
Cuadro 3 – Nombres anteriores de Rancas y orígenes etimológicos y toponímicos según Juan Santiago Atencio.	103
Cuadro 4 – Complejos arqueológicos en Rancas.....	104
Cuadro 5 – Modalidades de adjudicación y superficie (1967 – 1982).....	193

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1 – Paisaje ranqueño.....	270
Fotografía 2 – Las cercas	270
Fotografía 3 – Construcciones tradicionales en Rancas.....	271
Fotografía 4 – Iglesia San Antonio de Padua.....	271
Fotografía 5 – Otros lugares de la memoria en Rancas	272
Fotografía 6 – Maqueta representativa de la Masacre de Huayllacancha (I).....	272
Fotografía 7 – Maqueta representativa de la Masacre de Huayllacancha (II).....	273
Fotografía 8 – Mural sobre la recuperación de tierras exhibido en la Plaza de Rancas	273
Fotografía 9 – Expansión minera en Cerro de Pasco, a 10 km de Rancas	278
Fotografía 10 – Comuneros ranqueños ingresando al cerco de la hacienda para la recuperación de sus tierras	279
Fotografía 11 – Ingreso con los animales de la granja comunal	279
Fotografía 12 – Un momento de tranquilidad en la construcción de chozas en Huayllacancha	280
Fotografía 13 – Caporales de la hacienda Paria advierten a los comuneros para que desalojen los terrenos posesionados	280
Fotografía 14 – Policías dando ordenes de desalojo a los comuneros	281
Fotografía 15 – Retorno de comuneros a Huayllacancha con apoyo de autoridades que arribaron de Cerro de Pasco	281
Fotografía 16 – Policías y contingencia de personas que apoyaron a la comunidad, retornan detrás de autoridades y comuneros ranqueños	282
Fotografía 17 – Movilización en apoyo a los comuneros de Rancas por el pueblo pasqueño (Cerro de Pasco).....	282
Fotografía 18 – Necropsia de ley al presidente de la Junta Comunal: Alfonso Rivera Rojas .	283
Fotografía 19 – Sepelio de los tres mártires campesinos (saliendo de la iglesia matriz rumbo al cementerio general)	283

INDICE

RESUMEN	7
RESUMO	8
ABSTRACT	9
LISTA DE ILUSTRACIONES	10
LISTA DE CUADROS	11
LISTA DE FOTOGRAFÍAS	12
INDICE.....	13
PRESENTACIÓN	16
INTRODUCCIÓN.....	25
OBJETIVOS.....	35
METODOLOGÍA.....	36
PERFIL DE LOS ENTREVISTADOS.....	38

PARTE I

APUNTES HISTÓRICOS PARA EL ESTUDIO DE LA TIERRA Y LA MINERÍA EN EL PERÚ	40
---	----

CAPÍTULO 1: TIERRA, MINERÍA Y DEPENDENCIA EN EL PERÚ	40
--	----

1.1) LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA Y LA MODERNIDAD CAPITALISTA	40
--	----

1.2) LA TIERRA Y LA MINERÍA: DE LA COLONIA A LA DEPENDENCIA	46
--	----

1.3) FRACTURA METABÓLICA ENTRE LA TIERRA Y LA MINERÍA.....	54
--	----

CAPÍTULO 2: LA “RAZA”, LA TIERRA Y LA OPRESIÓN EN EL PERÚ	61
---	----

2.1) LECTURAS INDIGENISTAS EN EL PERÚ	61
---	----

2.2) LA LUCHA INDÍGENA Y LA LUCHA POR LA TIERRA	74
---	----

CAPÍTULO 3: ACERCA DEL IMPERIALISMO, LA TIERRA Y MINERÍA EN EL PERÚ	81
---	----

3.1) EL IMPERIALISMO EN EL PERÚ	81
---------------------------------------	----

3.2) SUPEREXPLORACIÓN EN EL IMPERIALISMO.....	87
---	----

3.3) COMUNIDADES CAMPESINAS FRENTE AL IMPERIALISMO MINERO	90
---	----

PARTE II

SOBRE RANCAS Y SU MEMORIA.....	95
--------------------------------	----

CAPÍTULO 4: EL MITO, LA GÉNESIS Y LA FORMACIÓN DE UN PUEBLO	95
4.1) EL MITO Y LA HISTORIA ANDINA	95
4.2) DE “NACIÓN” A “COMÚN DE INDIOS” / “COMUNIDAD INDÍGENA” .	100
4.3) RANCAS Y SU PROCESO: ENTRE LA TIERRA Y LA MINERÍA.....	110
CAPÍTULO 5: EL LUGAR DE LA MEMORIA EN EL PUEBLO DE RANCAS	116
5.1) SOBRE LA HISTORIA ORAL Y LA MEMORIA.....	116
5.2) CUANDO DON SIMÓN BOLÍVAR LLEGÓ A RANCAS	122
5.3) LA MASACRE DE HUAYLLACANCHA (1960) Y LOS QUE LUCHARON	
.....	127
5.3.1) La voz de los protagonistas.....	129
5.3.2) Otras memorias sobre la Masacre de Huayllacancha	144
5.3.3) Memoria de la Masacre de Huayllacancha en la juventud actual.....	156
CAPÍTULO 6: SOBRE REDOUBLE POR RANCAS, SUS CAUSAS Y	
CONSECUENCIAS	158
6.1) EL LUGAR DE LA LITERATURA EN EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO	158
6.1.1) Sociología y literatura.....	158
6.1.2) La literatura como praxis transformadora.....	161
6.2) DEL AUTOR Y SU OBRA	162
6.2.1) Manuel Scorza: Sobre el escritor y su vida.....	162
6.2.2) El (neo) indigenismo de Manuel Scorza.....	167
6.2.3) “Redoble por Rancas”: Un análisis posible	170
6.3) ENTRE “LA NOVELA Y LA VIDA”.....	175
6.3.1) Manuel Scorza visita Pasco	175
6.3.2) Impacto social de “Redoble por Rancas”.....	179
PARTE III	
RANCAS ENTRE LA RESISTENCIA Y LA INTEGRACIÓN	184
CAPÍTULO 7: RANCAS ANTE EL VELASQUISMO.....	186
7.1) CRISIS OLIGÁRQUICA EN LOS AÑOS 60’ Y ASCENSIÓN DE JUAN	
VELASCO AL PODER.....	186
7.2) LA REFORMA AGRARIA Y RANCAS	192
7.3) LA MINERÍA NACIONALIZADA Y RANCAS	198
CAPÍTULO 8: RANCAS ANTE EL NEOLIBERALISMO	203

8.1) ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN Y PRIVATIZACIÓN MINERA EN EL PERÚ	203
8.2) RANCAS Y LOS CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES.....	210
8.3) SURGIMIENTO DE ECOSERM Y DEL HOMBRE EMPRESARIAL EN RANCAS	218
CAPÍTULO 9: SÍNTESIS ANALÍTICA: RANCAS ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA RESISTENCIA	226
9.1) LA CRÍTICA ECHEVERRIANA DE LA MODERNIDAD Y EL ETHOS BARROCO	227
9.2) RESISTENCIA ENTRE LA LUCHA, LA MEMORIA Y LA FIESTA	235
9.3) RANCAS ENTRE LO COMÚN Y LO PRIVADO.....	242
CONCLUSIÓN	247
BIBLIOGRAFÍA	259
FUENTES.....	266
APÉNDICES	269
APÉNDICE 1 – FOTOGRAFÍAS	270
APÉNDICE 2 - ROTEIRO DE ENTREVISTAS.....	274
ANEXOS	277
ANEXO 1 – FOTOGRAFÍAS	278

PRESENTACIÓN

En una entrevista -hablando sobre la literatura latinoamericana- Manuel Scorza refería lo siguiente: “Creo que la potencialidad de nuestra narrativa nace de la potencia de la realidad. Nuestra novela es enorme porque nuestros crímenes, nuestros dictadores, nuestros terrores, son igualmente enormes. Cada pueblo tiene la locura que se merece”¹. ¿Cómo se corresponde, entonces, la literatura con la crítica de la realidad social? Según Manuel Scorza, una novela es imagen de su tiempo, de su contexto histórico y, por lo tanto, de los problemas que lo aquejan. De esa forma, todo escrito torna evidente las relaciones sociales que lo circunscriben, pero en el caso de la literatura lo hacen oscilando entre la realidad y el sueño, entre la tragedia y la tragicomedia, entre la objetividad y la teatralidad.

Mucho antes, otros grandes hombres de nuestra historia ya habían percibido la potencialidad que tenía la literatura para presentar y representar los grandes problemas de su tiempo: Para Marx, la producción de las ideas no era ajena a la producción y reproducción de la vida material sino una realidad concreta de la fuerza creadora del hombre en un contexto específico; de similar manera, en Engels la literatura aparece como una fuente importante para el conocimiento de las relaciones sociales, esto queda claro, por ejemplo, en una carta que envió a Margareth Harkness² en 1888 donde afirmaba haber aprendido más sobre la sociedad burguesa y el cuadro general de la sociedad francesa leyendo las novelas de Honoré de Balzac más que a los historiadores, economistas e investigadores profesionales. Pero Marx y Engels no negaban que la literatura tuviera un sello de clase, en reiteradas ocasiones contrapusieron la literatura nueva a los reductos literarios de la sociedad feudal, las estrecheces literarias locales a la literatura mundial como producto de la expansión capitalista.

En Gramsci (1961) la literatura se une al desarrollo de un espacio de la cultura popular que omite la científicidad o su correspondencia directa con la dimensión “real” del asunto, se refiere más bien al espíritu que lo alienta, la situación inconsciente en el que los subalternos expresarían algo así como una *estructura de sentimientos*. Pero, a

¹ Entrevista de Juan Carlos Martini “Manuel Scorza: La máquina de soñar”. Publicado en la revista Confirmado, n° 321, 11 de agosto de 1971, Buenos Aires, p. 46-49.

² Selected Correspondence, Engels to Margaret Harkness , April 1888 In: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1888/letters/88_04_15.htm

diferencia de una escritura reaccionaria y comprometida con la conservación de las relaciones sociales de dominación, Gramsci cree que serán las propias relaciones y correlaciones de fuerza en el contexto de lucha de clases las que impulsarán el ejercicio crítico y reflexivo también en el terreno de las artes. De esta manera, el correlato entre la creación artística y estética y la crítica a la sociedad burguesa se da conforme al movimiento histórico de lucha de clases y no por una voluntad arbitraria y artificial ajena a su contexto.

El acercamiento a una interpretación marxista sobre la literatura, ya descrita en sus rasgos generales a partir de Marx, Engels y Gramsci, me ayudó a comprender la vinculación histórica entre la novela y el proceso concreto de las luchas sociales en el Perú. Sumado a esto, la valorización que en Mariátegui se encuentra sobre la literatura en su último ensayo de interpretación de la realidad peruana, allí la literatura es vista como un proceso que se relaciona dialécticamente con el acontecer histórico en el Perú en su camino a la construcción nacional.

Bajo esos parámetros, encontré en Manuel Scorza una actualización temprana del contenido crítico de la literatura en el Perú. Testigo de su época, Scorza presencié los masivos movimientos campesinos de la década del sesenta: la escrita de su obra “Redoble por Rancas”, publicada en 1970, nada más sería el inicio de una pentalogía donde se aborda la condición social de los campesinos en Cerro de Pasco, enfrentados a los terratenientes y a la más grande empresa extranjera operante en el Perú: la Cerro de Pasco Copper Corporation. Las novelas de Scorza reflejan con una exactitud impresionante los paisajes geográficos y sociales de los andes pasqueños, en primera instancia llama la atención las estrategias narrativas con las que se apodera de lo real en su proceso, explotando al máximo las imágenes que captó en el recorrido que hiciera por Cerro de Pasco. Su labor de denuncia, de la desmitificación –hasta cierto punto esencialista- de los hombres de los andes comenzaría por el lado literario más que científico.

Mi lectura del conjunto de novelas que integran la pentalogía scorziana de la *Guerra Silenciosa* y el conocimiento cercano de sus escenarios y de los problemas que se denuncian en ellas, me incitó a querer profundizar mis conocimientos sobre la lucha librada por los campesinos en los años cincuenta y sesenta, creyendo firmemente que existía un *continuum* y una correspondencia orgánica con la actualidad de esas

comunidades, aunque ya se haya acabado con el latifundismo y aunque la Cerro de Pasco Copper Corporation ya no existiera más. Un error grave que creo común en las investigaciones actuales es sesionar el pasado del presente, como si se tratara de un hecho novedoso el ejercicio de la explotación o como si los “grandes protagonistas del pasado” vieran su existencia apagada por la falta del foco mediático o por la simple voluntad intelectualista tendiente a la novedad.

Queriendo saber qué había pasado con aquella pequeña comunidad de la cual nos hablaba Manuel Scorza en su primera novela, decidí estudiar el proceso de la relación de la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas con las empresas mineras después de los fatídicos eventos narrados en la novela, cuya referencia histórica real era la Masacre de Huayllacancha ocurrida el 2 de mayo de 1960 y cómo se configuraba la memoria social entorno de este hecho y al ideal de resistencia.

De entrada, es necesario entender que la historia de Rancas se caracteriza como un complejo dinámico de integración / resistencia al desarrollo de la minería en Pasco, su relación con la minería contempla, por lo menos, tres momentos importantes: La del enfrentamiento directo a la Cerro de Pasco Copper Corporation, la relación dialógica con la minería estatizada (Centromin) y más adelante, con la implementación del neoliberalismo en el Perú, sus relaciones con la empresa privada Volcan S.A y la actual concesionaria Cerro S.A.C. Será en la década de los años noventa donde se comenzarán a ver posibilidades empresariales a través de la prestación de servicios.

A pesar de esta diferencia esquemática en tres tiempos, el evento mayor que las contiene tiene que ver con el desenvolvimiento del capital a nivel mundial y en el Perú específicamente. La integración de las comunidades indígenas al mercado mundial ya se había dado con las invasiones europeas, pero en la República se configura un patrón de dependencia ligada al desarrollo desigual y combinado de las fuerzas productivas, ya con la etapa imperialista del capitalismo se profundizará el proceso de expulsión de las comunidades de sus tierras, la proletarización forzada de campesinos, la violencia hacia la naturaleza (contaminación y atentado a la biodiversidad), etc. Es decir, todos esos rasgos que aparecen como novedad, no son más que formas clásicas y fundacionales del metabolismo del capital, pero con una intensidad cada vez más violenta.

Los campesinos del Centro del Perú experimentaron tempranamente (1902) la irrupción del capitalismo imperialista orientado a la explotación de minerales, y *grosso*

modo, se podría decir que los emprendimientos del capital para garantizar el proceso de valorización del valor recurren a sus formas clásicas de expulsión y violencia. Pero el análisis que planteamos sobre las relaciones sociales mantenidas entre una singularidad concreta (la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas) y las empresas mineras operantes cerca de sus territorios exige interpretar mejor las características en cada uno de sus períodos históricos a partir de 1960 y observar cómo la Comunidad buscó resistir o no a las relaciones sociales capitalistas o a la absorción de su forma social, en este punto será importante observar cuáles fueron esos emprendimientos.

La otra vía por la que llegué a mi objeto de estudio fue mi interés profundo por la historia social del Centro del Perú, producto del cuestionamiento de mi propia vida familiar. Como nacida y criada en Cerro de Pasco me tocó ver desde mi infancia los paisajes grises de una ciudad cada vez más arrinconada por la explotación minera.

Desde niños siempre supimos que nuestros padres y abuelos prestaban labores a “La Empresa”, una entidad de la cual no sabíamos más. Nuestro conocimiento infantil se limitaba a ver a nuestros padres haciendo largas colas para subir al carro que los trasladaría hasta el lugar de ingreso hacia las minas subterráneas o a ver a nuestras madres agrupadas en filas para enviar sus portaviandas, también a las minas. A las 11 am y a las 3 pm era común -y aún lo es- sentir que toda la ciudad se mueve como anunciando un desastre natural. Tempranamente experimenté que la infancia, los dolores de cabeza y de hueso se combinan perfectamente debido a la contaminación minera, se debía también a la minería que las lagunas tenían colores brillantes, que nos rodeaban inmensos cerros de relaves y que los animales de los campesinos murieran frecuentemente intoxicados.

Cerro de Pasco era ante nuestros ojos cada vez más grande y pequeña: Se expandía porque la población -con el paso de los años- iba ocupando los cerros traseros de la ciudad, pero su evidente pequeñez se retrataba en la relación inversamente proporcional de su territorio poblado con el agujero que crecía y crecía en el centro de la ciudad. Cuentan que de pronto -ante el avance de las explotaciones mineras- se tuvo que trasladar nuestro Centro Histórico. En Cerro de Pasco abundan las réplicas de nuestros monumentos históricos, allí nadie posee un lugar fijo, ni siquiera los obreros. Las denuncias a “La Empresa” difícilmente proceden y hablar de Estado en Cerro de Pasco era referirse a un ente muy extraño a nuestro cotidiano.

Extendiendo una curiosidad de la infancia, queriendo saber quién era “La Empresa” y a qué se debían los tantos maleficios que se le imputaban me inicié de manera autodidacta en algunas lecturas sobre la historia regional del Centro del Perú; sin embargo, percibí que la característica esencial de los escritos regionales era que estos recurrían al mito para explicar las circunstancias objetivas en las que se encontraba la población pasqueña. Sin despreciarlas, pero con la finalidad de demostrar que el pueblo estuvo presente en el hacer de su propia historia y que éste podía ser explicado sociológicamente, inicié el estudio de un hecho en particular que evidenciaría la función de las ideas y el accionar de los hombres en el protagonismo de su propia historia con el compromiso de modificarla o, por lo menos, de intervenir en el libre suceder de las cosas.

Es así que finalizando mis estudios de Ciencia Política y Sociología: Sociedad, Estado y Política en América Latina en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA) y bajo el asesoramiento de los profesores doctores André Kaysel y Octavio Obando, ambos especialistas en el estudio de José Carlos Mariátegui, presenté mi Trabajo de Conclusión de Curso: “Mariátegui, los comunistas y el movimiento sindical minero en el Perú (1928-1931)”. Allí observé la articulación del Partido Socialista Peruano (PSP) con la organización de los mineros explotados por la empresa imperialista “Cerro de Pasco Copper Corporation” instalada en la Sierra Central del Perú, el rol determinante que cumplió la empresa estadounidense en la modificación del espacio social de las comunidades campesinas, los procesos de expulsión que vivenciaron las comunidades, la contaminación progresiva de los campos agrícolas y de las ciudades, el aumento vertiginoso de los territorios privatizados por la empresa, la proletarización forzada de los indígenas campesinos, etc.

Nuestra hipótesis planteaba que, para la lectura socialista de Mariátegui, los mineros eran centrales en la organización de los trabajadores en el Perú dadas sus características sociales: eran campesinos, indígenas y mineros a la vez. Nuestra mirada sobre el minero era el de un “sujeto multiforme”, que representaba de alguna manera la formación social peruana confundida entre su historia precolonial, colonial y republicana. En el día de la defensa de mi TCC (07 de diciembre del 2015), el filósofo Octavio Obando señaló la importancia que tendría la consideración de un “sujeto multiforme” en la crítica de la cultura; su propuesta era extender esta categoría histórica a la lectura de la personalidad en el Perú en contraposición al esencialismo y a la

problematización del “peruano en abstracto”. Desde este punto de vista, no se trataba solamente del problema de la construcción de un Estado-Nación con sujetos “incluidos” o “excluido” sino de la propia cultura nacional que tenía como base una sociedad “multiforme” o de características superpuestas.

En efecto, percibí que el carácter múltiple de la sociedad peruana se expresa en una infinitud de hechos sociales que abarcan su producción y reproducción material y espiritual. De cualquier manera, aún era un gran desafío querer aprehender todo un complejo social bajo un concepto surgido de un hecho particular. Tal vez, en el transcurso de mis investigaciones podría plantear con mayor convencimiento la necesidad de un “sujeto multiforme” en el planteamiento del problema medular de las contradicciones en el Perú. En este aspecto, el conocimiento y acercamiento a la obra del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría iba cumpliendo mi reclamo de desesencializar la cultura y -a su vez- se presentaba como una potente entrada a la crítica del capitalismo sin rechazar las posibilidades que nos trajo la modernidad para la emancipación humana, pero mi descubrimiento más importante sería la correspondencia directa entre ese “sujeto multiforme” y la cultura barroca.

Para Bolívar Echeverría, la modernidad no se confunde con el capitalismo, sino que este último habría sido una forma de concretización de la elección civilizatoria después de la revolución neotécnica, momento que presentó la posibilidad del control del hombre sobre sus medios de vida, representada antes por la escasez y el enfrentamiento violento a la naturaleza. Sin embargo, las condiciones históricas de Europa occidental confundieron a la modernidad con el desarrollo vertiginoso del capitalismo, la actualización de este camino habría llegado con las invasiones europeas en América.

Las conquistas significaron una interrupción violenta al proceso autónomo de las comunidades aborígenes, la radical diferencia entre los valores locales y foráneos, entre sus proyectos civilizatorio y en sus propias estructuras semióticas tornaba imposible una salida pacífica. Ante la amenaza de la “civilización cero” una opción histórica configuró el camino de la cultura moderna en América Latina: La elección barroca. Sin ánimo de playarme en este complejo teórico –que quedará mejor expuesto en este trabajo- deseo dejar por dicho que Bolívar Echeverría entiende al *ethos barroco* como un *ethos histórico*

que no afirma ni asume la modernización en marcha, que no sacrifica el valor de uso, pero tampoco se rebela contra la valorización del valor, debe buscar una salida diferente: situado en esta necesidad de elegir, enfrentado a esta alternativa, no es la abstención o la irresolución, como podría parecer a primera vista, lo que caracteriza centralmente al comportamiento barroco. Es más bien, (...), elegir la “tercera posibilidad”, la que no tiene cabida en el mundo establecido. (...). Es ser humano barroco pretende vivir su vida en una realidad de segundo nivel, que tendría a la realidad primaria- la contradictoria y ambivalente- en calidad de sustrato reelaborado por ella: se inventa una “necesidad contingente en medio de la contingencia de ambas necesidades contrapuestas”, un sentido dentro de la ambivalencia o en medio del vacío de sentido. (ECHEVERRÍA, 2000, p. 176 y 177).

El barroquismo echeverriano, entonces, es otra lectura de la modernidad y del capitalismo, como en Rosa Luxemburgo, aquí se evidencia que no existe una absorción completa de formas sociales precapitalistas en el capitalismo. Bolívar Echeverría complejiza el asunto porque en su lectura no solo se trata de las relaciones sociales de producción sino de la cultura y de la configuración de los propios sujetos en la modernidad barroca, elementos que son capaces de sobrepasar la ambivalencia o las contradicciones de los valores de la conquista y la contraconquista, no se trata de un escepticismo romántico sino de una elección de sobrevivencia.

Sin duda, esta inquietante lectura no era para nada ajena a las preguntas que habían incitado el presente estudio: ¿Por qué los ranqueños parecían estar resistiendo al sacrificio de su cultura ancestral? ¿Por qué vivirían recordando públicamente aquellos hechos fatídicos de su historia donde tuvieron que pagar con la muerte de 3 comuneros y varios heridos el enfrentarse a la empresa transnacional más poderosa de ese entonces? Y; sin embargo, ¿por qué habían pasado a ver en las mineras más oportunidades que prejuicios? ¿Se trataba sólo de una cuestión de “desarrollo local”? ¿Cómo armonizaban las relaciones sociales capitalistas con sus valores ancestrales?

Antes de mi trabajo de campo, el “mirador echeverriano” se presentaba como una de las varias posibilidades que tenía para estudiar mi problema concreto. En el transcurso de las lecturas y, sobre todo, en el transcurso del trabajo de campo que realicé entre los meses de enero y julio en la Comunidad de Rancas y en Cerro de Pasco, interpreté que la propuesta echeverriana -como potente relectura del capitalismo en el mundo y especialmente en América Latina- contribuiría al ejercicio de un análisis más profundo de mi problema concreto.

Así, el contenido de esta disertación presenta una interpretación posible de la actualidad de un pueblo archiconocido por la publicación, hace 47 años, de una novela

que lleva su nombre, un pueblo que se mueve en el contexto del desarrollo del capitalismo minero en su región pero que sobrevive echando mano de múltiples armas, un pueblo que se piensa a sí mismo y se proyecta como conjunto frente a la escasez reiterativa que provoca el sistema capitalista. Estudiándose desde el “mirador echeverriano” este trabajo quisiera continuar con un trabajo político que inició Manuel Scorza -desde la literatura- para denunciar el tejido de las relaciones sociales de explotación presentes en los Andes Centrales del Perú; sin embargo, conscientes de que tales relaciones han sufrido modificaciones en las décadas que prosiguieron, esperamos presentar con objetividad cuáles fueron esos cambios, a qué se debieron y cómo sus actores clave, los comuneros, los enfrentaron.

Creo que este trabajo es importante dado que releva un tema específico a partir del análisis del capital minero en su proceso, las consecuencias que generó en el campo rural y ganadero y en las propias relaciones sociales de producción en la región pasqueña. En el ámbito nacional, intentamos incentivar al regreso de la mirada académica a las problemáticas propias de las comunidades campesinas de la Sierra Central y demostrar la importancia del recurso a la historia del capitalismo minero. También se cree necesario recuperar las miradas sobre explotación, violencia y expropiación como forma de abordaje del capitalismo minero actual.

La importancia de mi trabajo para el Programa de Pos-graduación en Sociología (PPGS) de la Universidad Federal de Sao Carlos, obedece al hecho de querer contribuir en la discusión de problemas latinoamericanos que contengan cuestiones compartidas en nuestros países, así como en el Perú, el extractivismo y la dependencia en Brasil tienen una historia larga y continuada. Los procesos de expulsión mediante la violencia para la explotación de la naturaleza no han terminado, al contrario, adquiere una radicalidad mayor cuando son los mismos aparatos estatales e internacionales, como sucede en tiempos actuales, los que interceden en favor de la reproducción del capital, relación social inherentemente destructiva.

El propio contexto latinoamericano actual está incitando a la profundización de la precarización de la vida en su integridad, este se presenta violento y profundamente reaccionario, lo cual invita a cuestionarnos sobre nuestro rol científico y práctico. Es decir, cómo podemos contribuir en la reflexión crítica de nuestros problemas a partir de miradas específicas y a su vez integradoras. La función práctica del académico

comprometido recae en que es capaz de sobreponer a sus intereses particulares, la necesaria visibilización de los silenciados y olvidados en la historia oficial, en este sentido la literatura crítica latinoamericana lleva un paso adelante.

INTRODUCCIÓN

El problema de nuestra investigación aparece como particularidad dentro de una totalidad compleja. La totalidad es el desarrollo del modo de producción capitalista en sus diferentes etapas, su particularidad actual contiene los rasgos y consecuencias del proceso histórico en el que el Perú se incorporó al mercado mundial de valorización del valor. Como particularidad, el pueblo de Rancas explicita una serie de conflictos altamente relacionados con el movimiento del capital en el Perú y el mundo, unido a ello es de notar una amplia y acentuada memoria colectiva sobre su propia historia.

Nuestro acercamiento al estudio de la Comunidad se debe a un interés por investigar la historia regional del Centro del Perú, dado que a partir de los estudios históricos encontramos que la explotación minera de esta región fue clave en el proceso de acumulación originaria europea durante la colonia e importante también para la expansión industrial estadounidense hasta por lo menos la mitad del siglo XX. Unido a lo anterior, la particularidad de los territorios andinos es compleja por una importante población indígena.

Los impactos de la minería industrial en la región central del Perú, territorio donde se da el inicio de una explotación minera a gran escala, reorganizaron la vida rural de su población, la relación con su medio y sus relaciones sociales. En las primeras décadas del siglo XX, la operación abrupta de la industria minera generó un proceso violento de expropiación de tierras colectivas, también fue progresiva la proletarización forzada de campesinos reclutados para las minas, para lo cual se hacían uso de instituciones coloniales. Otro gran impacto fue la expropiación a través de la contaminación de áreas agrícolas como mecanismos de expulsión de las poblaciones locales, organizadas principalmente en Comunidades Indígenas, de acuerdo con Flores Galindo:

En el año 1923, con la puesta en marcha de la fundición en la Oroya, se inicia una fase de concentración de tierras que respondió a una estrategia diferente. Los humos venenosos de la fundición afectan extensas áreas de tierras agrícolas y ganaderas: la extensión total afectada por los humos fue de 700,000 Has. En estas circunstancias los propietarios, campesinos, comuneros o hacendados, no tuvieron otra alternativa que vender sus tierras a la “Compañía”: entre 1924 y 1929, la Cerro compró 231,542 Has (FLORES, 1979, p.76).

También llama la atención la compra masiva de haciendas por la empresa Cerro de Pasco Copper Corporation, empresa que no solo buscaba explotar minerales, sino que deseaba desempeñarse en actividades agrícolas y ganaderas. Se nota pues, la capacidad de arrastre del capital a las formas anteriores de producción en la región, esto coincide con la asertiva de Lenin (1973 [1916], p. 168) en referencia a la socialización progresiva de la producción en la fase imperialista del capitalismo, así como afirma su carácter monopolista. Los campesinos en proceso de proletarización también tendrían que adaptarse a la disciplina industrial: control de tiempo, expansión del sistema salarial, parámetros de productividad y eficiencia, el manejo de máquinas, etc. Es lógico que esto haya impactado significativamente en la vida rural de las comunidades campesinas, no solo en sus funciones temporarias entre el cultivo de la tierra y el trabajo en las minas sino también en sus experiencias ideológicas, políticas y culturales.

Ya hace más de un siglo de explotación continua del subsuelo en los Andes Centrales; sin embargo, la realidad es que las comunidades campesinas continúan sobreviviendo en constante enfrentamiento a las empresas mineras, los conflictos generalmente tienen que ver con la expropiación de tierras colectivas y de pequeños propietarios y, especialmente, con quejas de contaminación del suelo, aire y agua. Pero también es cierto que hay una tendencia a la integración de estas comunidades al desarrollo expansivo de las mineras, algunas comunidades comenzaron a encontrar en la minería oportunidades para mejorar su situación económica a través del aprestamiento de servicios y de mano de obra.

Sin embargo, la expansión de la economía de mercado y la dependencia de la minería para el desarrollo económico de las comunidades campesinas no han podido desintegrar del todo sus estructuras organizativas. No se trata solo del hecho de que muchas de ellas todavía se desarrollen principalmente en las actividades agrícolas y ganaderas, sabemos que la absorción del trabajo por el capital nunca es completa. Lo que es sorprendente es la sobrevivencia secular de formas colectivas de organización y la reproducción y el apego a la herencia cultural andina, lo cual aparece reflejada en las relaciones sociales agraristas y en una cultura cuya relación directa con la Pachamama y el Tayta Jirka (dios de la montaña)³ son algunos de sus principales fundamentos.

³ La Pachamama (Madre Tierra) es la máxima deidad de los Andes, se trata de un ente totalizador de la vida, a quien se debe los frutos de la naturaleza. Los jirkas son espíritus o dioses andinos que viven en las

Estas comunidades viven entre constantes desafíos que los obligan a cuestionarse sobre qué camino optar, el de la resistencia directa a la expansión minera o el de la integración parcial a ella. Uno de los niveles máximos de contradicción se presenta en su concepción ancestral sobre la tierra y el ser y las que trajo el complejo sociometabólico del capital. Aceptar plenamente a la minería implicaría el sacrificio de creencias y modos de vidas particulares, e incluso una falta grave hacia sus antepasados que lucharon por la recuperación de sus tierras. En el contexto presentado, descubrir cuáles serían las razones que sustentan el mantenimiento de formas de sociabilidad comunitaria, agraria y espiritualmente ligados a la tierra, en una región donde los niveles de violencia por parte de las empresas mineras fueron cada vez más progresivos, implicaba un trabajo que excedía los límites de una investigación de maestría. Por ello, se decidió escoger el estudio de una comunidad en particular cuya historia aparecía ligada a la intervención y las consecuencias del capital industrial minero en los Andes Centrales del Perú.

La Comunidad Campesina San Antonio de Rancas es un pueblo rural ubicado en la región de Pasco, a aproximadamente 8 km de Cerro de Pasco (capital de la región), cuenta con cerca de 127 mil km² y se encuentra a una altitud de 4.200 m.s.n.m. Posee un gran recurso hidrográfico, el cual se fue contaminando por el desarrollo de la minería en la región. Su ubicación territorial tiene una posición central para la expansión de proyectos mineros, sobre todo por su cercanía a la ciudad de Cerro de Pasco, donde se explota las minas desde hace más de quinientos años.

En la actualidad posee cerca de 800 comuneros empadronados, el requisito básico para ser comunero es haber nacido en Rancas; no obstante, un externo puede pertenecer a la Comunidad a través de la “asimilación” que se da por medio del matrimonio con un/una ranqueño(a), con el pasar del tiempo la/el jefe de la familia podrá alcanzar el estatus de “comunero” y gozar de los mismos derechos y deberes que los otros.

Las actividades económicas principales Rancas son la prestación de servicios de construcción civil a empresas mineras y al Estado, alquiler de maquinarias especializadas, venta de concretos premezclados, etc. a través de su empresa comunal ECOSERM. En Rancas también se sigue ejerciendo la actividad ganadera, sea a través

montañas, se les atribuye poderes sobrenaturales y capacidad de intervenir en la vida cotidiana de las personas.

de la crianza particular de vacunos y ovinos o de su Cooperativa, la cual provee los insumos a su planta de lácteos para la elaboración de productos derivados de la leche para su posterior venta en los mercados locales.

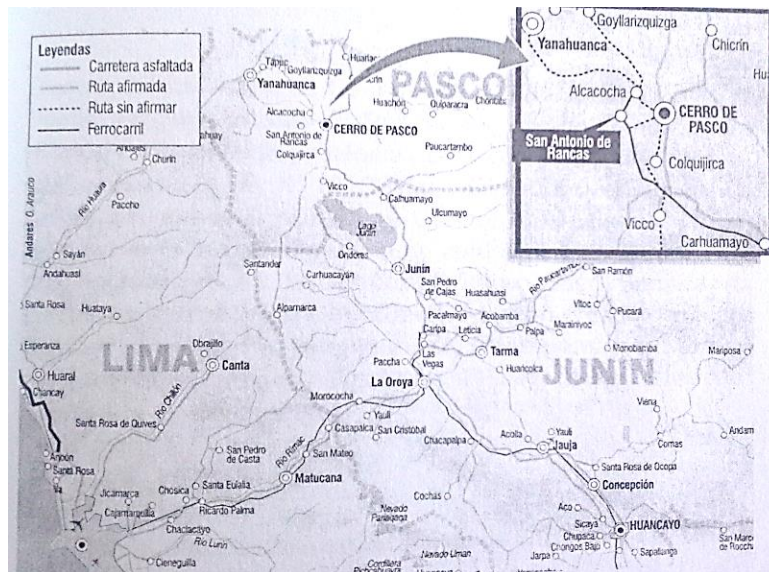
Localización

Figura 1 – Mapa político del Perú – Región Pasco



Fuente: Instituto Geográfico Nacional

Figura 2 – Ubicación del pueblo de San Antonio de Rancas.



Fuente: RIVERA, 2002, p. 41

En Rancas no se explota directamente los minerales; sin embargo, ocupa zonas fronterizas con importantes centros de explotación minera, de ahí que las constantes pugnas territoriales sean parte constitutiva de su propia historia. Rancas es un pueblo que pasó por varias formas institucionales: Según Rivera (2002), el territorio que la Comunidad ocupa estuvo habitada por comunidades familiares bajo el dominio del Imperio Wari entre los siglos VI y XI, luego al control del Imperio Yaruvilca (XII - XIV), pasando a ser parte del Imperio Inca solo en el siglo XV. Con la invasión española, fueron reconocidos como comunidad indígena. Ya como parte de la catequización de los pueblos colonizados se le bautizó con el nombre de “San Antonio de Rancas”. En 1746, la corona española demarcó sus tierras y les reconoció la pose de la propiedad; sin embargo, la condición del nativo de Rancas se fundamentaba en un

sistema de explotación, violencia y opresión a la que se hallaba sometida, la causa fundamental, el porqué de su pobreza más acentuada. No obstante que la familia campesina cerreña dedicaba a sus jornadas de trabajo entre 12 a 14 horas diarias no lograba satisfacer sus necesidades debido a que parte de su pequeña producción era arrebatada por los abusos del corregidor, el terrateniente o el sacerdote (RIVERA, 2002, p. 28).

Fue con las reformas implementadas en el Gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) que pasa a ser reconocida como Comunidad Campesina. Hasta antes de la Reforma Agraria de este gobierno en 1969, Rancas estuvo enfrentada con las haciendas colindantes y, a partir de inicios del siglo XX hasta la actualidad, estará en constante enfrentamiento con empresas mineras que operan en la región pasqueña, pasando por momentos críticos de lucha contra las pretensiones expansionistas de las mineras y por momentos de diálogo y conciliación.

En la actualidad, la Comunidad tiene cerca de 800 comuneros registrados; es decir, personas que tienen participación directa en la toma de decisiones, la población general bordea las 2000 personas. Según las informaciones su website “Rancas” proviene de las palabras quechuas “RANGRA” (piedras juntas) y “CASHA” pasto con espinas, lo cual en su conjugación significaría Piedras juntas y espinas. Sin embargo, el significado y los orígenes de Rancas, varían en la interpretación y memoria de los propios pobladores, también este aspecto será discutido en este trabajo.

La Comunidad se tornó conocida en el mundo entero gracias a la escrita de una novela que narraba su enfrentamiento con la empresa minera estadounidense Cerro de Pasco Copper Corporation en 1960. La novela fue escrita por Manuel Scorza (1970), quien llamó a su obra “Redoble por Rancas, relacionándola con la hazaña y el coraje

que tuvieron los pobladores de Rancas para recuperar sus tierras. Es por eso que adoptamos esa referencia para el título de la investigación, como manera de conocer el después de ese radical enfrentamiento.

La relación de Rancas con las empresas mineras se caracteriza como un complejo dinámico de resistencia/integración al desarrollo de la minería cerca de sus territorios, dependiendo de la posición que adoptó la Comunidad en los diferentes periodos. Con la Cerro de Pasco Copper Corporation, que funcionó hasta 1974, la relación era de conflicto y enfrentamiento directo pues el proceso de expropiación de tierras se daba por medio de la violencia y la invasión sistemática de terrenos colectivos. De acuerdo con los relatos de los pobladores, la empresa iba colocando cercas y apropiándose de las tierras de los ranqueños, también se colocaban trampas para que el ganado de la Comunidad no pudiera atravesar las cercas o se quebraran sus patas en el intento.

En 1960 ocurrió la “Masacre de Huayllacancha”. Los campesinos organizados iniciaron una masiva recuperación de sus tierras, este hecho estableció un precedente importante para la promulgación de la radical Reforma Agraria en el Perú por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975), gobierno que también nacionalizó la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation en 1974, dando inicio a una nueva relación entre las comunidades campesinas y la minería.

Con la Empresa Minera del Centro (Centromin) no hubo cambios para la Comunidad durante los primeros años, pero al menos se vislumbraba una relación más dialógica con el Estado. Un hecho importante ocurrió en 1990, cuando se establecieron acuerdos para la concesión de tierras comunales que sirvieran como depósito de relaves (terreno de Ocroyoc) de la empresa minera. Con la compensación monetaria -producto de esos acuerdos- la Comunidad tenía los recursos para pensar en otras formas de desarrollo interno, su elección fue la apuesta por la formación de una empresa comunal para brindar servicios a las empresas mineras y a las municipalidades locales.

Como es sabido, en los años ochenta y noventa las economías latinoamericanas fueron fuertemente afectadas por un proceso de reestructuración de sus economías debido principalmente a la implementación de consignas neoliberales. En el Perú, el gobierno de Alberto Fujimori inició la privatización de varias empresas estatales, entre ellas la empresa minera más grande del país: Centromin Perú. Esta empresa pasó a

formar parte de la Compañía Minera Volcan S.A.A, inaugurando así otra etapa importante en las negociaciones entre la Comunidad y la empresa minera privatizada.

Ante el apoyo total del Estado a la expansión minera y la desprotección legal de las Comunidades Campesinas, estas tuvieron que buscar mecanismos para sobrevivir a la expansión minera. En Rancas, una de las salidas fue la creación de la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (ECOSERM), la que comenzó a alquilar de máquinas y medios de transporte de carga pesada a las empresas mineras. Por la firma de un convenio, la minera Volcan S.A.A estaba obligada a alquilar las máquinas de la Comunidad, pues era condición para ceder terrenos para depósitos de relaves mineros, otra de las condiciones era que la empresa emplease mano de obra de los comuneros y de sus familias (CHACÓN, 2009).

ECOSERM fue creciendo y abriéndose espacios en otras áreas de actuación, brinda servicios no solo a empresas mineras sino al propio Estado, tal crecimiento ha ido ampliando las expectativas de los comuneros, quienes ahora proyectan planes estrictamente empresariales, han adoptado consignas claras de innovación, operatividad, eficacia y rendimiento ante un mundo cada vez más “competitivo”. El deseo es que ECOSERM esté a la vanguardia de las empresas de servicio no solo en la región de Pasco sino en otras regiones del Perú donde ya tienen filiales.

Rancas es conocida por las comunidades vecinas por su alto grado de organización. A pesar de la importancia económica de ECOSERM, en la Comunidad continúa ejerciéndose la ganadería como actividad económica. Según la Comuna Koripampa (órgano comunal):

Las actividades económicas predominantes de las comunidades y del distrito es la ganadería, ya que en un 70% se dedican a la crianza de ovejas, vacunos, alpacunos, camélidos, etc. El otro 25 % se dedican a los trabajos mineros de la zona y el 5% restante son transportistas entre otros (Comuna Koripampa, [2012]).

Así mismo, Rancas fundó la “Cooperativa Comunal San Antonio de Rancas”, una institución que tiene como propiedad “más o menos 6000 a 7000 ovinos, 500 vacunos, 800 alpacas que están bajo responsabilidad de un Administrador y supervisada por los miembros de la Junta Directiva de Administración y Vigilancia” (Comuna Koripampa, [2012]).

Ya en el año 2002, se crea la ONG “Comuna Koripampa” por iniciativa de los comuneros y sus familias. Según su propia descripción, la ONG nace con la urgente

necesidad de “proponer al interior de la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas ubicado a 4200 msnm., y otras, la revalorización del patrimonio comunal y el rescate de expresiones culturales de origen prehispánico en riesgo” (Comuna Koripampa, [2012]), así como para promover proyectos de “Desintoxicación de plomo en los niños” a través del trabajo conjunto de entidades públicas y privadas.

El contraste entre el periodo de pugna directa contra la minería (especialmente en el marco de la recuperación de sus tierras en 1960) y la actualidad, es muy sugerente. Invita a cuestionarnos el proceso relacional de una comunidad rural y campesina con las empresas mineras operantes en la región, aparentemente tal relación ya no es de oposición directa.

Hasta antes del trabajo de campo, nos parecía que, internamente, sus necesidades materiales entraban en conflicto directo con su memoria colectiva y con la puesta en práctica de costumbres y valores indígenas en su población mestiza. Queríamos saber si se daba o no el sacrificio de la tierra como fundamento de vida y valor de uso y de la identidad comunitaria ante la práctica y aceptación de los valores emprendeduristas.

Debido a los cuestionamientos anteriores, decidimos estudiar los cambios ocurridos en su relación con las empresas mineras y cómo aparecía justificándose en los pobladores. El objetivo general de nuestra investigación era comprender la relación de lo que entendíamos como un complejo de resistencia/integración entre la Comunidad y el capitalismo industrial minero desde 1960 hasta la actualidad.

Nuestra hipótesis inicial era que el “mirador echeverriano” podría ser una vía fundamental para la explicación de nuestro problema, teniendo en cuenta, además, nuestra elección teórica en los análisis socio-históricos. Como anunciamos en la presentación, para Bolívar Echeverría, el capitalismo en América Latina es un capitalismo barroco, cuya característica principal es la dialéctica inestable entre resistencia/integración o rechazo/aceptación. Así, el “mirador echeverriano” (ARIZMENDI, 2014) constituye un punto de observación de la cultura latinoamericana y hace referencia al complejo teórico desarrollado por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. El más grande aporte de Echeverría es su relectura crítica de la expansión de la modernidad en el mundo, partiendo de la teoría marxista del valor y de sus repercusiones en el campo de la cultura.

Sería posible explicar los trazos ambivalentes (resistencia/integración), presentes en las poblaciones recurriendo a los *ethes* socio-históricos formados con la expansión de la modernidad; así, desde el “mirador echeverriano” los indígenas y/o campesinos no estarían fuera del capitalismo sino dominados de una manera particular, donde el *ethos realista* u occidental no podría absorber completamente sus formas culturales ancestrales.

El caso presentado está repleto de ambivalencia. Por un lado, ha habido una creciente dependencia de la Comunidad con las empresas mineras y por otro lado, constantes quejar por contaminación e invasión de tierras comunales. También se nota que la expansión de las relaciones sociales capitalistas dentro de la comunidad no borró sus costumbres ancestrales. El análisis de las salidas adoptadas por la Comunidad en los diferentes periodos para enfrentar o integrarse al capital industrial minero implica observar este complejo integración/resistencia. Por todo lo anteriormente descrito, creemos que la teoría crítica de Bolívar Echeverría y sus planteamientos sobre lo barroco presentan gran potencial explicativo para nuestro caso concreto.

En el transcurso de nuestra investigación y en el trabajo de campo realizado entre los meses de enero y julio del 2017, encontramos que efectivamente el “mirador echeverriano” sería un punto de observación fecundo para explicar nuestros cuestionamientos. Las fuentes documentales recopiladas, así como las entrevistas realizadas en campo indicaban siempre la existencia de un cruzamiento confuso entre las culturas de la conquista y la originaria; en otras palabras, indicaba la permanente contigüencia de lo *barroco* presente en la memoria histórica de un pueblo.

Observamos cómo se conserva en la memoria colectiva lo que es esencial al grupo y a su dinámica de resistencia, y cómo –por otro lado- la Comunidad se integra al orden sociometabólico del capital. Además de la resistencia de prácticas ancestrales vinculadas al agradecimiento de la Pachamama y a los dioses de las montañas (Jirkas), son en las prácticas festivas donde se abren tiempos diferentes al cotidiano, y la relación de la Comunidad con su medio pasa a ser una relación directa, donde predomina la valorización del valor de uso. Encontramos también que hay un conflicto entre el querer ser moderno y expandirse como empresarios y el dejar sus raíces vinculadas a sus labores en la tierra y sus costumbres ancestrales.

La lucha por la recuperación de tierras en 1960 está presente en la vida cotidiana del pueblo hasta la actualidad, en sus reflexiones sobre sus problemas internos y en su proyección futura. Hay una fuerte memoria de ese episodio y siempre se lo recuerda en las reuniones comunales, ello aparece fortaleciendo el ideal de resistencia en la Comunidad.

Por otro lado, se ve un conflicto intergeneracional ante la expansión minera: Las personas de mayor edad se muestran menos favorables y enfatizan la importancia de las actividades ganaderas y del cuidado medioambiental, mientras que los más jóvenes creen que la mejor opción es continuar con las actividades empresariales y aceptan la promoción de una “minería responsable”. También existen problemas internos de otro tipo, como divisiones religiosas y de distribución de cargos y beneficios.

A partir de aquí, creemos necesario presentar nuestros hallados en tres partes analíticas:

1. En la primera parte se presentan algunos “Apuntes históricos para el estudio de la tierra y la minería en el Perú”. Aquí se brinda un panorama general sobre los procesos de expropiación de la tierra, del ser y del trabajo; observando cómo fue cambiando el contenido de cada uno de ellos. Centrándonos en la explicación histórica de la relación tierra y minería abordamos los orígenes de la acumulación originaria y sus impactos en la población indígena, la dependencia y el imperialismo (el movimiento del capital hacia la expropiación). En la explicación histórica del “ser” expropiado y vaciado de su contenido esencial, abordamos la crítica indigenista a partir de sus principales corrientes. Creemos que este cuadro de análisis puede dar cuenta del contexto general de la formación social peruana vinculado a los temas que abordamos. Después de la lectura de esta primera parte, el lector estará preparado para entender nuestros problemas y planteamientos concretos.
2. En la segunda parte se discute sobre “Rancas y su memoria”: Aquí se presenta la historia de la Comunidad en sus diferentes periodos y los procesos de expropiación y lucha, con particular énfasis en la Masacre de Huayllacancha. También presentamos el lugar del mito y la religión ancestral en la formación social andina y en la memoria del pueblo de Rancas, ello en base de un análisis documental, de las entrevistas y de las perspectivas de los autores locales. Por

último, abordamos la relación entre la literatura y la memoria colectiva en Rancas y los impactos de “Redoble por Rancas”.

3. La tercera parte desarrolla los impactos de la Reforma Agraria en la Comunidad Campesina de Rancas y su relación con la minería nacionalizada. También analizamos la situación de Rancas ante el neoliberalismo y la minera privatizada, cuáles fueron los cambios y continuidades en su organización comunal, su interna reconfiguración de clase y su naturaleza de empresa-comunidad.

Por último, con todos los elementos discutidos hasta aquí, realizamos un análisis que sintetiza los hallados a partir del “mirador echeverriano” sobre los rasgos barrocos de Rancas en su complejo de integración/resistencia y en sus respuestas a la expansión minera. Observamos también cómo la memoria colectiva se vuelve un foco de resistencia ante los cambios internos de la comunidad frente a la expansión capitalista industrial minera y a la internalización ideológica de los valores neoliberales.

OBJETIVOS

El objetivo general de esta investigación es comprender la relación de resistencia/integración de la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas a partir de 1960.

Los objetivos específicos son:

- Conocer cuáles fueron las estrategias adoptadas por la Comunidad en los diversos periodos para resistir y/o integrarse a la expansión de la actividad económica minera.
- Indagar qué formas de organización política fueron creadas por la Comunidad como resistencia y/o integración frente al crecimiento de la industria minera en la región de Pasco.
- Identificar, en las prácticas culturales de la Comunidad, las posibilidades de resistencia a la expansión de las relaciones sociales capitalistas impulsadas por la minería.
- Rescatar las diversas interpretaciones existentes en la Comunidad sobre la historia de Rancas.

METODOLOGÍA

La presente investigación se articuló en dos momentos importantes: El primer momento constó de una profunda búsqueda de fuentes históricas que nos ayudaron a entender a la comunidad de Rancas. El segundo momento se orientó a recoger diversas interpretaciones sobre su propia historia entre los pobladores, las construcciones simbólicas e imaginarias de la comunidad y las percepciones que se tienen sobre la lucha/colaboración permanente con las empresas mineras, así como el rescate de su memoria histórica.

La metodología de este trabajo es cualitativa y las técnicas principales son la pesquisa documental y la realización de entrevistas. En el caso de la pesquisa documental, se realizó visitas periódicas a la Biblioteca Nacional del Perú y el Archivo Histórico Nacional. En la región de Pasco, se buscó en los archivos municipales e indagó por ellos en las propias familias entrevistadas.

Los análisis de contenidos de los documentos recopilados obedecen al tipo de fuente del que se trate. De ellos pudimos obtener informaciones de diverso tipo, pero siempre fue preciso contextualizar y especificar sobre qué fuente se está realizando el análisis y cuál fue su lugar de producción.

Para la elaboración de las entrevistas y para su posterior análisis utilizamos los aportes que el método de la historia oral nos brinda. Ello es importante por tratarse de una Comunidad que constantemente construye su identidad a partir de su pasado de lucha y donde la memoria fundamenta también sus percepciones a futuro. Así,

como uma vocação para tudo e para todos, a história oral respeita as diferenças e facilita a compreensão das identidades e dos processos de suas construções narrativas. Todos são personagens históricos e o cotidiano e os grandes fatos ganham equiparação na medida em se traçam para garantir a lógica da vida coletiva (MEIHY, 2005, p.25).

Creemos que es muy importante pensar la historia desde las narrativas de las poblaciones locales ya que ellos mismos son los sujetos históricos que crean y recrean experiencias y percepciones sobre sus vidas en comunidad. También, porque creemos imposible pensar Rancas sin un estudio mínimo del lugar de la memoria colectiva, si bien la memoria tiene algunos rasgos personales, más que nada fue constituida socialmente. Ella nos puede decir sobre las marcas que orientan las acciones grupales,

así como visibilizar sus contradicciones. Según Meihy (2005), las etapas principales de la historia oral son cuatro: 1) Elaboración del proyecto, 2) grabación, 3) confección del documento escrito, 4) eventual análisis y distribución del producto. Sobre estas etapas se elaboraron los análisis de las entrevistas, las cuales están contenidas en este trabajo.

PERFIL DE LOS ENTREVISTADOS

Número total: 14

SEXO		EDAD	
Femenino	07	16 – 25	04
		26 – 40	03
Masculino	07	41 – 70	04
		70 – 90	03

IDENTIFICACIÓN DE ENTREVISTADOS
Presidente de la Comunidad: Jaime Flores Gora
Trabajadora de ECOSERM: Zoila Robles Gora
Personaje de Redoble por Rancas (Ex Alcalde de Cerro de Pasco): Genaro Ledesma Izquieta
Comuneros sin Cargo: <ul style="list-style-type: none">- Felipa Tufino- Juan Santiago- Felícita Sosa- Anónimo 1 (Silvana Paz)*- Anónimo 2 (Tiago Méndez)*- Anónimo 3 (Federico Posada)*
Hijos de Comuneros <ul style="list-style-type: none">- Marisela Baldeón- Anónimo 4 (Patricia Quintanilla)*- Anónimo 5 (Jacinto Merino)*- Anónimo 6 (Rosaura Pastillo)*- Anónimo 7 (Adrián Llosa)*
*Nombres ficticios escogidos al azar para preservar el anonimato de los entrevistados.

FECHAS IMPORTANTES

AÑO	EVENTO
Periodo Precolonial	Comunidades autónomas y bajo el dominio incaico.
1639	Cerro de Pasco es nombrada por la Corona Española como “Ciudad Real de Minas”
1760	Descubrimiento de grandes vetas de plata en “El gran túnel de Yanacancha”.
1890	Descubrimiento de riquezas cupríferas en la región.
1902	Se instala en el Perú la Cerro de Pasco Copper Corporation, empresa imperialista estadounidense.
1960	“Masacre de Huayllacancha”
1970	Manuel Scorza publica “Redoble por Rancas”
1974	Se nacionaliza la Cerro de Pasco Cooper Corporation y surge la empresa estatal Centromín Perú.
1990	Rancas negocia con el Estado la concesión de una parte de su territorio para la construcción de una planta relavera a cambio de beneficios laborales y monetarios. Surge la idea de la formación de una empresa comunal.
1992	Se privatiza Centromín Perú y la compañía pasa a llamarse Volcan Compañía Minera S.A.A.
1993	Rancas incrementa sus maquinarias y se plantea crecer a nivel empresarial, poco a poco se convierte en la Comunidad Campesina más organizada de Pasco.

PARTE I:

APUNTES HISTÓRICOS PARA EL ESTUDIO DE LA TIERRA Y LA MINERÍA EN EL PERÚ

La expropiación y el desahucio de una parte de la población rural no sólo moviliza a los trabajadores y a sus medios de vida y su material de trabajo, poniéndolos a disposición del capital industrial, sino que además crea el mercado interior. (Karl Marx)

CAPÍTULO 1: TIERRA, MINERÍA Y DEPENDENCIA EN EL PERÚ

1.1) LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA Y LA MODERNIDAD CAPITALISTA

El trabajo orientado a la manipulación de metales para la creación de valores de uso se ha desarrollado desde épocas remotas en el Perú, conforme a la expansión productiva de las comunidades originarias en constante desarrollo y al perfeccionamiento de sus materiales de trabajo. Por ejemplo, observamos en estudios históricos como los de Iwasaki (1984), como la práctica de la intervención en la naturaleza para la extracción de recursos mineros no solo fue importante, sino que -en culturas como la de Chimú- fue eje mismo de su desarrollo social. Ya durante el Imperio Inca, la minería se ejercía como actividad vinculada al trabajo ornamental y con fines ceremoniales. De esta manera, en el Perú pre-hispánico predominaba el valor de uso que se atribuían a los productos elaborados por las poblaciones originarias.

Un cambio radical en la orientación del trabajo sobre los minerales y en la representación de su valor, se originará con la invasión europea al Tawantinsuyo⁴. La base de las transformaciones ocurridas en la sociedad local se encontrará específicamente en la imposición violenta de la racionalidad conquistadora y, prioritariamente, en la estimación de los valores de cambio sobre los valores de uso. Pero la subyugación de los pueblos colonizados también tendrían potentes justificativas

⁴ Se conoce así al territorio donde se desarrolló la civilización inca, su traducción aproximada al español es “Cuatro Regiones” las cuales corresponden a la división política en cuatro “suyos” o regiones de los Andes: Collasuyo, Antisuyo, Chinchaysuyo y Contisuyo.

ideológicas amparadas en la creencia de la existencia de las razas y en la verdad absoluta de la moral cristiana. Así, a los ojos del conquistador, la población indígena se encontraba en un estado caótico de inmoralidad y barbarie. Según Espinoza:

Esto indujo, además, a que los agresores se autoconsideraran elegidos de Dios para una misión que redundaría en bien y progreso de la vida moral y material de las naciones de que se apoderaban, todo a cambio de materias primas, de tributos y del trabajo de los andinos en beneficio de la economía de los atacantes. El plan de los invasores era moldear la ideología nativa, en forma tal que pudiera ser dominada en la integridad de sus aspectos (ESPINOZA, 1978, p. 196).

A partir de allí, se irán desarrollando una serie de cambios profundos en la organización económica y social de la población conquistada, a nivel territorial se pasará a formar parte de los dominios de la Corona Española como población y espacio subordinado a sus poderes. Tal subordinación implicó indefectiblemente la situación de dependencia, de ahí que se condicionara el desarrollo local desde el exterior. A nivel político se iban creando una serie de instituciones para el control de la población indígena y para el recaudo de impuestos dado que por su aparente condición de inferioridad y para la seguridad de la Corona, los indígenas no podrían ocupar cargos directivos ni entrometerse en la creación de leyes.

Tal vez, la condición de posibilidad más importante para el derrocamiento del incanato se encuentre en la propia crisis en que este se sumía cuando los españoles arribaron a su territorio. Los europeos, “hallaban al estado Inca en una fase crítica. Un gobierno del tipo despótico oriental, montado sobre unidades regionales autosuficientes, que no quiso ni pudo vertebrar las múltiples etnias en una nación cohesionada” (ARANÍBAR, 1978, p. 46). De ahí que grupos étnicos como los wankas, cañaris, chachapoyas, etc. apoyaran a los conquistadores en la guerra civil que implicó todo el proceso de invasión.

En efecto, si se observa con objetividad el sistema sociopolítico y económico del incanato no se puede omitir la vertical jerarquía de sus miembros y la resistencia de algunas etnias por formar parte del Tawantinsuyo. Del mismo modo, la pugna entre los hermanos Huáscar y Atahualpa por el poder, tras la muerte de su padre, también había dividido a la población. Es por ello que frente a un enmarañado de relaciones de poderes entre élites locales e imperiales, población trabajadora, clérigos, etnias, etc. no pudo darse una respuesta única al invasor.

Es preciso pues desmitificar la existencia de una identidad colectiva en todo el Tawantinsuyo, cada grupo actuó de acuerdo a las perspectivas políticas que abrían las nuevas relaciones y correlaciones de fuerza; sin embargo, no se debe caer en el error de creer que, en última instancia, fue la población local la que eligió un sistema de gobierno u otro. Ningún poder se hubiera establecido sin el uso de la violencia. Así, la violencia se convirtió en el principal vehículo de subordinación y control de la población local.

Pero la violencia, sus fines y sus medios, deben discutirse en el contexto sociopolítico real en que las masas humanas hacen historia, el cómo y el para qué sólo podrán ser respondidos mediante el diálogo entre la historia del desarrollo europeo y el del Tawantinsuyo. Primero, es necesario detenernos en la explicación de los factores que impulsaron la expansión comercial de Europa y, por lo tanto, impulsaron el desarrollo de la modernidad en su versión capitalista.

Bolívar Echeverría (2010), siguiendo los planteamientos de Fernand Braudel, desarrolla una tesis que explicaría por qué fue Europa Occidental romano cristiano el lugar privilegiado para el desarrollo del capitalismo. Según sustenta, la neotécnica ya había hecho su apareamiento en el siglo X,

se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental (ECHEVERRÍA, 2010, p. 124).

Este momento histórico fue decisivo ya que abría la posibilidad de que el ser social y la naturaleza formaran parte de un complejo dialéctico en favor de la valoración de la integridad de la vida, no en un ejercicio de exterminio. El desarrollo de la técnica posibilitaría minimizar el esfuerzo físico y rudo del hombre enfrentado antagónicamente a un espacio natural, que habría que dominar en favor de la propia preservación de la vida. Echeverría extiende este proceso a los cambios que experimentaron las propias poblaciones en sus creencias, se observa para él:

la “agonía” del “Dios religioso”, el protector de la comunidad política ancestral, una agonía que venía aconteciendo al menos por 2000 años con la mercantificación creciente de la vida social, es decir, con el sometimiento de las comunidades humanas a la capacidad de la “mano invisible del mercado” de conducir sus asuntos terrenales (ECHEVERRÍA, 2011, p. 125).

Varios factores contribuyeron a que Europa Occidental fuera el lugar del surgimiento del capitalismo moderno, entre ellos se destaca la existencia de un

comportamiento capitalista generada a partir de su economía mercantil, según el autor, ya desde el mediterráneo en la época homérica. De esa manera, el proceso de revolución neotécnica coincidió con el comportamiento capitalista preexistente, haciendo que la productividad en el trabajo creciera de manera exponencial. La “simbiosis” formada por ambos “alcanzará su nivel máximo apenas a partir de la Revolución Industrial del siglo XVIII” (Ibídem).

Las invasiones europeas a otros continentes significaron la expansión de la modernidad capitalista a nivel mundial. A partir de entonces, la explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales presentes en otros territorios se vuelven condición indispensable para la acumulación de capital en Europa y para el exponencial desarrollo de sus fuerzas productivas siglos más adelante.

Al estudiar lo que llamó la “pre-historia” del modo de producción capitalista, Marx señala que la acumulación originaria solo fue posible a partir de la separación del trabajador y sus medios de producción. Si bien, desde los estudios del capitalismo histórico mencionamos que ya existía un comportamiento capitalista en Europa mediterránea en los siglos anteriores a la expansión industrial europea, entre los cuales destacaban la formación de capital usurario y comercial, Marx señala que “la era capitalista data solamente del siglo XVI” (MARX, 2014, p. 639), período en el que se dieron arrebatos masivos y violentos de las tierras campesinas y se fue creando un mercado de trabajadores libres dispuestos a vender su fuerza de trabajo.

Ya la futura formación del capital industrial y su reproducción tiene factores decisivos como la explotación colonial, a la que ya hicimos referencia. En relación a la acumulación originaria, Marx escribe:

El descubrimiento de los países auríferos y argentíferos de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento de la población indígena en las minas, los primeros pasos hacia la conquista y el saqueo de las Indias orientales, la conversión de África en un coto de caza de esclavos negros, anuncian la aurora de la era de producción capitalista (MARX, 2014, p. 669).

Presentes primero como riqueza mercantil, la abundancia de tierras y de mano de obra para explotar atrajeron a los invasores quienes se sirvieron de algunas instituciones indígenas para legitimar prácticas de explotación. La tierra en este periodo se presentó como una mercancía del cual se podría usufructuar elementos que cubrieran las demandas de la expansión urbana europea, mientras que la trasmutación del sentido de la tierra y del trabajo para las comunidades locales violentaban sus propias visiones del

mundo. De esta manera, el recurso al terror y a la violencia no solo tenía por objetivo prácticas de saqueo, sino que se expande a la negación del otro a partir de una aparente “superioridad” lo cual se presentó, en la práctica, como ejercicio de un poder destructivo.

El trabajo en la tierra era el pilar de una sociedad fundamentada en la agricultura. En el antiguo Perú ya se practicaban avanzadas técnicas de cultivo de alimentos y se dominaban las plantaciones sobre distintos pisos ecológicos, lo que hasta ahora sobrevive como herencia a la diversidad alimenticia en los Andes; la ingeniería hidráulica para la conformación de canales de regadío también se puede apreciar hasta los tiempos actuales. Dado que el trabajo organizado ya era una característica fundamental, los españoles prefirieron preservarlo, aunque incrementando la intensidad de las jornadas de trabajo y reordenando los aparatos de vigilancia. Antes que la agricultura, la literatura latinoamericana enfatiza en la importancia de la minería para el desarrollo mercantil europeo: Grandes cantidades de oro y plata se trasladaban desde los Andes (específicamente Perú y Bolivia) y México.

Durante todo el período colonial, el eje articulador de la economía fue la minería. Las explotaciones más importantes en el área andina se dieron en el polo Potosí-Huancavelica (Varios, 1980), pertenecientes al entonces llamado Virreinato del Perú. De la Villa Rica de Potosí se extrajeron incalculables cantidades de plata, para el proceso de refinamiento de ese metal se utilizó a partir de 1575 una técnica llamada amalgama por mercurio, elemento que solo se encontraban en grandes cantidades en Huancavelica, explotándose allí las minas de Santa Bárbara. En un grado menor se explotaron minas en Oruro, Arequipa, Puno, Ayacucho y Cerro de Pasco, esta última adquirió un rol preponderante a partir del siglo XVIII (FLORES, 2015, p. 27).

Durante los primeros años de la colonia se extrajeron el oro y la plata de los templos y de otros lugares donde este ya se hallaba disponible. Posteriormente se comenzó con la explotación minera en los polos ya descritos, la técnica rudimental de extracción de minerales se compensaba con la masiva explotación de indios en las minas; diversos relatos de Bolivia y Perú coloniales⁵ demuestran tal brutalidad que

⁵ “En el período inicial de la Colonia los minerales se explotaban a tajo abierto en el Cerro Rico. Posteriormente, eran directamente fundidos en hornos rústicos. En el tajo ocurrían a menudo accidentes por la profundidad que alcanzaban las excavaciones, determinando la caída desde las escaleras de los trabajadores, que sufrían fracturas de las extremidades y contusiones por golpes en cualquier parte del cuerpo. También pueden haberse originado lesiones en los ojos por pedazos de roca o mineral que saltaban cuando se barreteaba, o por golpes en las manos y dedos, dado el empleo de combos pesados. Los indígenas, a pesar de realizar el trabajo en lugares abiertos, estaban expuestos al polvo y a los fenómenos naturales, lo que les generaba con frecuencia males pulmonares, bronquitis, catarros y toses, que con el pasar del tiempo se complicaban con la aparición de cuadros de neumoconiosis, silicosis y de tuberculosis (tisis)”. (SERRANO, 2005, p. 21)

dejaba miles de muertos por atrapamiento, derrumbes o adquisición de enfermedades pulmonares.

La obligación del trabajo en las minas era amparada por la “mita minera”, esta era una institución colonial que forzaba a los indígenas a trabajar en los socavones durante diez meses al año, con el tiempo y por la necesidad de sobrevivencia de la masa explotada se fueron incrementaron salarios ínfimos que la corruptela local de criollos se encargaba de sustraer mediante impuestos o abastecimiento de mercancías a un altísimo costo. Más adelante observaremos cómo la República recreará estos abusos bajo diferentes fachadas.

Hasta aquí mostramos algunos rasgos de la “pre-historia” de la dependencia latinoamericana, articulando momentos que se intersectan y se repelen. En primera instancia señalamos las condiciones históricas concretas tanto de Europa como del Tawantinsuyo antes de las invasiones.

En el caso específico de Europa nos remontamos con Bolívar Echeverría hasta el siglo X, para dar cuenta de un acontecimiento decisivo en la dinámica del trabajo y de la dominación técnica que permitiría superar la relación hostil entre el ser social y su medio dada la escasez relativa de bienes. Sin embargo, las posibilidades de planificación sobre la producción a partir del mejoramiento técnico se encuentran, en Europa, con prácticas capitalistas que terminan por abstraer lo necesario para la acumulación de capital. De esa manera, lo que aparece como una promesa de valorización del consumo de valores de uso y la oportunidad de contrarrestar la escasez relativa de bienes, acaba por imponer una lógica de autovalorización del capital por el consumo de valores de cambio y, contradictoriamente a las formas naturales de reproducción social, impone la escasez absoluta.

La modernidad capitalista se expande a América con las invasiones europeas en el siglo XVI. Aquí se encuentra con un “otro” en su apariencia uniforme, una sociedad con organización, técnica y diferente manera de concebir su realidad. La hostilidad, la eliminación del otro, la supremacía del hombre blanco por la creencia en la existencia de la raza, la unidad cristiana, aunque contradictoria con el proceso de racionalización, terminan por metamorfosear la complejidad social de las poblaciones locales.

A partir de entonces, América Latina contribuirá con el mercantilismo europeo y con las bases del futuro industrialismo, momento en el cual la modernidad capitalista se

expandirá de manera plena por todo el planeta. Por sobre las técnicas e ideologías locales, se impondrán las necesidades y los valores del conquistador. Si la tierra, era fundamento de espiritualidad y de algún tipo de forma natural de reproducción, ahora habría que explotarlo para el exclusivo usufructo de bienes de consumo. Así mismo, se penetró en las entrañas mismas de la tierra para la extracción de minerales con fines ya no ornamentales y de manera más extensiva, su valorización fue tal que sobrepasó incluso al valor de la vida de las poblaciones construidas en el espacio del “no ser”.

Más adelante observaremos de qué manera fueron determinantes o no la herencia de este proceso durante y después de la formación de los Estados-Nacionales y cómo la población local introyectó o resistió a los valores del conquistador y de la propia modernidad capitalista.

1.2) LA TIERRA Y LA MINERÍA: DE LA COLONIA A LA DEPENDENCIA

La economía agraria de los incas facilitó a que el terreno cultivable se expandiera por gran parte de su territorio; además de la dimensión religiosa de la tierra, ésta promovía el trabajo comunitario de las familias agrupadas en los ayllus⁶.

En cuanto a la distribución de la tierra, Alba (1973), Prescott (1937) y Bushnell (1957) son categóricos al confirmar que todo el suelo pertenecía al Inca y que éste lo dividía en tres partes: una para las Comunidades o Ayllu quienes debían tributar por ello explotando las restantes partes; otra para el culto al Dios Sol, templo y sacerdotes y una tercera para los Incas con tierras del Estado (DÍAZ, 1993, p. 164).

Estas asertivas coinciden con la interpretación que hizo Marx sobre las *Formaciones Económicas Pre-Capitalistas* (1857-8), ahí Marx enfatiza que una de las principales características de estas comunidades es la *unidad natural del trabajo con sus presupuestos materiales* donde los seres humanos están en relación directa con las condiciones objetivas de producción, los que configuran también todo su universo simbólico, otra característica es el predominio del valor de uso sobre el valor de cambio.

Las formaciones sociales de América pre-colombina, ubicadas por Marx en el tipo de forma económica asiática, se caracterizaban por el predominio de la unidad general sobre los particulares, aunque la *propiedad efectiva* tomara la forma de un déspota, la comunidad estaba estrechamente vinculadas con sus condiciones de trabajo y reproducción,

⁶ Se refiere a la unidad institucional de un conjunto de familias que comparten tierras y la trabajan de manera colectiva para su propio consumo y para la dación de tributos a instituciones superiores, es un sistema solidario de producción cuyo origen es precolonial.

donde la *naturaleza* aparecía como su *cuerpo inorgánico*; la tierra y la agricultura como base de su orden económico, su *laboratorio natural*.

Díaz (1993), afirma que, según los relatos de Garcilaso de la Vega

una vez conquistadas las nuevas tierras, el Inca daba a la población una forma de gobierno, mensuraba la tierra y realizaba proyectos de regadío y de construcción de terrazas. Posteriormente la repartía en tres partes: para el Sol, para el Inca y para los naturales, poniendo cuidado en hacer la división en forma tal, que hubiese suficiente tierra para las siembras de los naturales, indicando además que si la población crecía se restaban tierras al Sol y/o al Inca en beneficio de los habitantes del Ayllu (DÍAZ, 1993, p. 164).

Como se dijo, los mecanismos de distribución de la tierra y del trabajo tienen como estructura un sistema comunitario de doble funcionamiento, según Alberti y Mayer (1974): Una operante dentro de las agrupaciones familiares (ayllus) y otra operante en la relación del pueblo con el Inca; según los autores, el primero estaría caracterizado por una *reciprocidad simétrica* y el segundo por una *reciprocidad asimétrica*. Según mencionan:

Con la desaparición del Estado incaico, la redistribución estatal es eliminada, la reciprocidad es sustituida por la explotación colonial del indio y el principio de la complementación vertical de la economía andina es ignorado. "...españoles...por desconocer el sistema indígena, lo atacan directamente, repartiéndose encomiendas y separando "colonias"... de su centro de origen" (Wachtel, 1973, p. 82). Se opera así la desestructuración social y económica del Estado incaico, acelerada por la introducción de la moneda y del mercado, y las incursiones de los comerciantes españoles que recorren las provincias ofreciendo a crédito toda clase de mercancías que los indígenas no necesitan pero que aceptan como si se tratase de regalos generosos (ALBERTI y MAYER, 1974, p. 19).

Los españoles inauguraron en sus colonias un régimen de tenencia de tierras tendiente a la individualidad; sin embargo, conservaron interesadamente la organización colectiva del trabajo en las reducciones indígenas. La encomienda propiciaba la distribución de grandes terrenos a los españoles y a sus descendientes con el encargo de controlar el trabajo de los indios en favor de la Corona Española, la figura del encomendero se encargaba de su administración y del recojo de tributos; otra parte de la élite colonial podía adquirir tierras mediante la concesión de mercedes. Estos fueron los más grandes sistemas de concentración de la tierra durante la colonia, predecesoras de las haciendas modernas. Según Burga:

La aparición y el desarrollo de la hacienda es uno de los acontecimientos más importantes que se producen en los territorios coloniales. Las primeras mercedes de tierras se conceden a los pocos años de la toma de Cajamarca. En esta época se conceden tierras a los españoles que se avecindaban y fundaban ciudades. Los mismos encomenderos inician, legal o ilegalmente, la formación de pequeñas propiedades rurales. Luego, a medida que avanza el

siglo XVII, el proceso de monopolización de las tierras se vuelve masivo (BURGA, 1978, p. 73 y 74).

La legitimidad de la posesión de tierras era amparada por una progresiva entrega de títulos de propiedad con el reconocimiento de la Corona Española. Con el agotamiento de las reservas mineras, la agricultura ocupará un lugar esencial en la economía colonial, pero en favor de las necesidades de las élites criollas, los métodos de reclusión de mano de obra indígena en las haciendas se darán por medio del yanaconaje⁷.

Ya en el siglo XVII y especialmente en el siglo XVIII con la expansión industrial, el mercantilismo fue siendo desplazado por el capitalismo industrial y la abertura de mercados a nivel mundial era reglada por la libre competencia. La clase burguesa emerge en Europa participaría activamente en el desarrollo de la técnica industrial, de ahí que brotaran conflictos entre la élite aristocrática, la Iglesia Católica y entre las propias facciones burguesas por el control del poder político; según López (1978), el ciclo de las revoluciones burguesas “comienza con la Revolución Francesa (1789) y termina con los movimientos revolucionarios de 1848” (p. 88): En esta nueva fase histórica, las ideas liberales tendrán la dirección intelectual y moral.

Hasta el siglo XVII, la Corona Española no había seguido el ritmo de desarrollo industrial presentes en países como Inglaterra y Francia; su economía dependía indefectiblemente de la economía de las colonias, donde conservaba aún un sistema social heredera de su organización feudal. Si bien la economía de explotación del oro y de la plata de México, Perú y Bolivia había sido su principal sustento económico, no habían desarrollado técnicas para la expansión de su explotación cuando los recursos disponibles se encontrarán en proceso de agotamiento.

También el contexto mundial ayudó mucho al ocaso de la Corona Española. Ante la expansión de las ideas liberales y del comercio basado en la industria, los ordenamientos aristocráticos y mercantilistas se presentaban como una traba para el desenfrenado proceso de acumulación y reproducción de capital. La Corona era cercada por las demandas comerciales que no podía cubrir con su práctica proteccionista.

De este modo, el monopolio comercial que frenaba el comercio inter-colonial y con otros países, no significa sino la consolidación de los intereses alemanes e italianos enquistados en el corazón del engranaje comercial

⁷⁷ Se trata de una modalidad de trabajo servil obligatorio implantado en la colonia para enviar a los indígenas a laborar a las minas y a las haciendas.

español y en donde el monopolio de Cádiz deviene en el eje de intermediaciones entre América y los centros manufactureros ingleses, holandeses, franceses e italianos, de resultas de lo cual los cargamentos de metales preciosos irán a parar directa o indirectamente a las nuevas potencias capitalistas en expansión, convirtiéndose en una de las fuentes principales de la acumulación originaria (YEPES, 1972, p. 29).

La respuesta española a la crisis política y económica que vivenciaba, fue el inicio de un proceso de reordenamiento político y económico en sus colonias, la dinastía de los Borbones ascendida al poder a comienzo del siglo XVIII será la encargada de realizar diversas modificaciones al respecto de la organización de sus colonias. Sin embargo, las llamadas Reformas Borbónicas, orientadas a: la unificación y consolidación política de sus colonias, al control aduanero, a la promoción de la manufactura y la minería, al incremento de los tributos, la protección de la Iglesia y expulsión de los jesuitas, no llegaron “a alterar el sistema rural español y aun cuando lograron un ligero repunte en la producción manufacturera, ésta no llegará en ningún momento a cubrir las exigencias de la metrópoli” (Ibídem).

Además de la crisis económica, la Corona se veía cercada por constantes levantamientos indígenas que se daban específicamente contra los abusivos impuestos y tributos, contra la corrupción de los encomenderos y la explotación del trabajo en las haciendas y en las minas. “La respuesta a la explotación se inició con la rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742-45) y continúa intermitente con revueltas, motines, incendio de haciendas o muerte de corregidores” (BURGA, 1978, p. 84). Más adelante, los constantes ajustes fiscales impulsarán como respuesta la rebelión de Túpac Amaru II y de los hermanos Katari.

El siglo XIX será testigo de olas independentistas en las colonias hispánicas, las ideas liberales de la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos se expandirán en América Latina. Un sector de la burguesía criolla, encabezado por José de San Martín y Simón Bolívar formarán las corrientes liberadoras del Sur y del Norte.

Tras diferentes sucesos, en el Perú se firma el acta de independencia el 28 de julio de 1821. En la aurora de la independencia formal, la tierra continuaba a manos de la élite criolla quienes heredaban cargos y títulos de propiedad, lo que contribuía al mantenimiento del latifundio y a la expansión de las haciendas con respaldo del aparato estatal. Contrario a los preceptos liberales, la gran propiedad no se dividió en parcelas individuales y las figuras de igualdad y libertad estaban lejos de contemplar a los indígenas, quienes formaban la mayor parte de la población de entonces. La

servidumbre y el latifundio eran las marcas esenciales de un país gobernado por aristócratas y terratenientes. Según Jorge Basadre:

En la República, la gran propiedad aumentó. La legislación se fue contra la comunidad, pero no contra la gran propiedad. No hubo límites para el derecho de adquisición ni sanciones para la falta o el atraso del cultivo, ni siquiera sanción indirecta del impuesto (BASADRE, 1947, p. 238).

Como ya se advirtió, la minería en las postrimerías de la colonia se encontraba en una terrible crisis, la explotación de minerales para exportación no alcanzaba a cubrir las demandas del mercado internacional al que ahora el Perú estaba inserto con plenitud. En las haciendas del norte, eje importante de la economía interna dada su alta producción de azúcar y algodón, también se evidenciaba una crisis producto de grandes deudas, lo que acaba socavando su autosostenimiento.

En 1825 el Perú era un país que no había experimentado ningún tipo de planificación urbana, su población rural era inmensamente abrumadora y su capital, Lima, adolecía de una administración central que organizara políticamente al país, ello se debió a varios factores entre los que se destacan la crisis comercial por la apertura de otros puertos, deudas por préstamos, agotamiento de reservas y bajas de producción en el sector minero, etc. Pero la falta de respuesta al contexto político también se debió a los conflictos interburgueses que transitaban entre el regionalismo y el centralismo. Ante todo el contexto de crisis, el grupo que tomó las riendas del Perú fue el de los militares.

A mediados del siglo XIX hasta los primeros años del siglo XX, el capitalismo en el Perú entra en una nueva fase con respecto a la determinación externa de su economía. La dependencia peruana toma tal forma una vez que el propio capitalismo en los centros industriales alcanza nuevos niveles y desarrollan otros mecanismos para garantizar el proceso de acumulación y reproducción de capital. Algunos precedentes esenciales ya fueron descritos anteriormente; por ejemplo, cuando observamos con Yepes (1972) cómo la economía colonial hispánica era desplazada por los capitales comerciales ingleses, franceses, alemanes e italianos y se reducía a una función mediadora entre las colonias y los centros de expansión capitalista. El mismo proceso de independencia endeudó grandemente a los Estados nacionales en formación, favoreciendo más que nada al sistema crediticio inglés. De la misma manera. Inglaterra incrementaba su influencia y poder económico en el Perú. Según Flores Galindo:

Efectivamente, en 1824 existían en el Perú 36 casas comerciales inglesas, de las cuales 20 tenían su sede en Lima y 16 en Arequipa (...). El comercio con Gran Bretaña representó –según análisis realizados por Heraclio Bonilla- más del 50% del comercio exterior peruano en la primera mitad del siglo XIX. La balanza comercial fue claramente desfavorable para el Perú hasta 1945, cuando el comercio guanero contribuyó a variar esta tendencia (FLORES, 1978, p. 118).

Un hecho determinante en la economía peruana fue el llamado *boom del guano y del salitre*. Ocurrió que “la Inglaterra victoriana requería de abonos para elevar la productividad de su agricultura en respuesta a las mutilaciones generadas por la revolución industrial” (BONILLA, 1978, p. 124). La fuerte demanda de abono en el mercado exterior favoreció al Perú, ya que por siglos se habían acumulado en las costas del Pacífico toneladas de excremento avícola. “Entre 1840 y 1879 el Perú exportó efectivamente entre 11 y 12 millones de toneladas de guano, cuya venta generó un ingreso de cerca de 750 millones de pesos” (Ibíd. 124 y 125). El *boom del guano* despertó expectativas prometedoras para el futuro del Perú, que hasta entonces apenas y podía sobrevivir a la crisis gracias a la exportación de oro y plata extraídos de Cerro de Pasco, las expectativas de crecimiento se volvieron aún mayores dado que el propietario del guano era el Estado peruano.

Sin embargo, una frase célebre resumirá en lo que concluyó este proceso, el *boom* económico del Perú para Jorge Basadre nada más era que una “Prosperidad falaz”. En efecto, el Perú continuó con su débil economía y con peligro de crisis mayores acabado este proceso. El historiador Heraclio Bonilla (1978) toma como referencia una investigación de Shane Hunt donde se aprecian las inversiones del Estado peruano con los recaudos de la venta del guano, entre ellas destacan gastos en la expansión de la burocracia civil y militar. O sea, más allá de la construcción de ferrocarriles, el Estado no había invertido en el fortalecimiento del sector productivo.

Sin duda, la sustancia de la continua fragilidad económica peruana se debe a su inserción subalterna en el circuito económico mundial y al mantenimiento feudal de la tierra y del trabajo. Es decir, ante las nuevas formas de acumulación de capital en el mundo con el apareamiento del capital financiero y bancario, la base de la economía peruana seguía teniendo las mismas fuentes que en siglos anteriores habían colaborado decisivamente en la acumulación originaria en Europa: La tierra y el trabajo explotado. José Carlos Mariátegui, en sus célebres “7 Ensayos de la Interpretación de la Realidad Peruana”, explica la no existencia de una verdadera burguesía nacional capaz de llevar

adelante proyectos liberales; al contrario, en el Perú sobrevivía el más atrasado régimen sobre la tierra acaparada en latifundios y sustentada por la servidumbre indígena.

Según Ruy Mauro Marini (1969), a cuya línea nos adherimos, la dependencia en América Latina se configuró de manera determinante en las primeras décadas de la independencia formal; es decir, con la formación de los Estados Nacionales. La novedad a partir de mediados del siglo XIX será el sostenimiento de la reproducción de capital a través de la propiedad privada y del trabajo asalariado en los países latinoamericanos, a partir de ello y del capitalismo en su fase imperialista se configurarán nuevas formas de extracción de valor. Para este autor:

En el curso de los tres primeros cuartos del siglo XIX y concomitantemente a la afirmación definitiva del capitalismo industrial en Europa, sobre todo en Inglaterra, la región latinoamericana es llamada a una participación más activa en el mercado mundial, ya como productora de materias primas, ya como consumidora de una parte de la producción liviana europea (MARINI, 1969, p. 4).

En el Perú, este tiempo coincidió con un panorama crítico. A diferencia de países como Brasil, Uruguay o Argentina que vieron oportuno ampliar su comercio agrícola y ganadero ante las nuevas relaciones de poder a nivel mundial en la que Inglaterra era el centro determinante, la dependencia obedece a otras características además del intercambio desigual en el mercado mundial. A las deudas anteriormente contraídas se le sumaron todos los costos que generó la Guerra con Chile, en ese periodo el Estado peruano contrajo enormes deudas de bancos y holdings ingleses.

De acuerdo con Bonilla (1978), el colmo de colonización económica del Perú se dio con la firma del *Contrato Grace*, por medio del cual “el Estado peruano cede a sus acreedores ingleses, a cambio de la extinción completa de su deuda, el control y la administración de sus principales recursos productivos” (p. 133). Con el control directo, el capital extranjero, especialmente inglés, se apropiará de la plusvalía lograda en el comercio externo del algodón y el azúcar principalmente, mientras que el gobierno central sólo recibirá unas cuotas de impuesto insuficientes para su reinversión en la economía local. En Lima se irán consolidando empresas crediticias relacionadas a los países centrales, en poco tiempo se formaría una élite europea controladora de bancos y del comercio de mercancías.

Terminado el *boom* del guano, el sector financiero y bancario se vio en una profunda crisis, afectando principalmente al sector agrícola que dependía de diversos sistemas crediticios. Según Yepes (1972), en este periodo:

“(…) Gran parte de las haciendas azucareras del Perú pasaron, por consiguiente, a manos extranjeras (inglesas, alemanas, italianas, norteamericanas, etc.), que tenían suficientemente capital para reconstruir y manejar las haciendas con arreglo a normas más modernas. (Levin, 1964, p. 133 y 134)” A consecuencia de ello, entre 1885 y 1890, se produce un intenso proceso de concentración de tierras que modifica la anterior fisonomía de la estructura agraria costeña peruana. A resultados de esta dinámica, tres grupos emergerán como los más poderosos de la agricultura costeña, y por lo tanto los más beneficiados con este proceso de absorción Grace, Gildemester y los Larco (YEPES, 1972, p. 135).

En la sierra peruana, los campesinos se insertaban en un régimen de servidumbre mayor que el proletariado rural costeño dado el atraso tecnológico en las haciendas y el violento racismo presente en esta región; sin embargo, también sobrevivía la propiedad colectiva en las Comunidades Indígenas y en menor medida la propiedad individual. Será durante los últimos años del siglo XIX e inicios del XX donde la minería resurgirá como sector productivo predominante en la sierra central: Se evidenciará en esta época el ingreso de capitales estadounidenses para la formación de enclaves mineros.

En otro trabajo⁸ desarrollé detenidamente cómo con la entrada de la empresa imperialista Cerro de Pasco Copper Corporation se irán alterando las relaciones sociales en el campo andino. Lo que conviene destacar aquí son los impactos que generaron la rápida instalación de maquinarias y tecnologías para extracción de minerales en un espacio mayoritariamente ganadero y rural. A su vez, se presenciarán nuevos mecanismos de extracción de plusvalía del campesinado rural en proceso de proletarización, esta categoría también será verá en constantes conflictos por la defensa de sus terrenos dado que la empresa minera comenzará a ejercer la actividad ganadera por medio de la expulsión de campesinos y el cercamiento de las tierras comunales. Además, la explotación minera intensificará un proceso de contaminación irreversible en la Sierra Central.

Así pues, la dependencia en el Perú con respecto a los grandes centros industriales del mundo implica el fortalecimiento de su posición como proveedora de materias primas, fuerza de trabajo superexplotado y como mercado para su producción, todo ello en desmedro del bienestar de las poblaciones campesinas rurales. La relación tierra-

⁸ FLORES, Lourdes. Mariátegui, los comunistas y el movimiento sindical minero. TCC- UNILA, 2015

minería, acentuada con las inversiones estadounidenses y francesas en la Sierra Central del Perú durante las primeras décadas del siglo XX, serán un ejemplo tangible del antagonismo/complementación de dos formas de reproducción de capital que aún en medio de relaciones sociales pre-capitalistas logran desarrollar la lógica de acumulación del valor. Creemos que la escisión entre la tierra, como *laboratorio natural* de los campesinos y como base-contenido de formas naturales de reproducción, y la minería industrial podría ser pensada de manera profunda a partir de la categoría marxiana “fractura metabólica”. En lo que sigue dejaremos claro de qué se trata esta relación.

1.3) FRACTURA METABÓLICA ENTRE LA TIERRA Y LA MINERÍA

La *fractura metabólica*, tal y como aparece en Marx, inaugura una línea interpretativa aún muy poco desarrollada en los estudios críticos de la progresiva destrucción ecológica y, como su fundamento radica en una concepción ontológica específica, también involucra los mecanismos que fracturan las relaciones de producción y reproducción social.

Para abordar el problema de la *fractura metabólica de la naturaleza* es primordial dejar en claro lo que para nosotros representa su base; es decir, una cierta concepción ontológica en la que se establece una relación dialéctica entre el orden social y el orden natural. Esto, de entrada, no debe orientar a la suposición de que exista una división al modo cartesiano entre el hombre y la naturaleza, se trata más bien de una abstracción con fines expositivos de los fundamentos marxianos sobre dicha relación. El nivel más abstracto en el que Marx piensa al hombre como ser *genérico* le permite asociarlo, por sus necesidades fisiológicas y por su necesario desarrollo en un entorno natural, a la naturaleza, no oponiéndola sino tomándolo como una *extensión* de la misma. Ya en los *Manuscritos de París*, escrito a finales de 1843, Marx explicita una relación necesaria entre el hombre y la naturaleza para la continuidad de la vida social:

A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, 2015, p. 84).

Se reconoce pues, en el *intercambio orgánico* entre el hombre y la naturaleza, un cierto tipo de correspondencia vital e imprescindible a la reproducción de la vida humana. Pero la naturaleza no solo es el medio de subsistencia sobre el cuál el hombre adquiere conocimiento y dominio sino es el propio medio en el que éste se relaciona formando así parte de su propia consciencia, es parte de su vida espiritual y simbólica. De tal forma, la naturaleza como *cuerpo inorgánico* es “um meio de vida imediato, quando na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento da sua vida vital” (Ibídem, p. 84). A partir de este fundamento general, presente necesariamente en todas las formas de comunidades humanas, Marx hará una asertiva fundante: La vinculación entre el hombre y la naturaleza será solo posible a través del trabajo, este se vuelve un eje central en dicha relación metabólica. Profundicemos al respecto:

Si en el análisis de Marx, el hombre como ser social aparece históricamente determinado a la acción social transformadora de su medio; es decir, los hombres son, en realidad, el producto de un desarrollo histórico orientado por su propia praxis. Es la relación dinámica entre el hombre y su medio lo que tornó posibles procesos de socialización más ampliados, lo que confiere centralidad al trabajo como *actividad vital* y *productiva* para que ello haya sido posible. Así, el trabajo une lo social (el hombre y sus capacidades) al conocimiento y transformación de la naturaleza con el fin natural de la reproducción de su propia vida, por eso según Marx: “A vida mesma aparece só como *meio de vida*” (Ibídem, p. 84).

Sin embargo, “o trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*” (Ibídem, p. 85). El mundo natural se muestra extraño al hombre (*genérico*) ahora individualizado. En el capitalismo se “estranha do homem o seu próprio corpo, assim com a natureza fora dele, tal como a sua *essência* espiritual, a sua *essência humana*” (Ibídem, p. 85).

Através do trabalho *estranhado, exteriorizado*, o trabalhador engendra, por tanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com esse trabalho. A relação do trabalhador como o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho” (Íbidem, p. 87).

Tanto el trabajo como el capital son mediados por la relación de propiedad privada y legitimado por el orden político burgués. Sin embargo, para Marx, la praxis productiva -a la que ya hicimos referencia- es en realidad fruto de las potencialidades

humanas y no producto de la evolución de las fuerzas productivas deshumanizadas. “A história da indústria e a existência objetiva da indústria, já tornada realidade, é o livro aberto das forças essenciais humanas” (Marx *apud* Vasquez, 1977, p. 146). No obstante, en el capitalismo el mundo industrial adquiriría presencia externa al hombre, configurando solo un paisaje de su espacio cotidiano, exterior y extraño a sus creadores y al servicio estricto de la producción y reproducción del capital.

Así, el trabajo que había sido práctica fundante y mediadora de la relación metabólica entre el hombre como ser *genérico* y la naturaleza como su *cuerpo inorgánico* se ve metamorfoseado por el apareamiento de las relaciones sociales capitalistas.

John Bellamy Foster (2000), recupera de Marx el concepto de *fractura metabólica* cuyo origen tiene como contexto un debate científico surgido a mediados del siglo XIX sobre el desgaste y degradación de los suelos agrícolas. En dicho debate, tuvo protagonismo el químico agrícola alemán Justus von Liebig, personaje cuyas obras además sorprendieron mucho a Marx.

Según el químico alemán,

la agricultura racional, en contraposición al sistema de cultivo expoliador, se basa en el principio de la restitución; al devolver a los campos las condiciones de su fertilidad, el agricultor asegura la permanencia de los mismos”. La “alta agricultura inglesa -argüía- no era el franco sistema de robo del agricultor americano...es una especie de expolio más refinado, que a primera vista no se antoja robo” (FOSTER, 2000, p. 238).

La falta de las “condiciones de fertilidad” era producto del desarrollo de la producción de una agricultura cada vez más industrializada, de la separación tajante entre las ciudades y los poblados rurales, la falta de abono natural por la disminución de la ganadería, contaminación de las ciudades, etc. Por ello, para Marx: “Haber analizado desde el punto de vista de las ciencias naturales el aspecto negativo de la agricultura moderna, es uno de los méritos imperecederos de Liebig.” (MARX, 1867, p. 451 *apud* FOSTER, 2000).

Tales consideraciones acerca de los efectos negativos de la cada vez más creciente expansión industrial capitalista lo acompañarían toda su vida. En “El Capital”, cuando se dedica a analizar la agricultura moderna, el latifundio y el trabajo agrícola, denuncia los daños irreversibles que causaría la inversión del orden metabólico entre el hombre y la naturaleza gracias a la intervención del capital, el cual tenía como su

principio fundamental el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso incluso cuando se trataba de elementos naturales, como queda explícito en el siguiente trecho que cita Foster (2000):

El latifundio reduce la población agraria a un mínimo siempre decreciente y la sitúa frente a una creciente población industrial hacinada en grandes ciudades. **De este modo da origen a unas condiciones que provocan una fractura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social, metabolismo que prescriben las leyes naturales de la vida misma.** El resultado de esto es un desperdicio de la vitalidad del suelo, que el comercio lleva mucho más allá de los límites de un sólo país. (Liebig). **La industria a gran escala y la agricultura a gran escala explotada industrialmente tienen el mismo efecto. Si originalmente pueden distinguirse por el hecho de que la primera deposita desechos y arruina la fuerza de trabajo, y por tanto la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda hace lo mismo con la fuerza natural del suelo,** en el posterior curso del desarrollo se combinan, porque el sistema industrial aplicado a la agricultura también debilita a los trabajadores del campo, mientras que la industria y el comercio, por su parte, proporcionan a la agricultura los medios para agotar el suelo. (Subrayado nuestro) (MARX *apud* FOSTER, 2000, p. 240-241).

La tesis sobre la *fractura metabólica*, tiene estrechísimo vínculo con el ya abordado tema de *intercambio orgánico* entre el hombre y la naturaleza. El primero podría representar la negación ontológica de la naturaleza como *cuerpo inorgánico* del *ser social*. Tal negación solo ocurre mediante un proceso violento que divide lo natural y lo social, cada uno con sus propias necesidades. En el caso del desgaste de los suelos agrícolas, son las urgentes necesidades del mercado capitalista las que obligan a intervenir en su natural recomposición.

En América Latina, es posible hallar formas de producción precapitalistas concretizadas en prácticas de trabajo colectivo y predominio del valor de uso, prácticas basadas también en una relación espiritual con la naturaleza. Sin embargo, en gran medida, la conquista frenó el desarrollo suprahistórico interno del mejoramiento de las fuerzas productivas. La técnica llegó de manera violenta y al servicio del colonialismo, quebrando formas de sociabilidad alternativas al proceso de valorización del valor; como ya explicamos, el propio desarrollo del capitalismo fue ampliando esta tendencia. Entonces, la *fractura* principal del *metabolismo* del proceso de reproducción social de la socialidad concreta de los indígenas andinos se da, a nuestro juicio, por medio de la alienación de la tierra, quebrando así las relaciones de consumo y disfrute, justamente porque ella se presenta como *laboratorio natural y espiritual* de estas comunidades.

Al respecto de la formación social peruana, el problema de la tierra ha sido básico para caracterizarla. José Carlos Mariátegui, en sus famosos “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana” ya planteaba que el problema de los indígenas en los pueblos coloniales en América Latina se vincula directamente a su propiedad sobre la tierra, tomándola no solo como condición para la producción sino como ambiente de vida y sentimiento de pertenecimiento. Según ese análisis, durante el período republicano la herencia colonia no había sido superada. Al contrario, el latifundismo se ampliaba a grandes proporciones y con ello también la propiedad sobre los indígenas para la explotación de su fuerza de trabajo (*servidumbre*), como señala: “la aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio” (MARIÁTEGUI, 1976, p. 46).

Junto a la condición *semifeudal* peruana, coexistirían relaciones sociales propiamente capitalistas. A fines del siglo XIX y principalmente a inicios del XX, grandes capitales ingresaban al Perú para operar en el sector agroindustrial y principalmente minero. Para Mariátegui, en una etapa superior del modo de producción capitalista, “el imperialismo no consiente a ninguno de estos pueblos semi-coloniales, que explota como mercado de su capital y sus mercaderías y como depósito de materias primas, un programa económico de nacionalización e industrialismo” (MARIÁTEGUI, 1928 apud MARTINEZ, Tomo II, 1974, p. 398).

En Mariátegui, se observa que ya hay una vinculación vital entre la tierra y el indígena y/o campesino. “El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra” (MARIÁTEGUI, 1924). Su queja no solo se da en el ámbito particular del indígena sino de todo un sistema comunitario que había sido la base del Tawantinsuyo. Se habría quebrado el orden circular del mundo andino para dar pase a la mercantilización de la tierra y de los propios hombres. Pero el período de capitalismo mercantil colonial ya había superado, el capital transnacional ingresaba al Perú con inversiones en grandes complejos mineros especialmente en los Andes.

A partir de aquí se trata de conocer cómo el capital trastoca las sociabilidades tradicionales presente en el mundo rural andino. Dijimos que la tierra y el trabajo explotado en las colonias habían favorecido a la acumulación originaria en Europa; en el contexto de la dependencia, se intensifica la concentración de la tierra en las grandes

haciendas en proceso de industrialización en el norte. Por otro lado, se presencia la entrada del capital imperialista en el sector minero inaugurando un proceso de contaminación ecológica a gran escala en los territorios rurales de los Andes Centrales. Sigue aquí un extracto de la denuncia que envía un poblador de la zona al diario que dirigía Mariátegui:

(...), en la fundición de la Oroya que huele a muerte y que nos hiere las pupilas de desolación. Cerros esqueletizados y planicies cduss, pudiéramos decir, que en otrora fueron praderas donde el ganado era lúcido y nuestros indios conocían la alegría. Hoy se ha tornado triste por la desolación y la muerte que han sembrado esas industrias mineras son peor que la peste. (MARIÁTEGUI, *Labor*, 1929, N° 6, p. 4)

La contaminación progresiva de los pastizales y del agua será una nueva barrera para el desarrollo campesino en la Sierra Central. Durante la ampliación de la explotación minera, las Comunidades Indígenas verán fracturadas sus relaciones con el campo y la tierra. Según Krujit y Vellinga (1988):

Para 1924, las comunidades adyacentes, Huaynacanchas, Huay Huay, Huari y la hacienda Quimilla ya estaban completamente destruidas: no quedaba pasto y el ganado había muerto. Un destino similar tuvieron las tierras algo más alejadas, casi hasta Cerro de Pasco. Los dueños de las propiedades perjudicadas se unieron para presentar sus quejas ante el poder judicial, pero la empresa acabó con esta acción, comprando a los propietarios individuales las tierras dañadas cuyo valor, obviamente, se había desplomado (KRUIJT y VELLINGA, 1988, p. 23 y 24).

Así pues, el desarrollo de la minería industrial estuvo estrechamente vinculado a la contaminación del terreno agrícola, a la proletarización forzada de los campesinos y al desarrollo de nuevas relaciones de producción. De todas las consecuencias señaladas, los altos niveles de contaminación amenazaron la vida de la población indígena y a la fauna y flora silvestres. Ante esto, la empresa minera solo atinaba a comprar o a expropiar terrenos, es así que “a fines de los años treinta, la CPC era dueña de una propiedad meticulosamente organizada en 17 haciendas. Expulsando de su tierra a la población local, había creado un reservorio de mano de obra no calificada para las minas” (Ibídem, p.24).

En su libro “Catástrofe ecológica en la Sierra Central”, Carlos Alarcón retrata muy bien las consecuencias de la explotación minera sobre la ecología de esta región. Si bien se acepta que ya existían estos problemas en la época colonial, no fue sino durante todo el siglo XX que se expanden las agresiones a las Comunidades Indígenas y Campesinas. Las *fracturas* a las que hicimos referencias tomando la categoría de Marx, se puede observar en la asertiva siguiente:

El acaparamiento de aguas y la contaminación de otras, como los desastres ecológicos en la región central por efecto de los humos de sus fundiciones, son mecanismos importantes utilizados para concentrar tierras a bajos costos. Es inimaginable que la Cerro de Pasco Corporation no haya tenido conocimiento previo de las consecuencias ecológicas que provocaría y de las quejas y reclamos que recibiría por diferentes sectores de población, y, por tanto, no haya pensado de antemano las posibles soluciones que iba a tomar según el dictado de sus intereses (ALARCÓN, 1994, p.16).

El irreversible proceso de contaminación tampoco fue atendido por el Estado durante décadas a pesar de las constantes denuncias de las Comunidades; observamos pues, que la *fractura* involucra no solo el espacio de desarrollo de las poblaciones vulnerables, sino su fuerza de trabajo y su propiedad sobre la tierra.

Este proceso de contaminación es conocido en la historia peruana como la “cuestión de los humos”. Según estima la Unión Panamericana unas 700,000 hectáreas fueron afectadas. El superintendente de la División Ganadera de la CPC escribió en 1950: “...como las demandas judiciales por daños causados por los humos llegaban al valor de la tierra misma y al ganado que había sobrevivido, hizo evidente que la política económica conveniente era comprar la tierra inmediatamente, eliminando así el pago anual por daños” (*El Serrano*, I, II) (KRUIT y VELLINGA, 1988, p. 24).

De esta manera, el despojo de las tierras campesinas e indígenas, la contaminación a gran escala y la explotación de la fuerza de trabajo serán tres componentes claves para cualquier análisis serio que se haga sobre la población de los Andes centrales, he ahí nuestro afán por el recurso a la historicidad de estos fenómenos. Sustentamos que la modernidad capitalista se acentúa en esta región como *fractura* de un orden de reproducción social aún dentro del complejo capitalismo-no capitalismo. La expansión minera en la fase imperialista de la reproducción de capital será la encargada de insertar a una región relativamente aislada al sistema mundial de mercado.

CAPÍTULO 2: LA “RAZA”, LA TIERRA Y LA OPRESIÓN EN EL PERÚ

La opresión de los pueblos indoamericanos tuvo como orígenes dos vías: Su naturalización en el mundo del “no-ser” y el despojo de sus tierras. Creemos que no se podría entender la realidad social actual de estos pueblos si es que no se discute, por lo menos, como se vincularon estos dos aspectos históricamente.

Si bien, la literatura crítica latinoamericana se ha encargado de develar los mecanismos por los cuales la ideología naturalista colonial se impuso al libre ser y pensar de los pueblos locales, en cambio, menos se ha discutido sobre las respuestas que surgieron ante tal ideología, ya sea en la lucha ideológica o en los emprendimientos concretos de subversión del orden. Se debe a ello nuestro interés por concentrarnos en dos líneas de análisis relacionadas dialécticamente: La primera, muestra las respuestas dadas, en el plano intelectual y en la organización cultural, a la opresión racial de los indígenas en el Perú durante los primeros años del siglo XX, ya que estas corrientes influirán grandemente a los masivos movimientos latinoamericanos de reivindicación indígena décadas más tarde; la segunda línea de análisis, vincula el problema racial al problema de la tierra, interpretando los lazos que históricamente los une.

2.1) LECTURAS INDIGENISTAS EN EL PERÚ

Observamos, en primera instancia, que los *Pensamientos Indígenas en Nuestra América*, según Landa (2006), acompañan a la propia historia de los pueblos del continente. Sin embargo, con la formación de los Estados Nacionales se habría inaugurado un debate sobre los que figurarían dentro o fuera de los proyectos estatales. Este autor dejará en claro lo que suele aparecer solo de manera tácita en las discusiones sobre etnicidad, nos referimos a la diferencia entre indigenismo e indianismo ya en la época republicana. De esta manera, cabría hacer una diferencia sobre quién pensó lo indígena y desde dónde lo pensó.

Así, tenemos a fines del siglo XIX una corriente de intelectuales blancos autodefinidos “indianistas”, ya durante las primeras décadas del siglo XX la intelectualidad blanca definirá su pensamiento sobre lo indígena como “indigenismo”. Con Landa (2006) entendemos que el indianismo, como pensamiento indígena desde lo indígena; es decir, un pensamiento que no necesita mediación ni traducción externa solo

vendrá a posicionarse gracias a los grandes movimientos impulsados sobre todo en México, Bolivia y Ecuador a fines del siglo XX.

Como señalamos, nos concentraremos en discutir las principales lecturas indigenistas en las primeras décadas del siglo XX, por su lugar fundante en la crítica de la cuestión racial y por haber estado vinculado a un tiempo histórico de opresión indígena y de latifundismo. Sin pretensión de abarcarlos a todos, señalamos a continuación las principales lecturas indigenistas en el Perú:

Una primera corriente indigenista a ser expuesta es la que tuvo gran repercusión en el Cuzco cuyo representante principal fue Luis E. Valcárcel, este intelectual nació en Moquegua en 1891 y se dedicó a lo largo de toda su vida al estudio de la historia del Perú precolombino, su afición no solo fue por la historia antigua sino por la etnología y la arqueología. Dichos estudios le permitieron descubrir las múltiples dimensiones en las que se había desarrollado el Tawantinsuyo y observar en los indígenas a los herederos de una cultura milenaria. Valcárcel recuerda en sus memorias:

Si el indígena del presente recordaba su pasado, terminando con cinco siglos de inconciencia, recobraría sus potencialidades de constructor. Por eso la cruzada indigenista quería sacar al indio de esa amnesia que le había hecho olvidar su pasado glorioso. Había que rescatar las páginas brillantes escritas por sus antepasados. Así fue conformándose mi ideario indigenista (VALCÁRCEL, 1981, p. 240).

La historia de la cultura sería una vía de descubrimiento del “pasado glorioso” del incario, un camino para la redención de la “raza” indígena. Ahí encontraría la religión politeísta andina en conexión con el mundo natural que daría sustento un sistema moral degradado con la invasión española. Valcárcel, se deslumbraba con la ciencia, la técnica, la organización social, la salud, etc. existentes en los Andes precolombinos. Sin embargo, enfrentado ello al tiempo del Estado moderno peruano se cuestionaba sobre la situación del indio víctima de centurias de explotación. A diferencia del paternalismo exacerbado de otros tipos de indigenismo, Valcárcel puntuaba con intensidad la superioridad moral y racial del indio.

En su obra cumbre “*Tempestad en los Andes*”, plasma el anhelo y avizora lo que sería una toma de consciencia general hacia la redención de la “raza” india. Refiriéndose a la opresión general del pueblo indígena, escribe:

Era una masa informe, ahistórica. No vivía, parecía eterna como las montañas, como el cielo. En su rostro de esfinge, las cuencas vacías lo decían todo: sus ojos ausentes no miraban ya el desfile de las cosas. Era un pueblo

de piedra. Así estaba de inerte y mudo; había olvidado su historia. Fuera del tiempo, como el cielo, como las montañas, ya no era un ser variable, perecedero, humano. Carecía de conciencia (VALCÁRCEL, 1975, p. 19).

El olvido de la historia, al que hace referencia directa Valcárcel, invita a cuestionarnos también sobre el papel de los intelectuales en el Perú, donde las corrientes de pensamiento eurocentrado habrían opacado a la filosofía indígena, de ahí que este autor prestara mayor atención al estudio de cronistas como Guamán Poma de Ayala. Sin embargo, aun cuando las circunstancias de opresión hayan extendido la sumisión del indio en varias dimensiones de su vida social, Valcárcel afirma que la “Raza” se mantiene. Menciona así: “Cada una se afirma en su esencia, pese a homologías temporarias. El árbol étnico vive de sus raíces, aunque sus ramas se enreden en la maraña del bosque, aunque su copa se vista de exóticas flores. La Raza perdura” (Ibídem, p. 21). Como se observa en esta interpretación, la naturaleza determina la cultura.

De ahí que el rechazo al mestizaje o al hibridismo (como elementos degenerativos) sea la marca central de Valcárcel. En este caso, la radicalidad de *Tempestad en los Andes* sorprende más cuando enfatizamos en el hecho que el discurso indianista, que en esencia contiene, fue escrito por un intelectual blanco a inicios del siglo XX. Si bien no se puede exagerar en la crítica del contenido racista, naturalista y – si se quiere- positivista del indigenismo de Valcárcel, es necesario llamar la atención sobre su lectura particular de la cultura peruana que, aunque “degenerada” contendría el elemento principal para una especie de vuelta al pasado glorioso: La raza. Escribe, así:

No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura titikaka y después ciclo inka. Perecieron sus formas. Ya nadie erige monolitos Tiawanaku ni fabrica aryballus Kosko.

Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes. Después del primer imperio, cayeron los andinos en el felahismo. Mas, de la humana nebulosa, casi antropopiteca, surgió el inkario, otro luminar que duró cinco siglos, y habría alumbrado cinco más sin la atilana invasión de Pizarro.

De ese rescoldo cultural todavía viven cuatro millones de hombres en el Perú y seis más entre el Ecuador, Bolivia y la Argentina. Diez millones de indios caídos en la penumbra de las culturas muertas (Ibídem, p. 22).

Según esta interpretación, la raza sobreviviría a la cultura profundamente dinámica. Valcárcel será el representante más grande del indigenismo de los años veinte en América Latina; sin embargo, es posible cuestionar que aún reproduce la metafísica y el tipo de racionalidad moderna que en mayor o menor medida será una constante hasta

finés de los años sesenta cuando nuevos movimientos mundiales comiencen a cuestionarlos y cuando se traduzca en nuevos horizontes dentro de los análisis sociales.

Creemos, sin embargo, que la naturalización del elemento racial aparecería como contrapoder ante las relaciones sociales dominantes, en tal caso, se trataría- más que una vuelta al pasado- de una redefinición de los significados de la cultura indígena esta vez ante un Estado-Nacional oligarca y racista. Este análisis se complementará y contrastará con los otros indigenismos a abordar.

Diferente tipo de indigenismo, esta vez desde los círculos intelectuales criollos de la capital peruana, aparecerá con el grupo de Dora Mayer y Pedro Zulen, fundadores de la Asociación Pro-Indígena. El historiador Alberto Flores Galindo, escribió en referencia a este tipo de indigenismo, que veían “en el indígena, dieciochescamente, al hombre bueno e ingenuo, una reedición del “buen salvaje” (FLORES, 2010, p. 125). Discutiremos tal referencia a partir de la historia y de algunos escritos de sus representantes:

Dora Mayer nació en Alemania en 1868, a los cinco años de edad fue llevada al Perú, donde pasaría el resto de su vida. En su militancia estudiantil conoció a Pedro Zulen, con quien proseguiría a tener una relación muy cercana a lo que contribuyeron también sus compartidos intereses por la causa indígena en el Perú. En sus memorias relata:

Yo conocí a Zulen el 24 de abril de 1909, con motivo de una discusión sobre el problema indígena propuesta por él y las conversaciones organizadas por el Centro Universitario que funcionaba en ese tiempo en la calle del Fano, bajo la presidencia de Oscar Miro Quesada, y con asistencia de Víctor Andrés Belaunde, los hermanos Alayza y Paz Soldan, José de la Riva Agüero, Pedro Dulanto y otros. Ahí nació la Asociación Pro-Indígena que estableció un contacto entre Pedro Zulen y yo (MAYER, 1925, p. 19).

El indigenismo que surge durante los primeros años del siglo XX en la capital del Perú, Lima, será representado por la Asociación Pro-Indígena, desde allí Dora Mayer dirigirá el periódico *El Deber Pro-Indígena*. La visión que tenían los intelectuales reunidos en torno a dicha asociación sobre los indígenas refleja un poco la crítica criolla a la nación peruana, profundamente segmentada y racista. La denuncia de parte de estos intelectuales, especialmente de Dora Mayer y Pedro Zulen sobre la condición del indio en el Perú será progresiva, en cuanto al carácter de este, hemos indicado que se trataría de un indigenismo de tipo “paternalista”. Es decir, la denuncia a la explotación servil de los indios en las minas y en las haciendas se hacían desde el

punto de visto moral y el apelo a cierto humanismo por parte de las clases dominantes; este indigenismo organiza a los intelectuales como mediadores de los intereses indígenas ante el Estado. Como señala Zegarra (2009):

La Pro-Indígena se propuso como misión defender la vigencia para los indígenas de los derechos que la Constitución otorgaba a todo ciudadano (libertad de expresión, reunión, propiedad, trabajo). Para garantizarlos, recurrieron a una serie de estrategias, como la propaganda a favor de la causa indígena, incidir en la aprobación o abolición de disposiciones legales, establecer un periódico destinado a “educar” a los indígenas y una oficina especial para defenderlos gratuitamente en todo el Perú (ZEGARRA, 2009, p. 259).

Para este indigenismo la “educación” del indio sería también una herramienta fundamental para su liberación, el indio debía enterarse de los derechos que le asisten como miembro de un Estado-Nación. La defensa del indígena pasaba por diferentes ámbitos como el laboral, de salud, educación, administración de justicia, etc. Poco a poco la consultoría y las denuncias fueron aumentando, haciendo que la labor de la Asociación Pro-Indígena también se diera en la defensa judicial ante el constante desinterés de las autoridades locales.

Dora Mayer escribió en 1913 una denuncia a los altos funcionarios de la transnacional estadounidense Cerro de Pasco Mining Company con el objetivo de “sensibilizar” a sus dueños en el trato que recibían los indígenas en las minas. En este documento llamado “*La Conducta de la Compañía Minera del Cerro de Pasco*”, Mayer logra describir meticulosamente todo el sistema de opresión de los indígenas mineros y sus familias, no solo en su lugar de trabajo sino en su vida cotidiana.

Por su parte Pedro Zulen, descendiente chino, se graduó en la facultad de letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Como víctima de prejuicios por su origen, se fue formando en el ala crítica de los intelectuales criollos de Lima, pasando desde posiciones liberales a otras más radicales. Su trabajo en la Asociación Pro-Indígena fue central, Zulen bregaba por la ampliación democrática en un país donde intelectuales oligarcas creían que existía una república acabada. Sin embargo, este autor percibía que el indígena no hacía parte de la “sociedad civil”, el racismo generalizado era un impedimento para la formación de una nación acabada. Su análisis desde el punto de vista moral, profundamente criticado y sus concepciones idealistas eran fruto de su influencia y constante estudio del filósofo alemán Hegel, de eso da muestra su escrito “*Del neohegelianismo al neorrealismo: estudio de las corrientes filosóficas en*

Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista”.

La idea que se tenía del indígena era la de una “raza”, naturalizando de nuevo su cultura y sus supuestas características. Para este indigenismo, la historia explicaría la constante opresión del indio, el trato “inhumano” que les daban las élites peruanas tendría que ser combatido por medio del tutelaje. Se puede discutir sobre la visión positiva o negativa del indígena en este cuadro de pensamiento, pero el juzgamiento moral es su principal característica.

La solución de la posición del indio en la estructura social peruana por medio de su inclusión a un Estado-Nación, como parte de la sociedad civil, y aún, la no eliminación de la “raza” como elemento clasificador y naturalizador de las características sociales fue una constante en el indigenismo de las primeras décadas del siglo veinte, posteriormente, en las discusiones sobre etnicidad también se verá un cambio,

pues ya no es únicamente una disputa entre el antirracismo y el multiculturalismo sino dentro de la noción misma de etnicidad. Lo que esto implica es, por una parte, la separación de la noción de etnicidad de la noción dominante que la conecta con nación y “raza” y, por otra parte, lo que pienso es una concepción positiva de la etnicidad de las márgenes, de la periferia (HALL, 2010, p. 311).

De esa manera, en el Perú, los avances en los estudios antropológicos también permitirán desligar la herencia naturalista de las discusiones sobre cultura y etnia. Por su parte, la ideología colonizadora, expandida en la posibilidad de la inclusión de los grupos marginados a través del derecho y el pertenecimiento a una nación acabada mostrará fragilidad en su traducción concreta.

Otra importante vertiente indigenista es la que promovieron los hermanos Alejandro y Arturo Peralta (conocido por su seudónimo “Gamaliel Churata”) y del Grupo Orkopata, fundadores de una de las más grandes publicaciones indigenistas de Nuestra América: El Boletín Titikaka. El Grupo Orkopata, fundado en 1925, fue un gran movimiento cultural de vanguardia artística y literaria de *raíz india* desarrollado en Puno, al sur del Perú.

Se trataba de intelectuales indígenas movidos por la causa emancipadora del indio, donde la reivindicación y autorrepresentación de la cultura quechua y aymara eran caminos necesarios a la construcción de la sociedad nacional. Aun cuando la idea

de “raza” no se elimine, la inversión de la opresión del indio vendría justamente con la valorización del elemento indígena más allá de la cultura del trabajo sino como aporte fantástico y originario en la cultura nacional. Aquí se quiebra el paradigma fundador eurocéntrico e ingresa la posibilidad de una modernidad alternativa.

Arturo Peralta nació en la región sureña de Arequipa en 1897, mudándose a vivir tempranamente a Puno, allí asistió al Centro Escolar que dirigía el maestro José Antonio Encinas Franco (fundador del proyecto pedagógico “Escuela Nueva”). Sobre este proyecto, José Flores (2007) menciona algunas de sus características:

Los postulados fundamentales de lo que con el tiempo llegó a ser La Escuela Nueva, fueron los siguientes:

- a) El proceso educativo debe enraizarse en un profundo interés y deseo de aprender; el niño debe sentir el trabajo escolar como un objetivo deseable en sí mismo;
- b) La educación será personalizada según las necesidades e intereses del educando;
- c) La escuela formará al niño en y para el ejercicio de la libertad; y
- d) La principal tarea del maestro consiste en estimular los intereses intelectuales, afectivos y morales (FLORES, 2007, p.166).

Bajo estos ideales de transformación fueron educados varios intelectuales de inicios del siglo XX, especialmente en Puno –cuna del emprendimiento educativo- se iban formando círculos de intelectuales susceptibles a los problemas de su región. Mientras en el contexto local se radicalizaba la dominación oligárquica y terrateniente, en Puno se veía -como en ninguna otra región- las abismales diferencias entre la vida de los blancos y de los indios explotados.

De entre los formados en esa generación de intelectuales se encuentra Arturo Peralta, su militancia cultural se convertiría en una de las más importantes del siglo XX en el Perú por su acentuado carácter anticolonial. A los dieciocho años de edad ya había dirigido algunas revistas y también había ayudado a fundar el grupo *Bohemia Andina*, posteriormente puso en funcionamiento la revista literaria *La Tea*. Pero, sin lugar a duda, el emprendimiento más radical de crítica a la sociedad peruana y de revalorización de la cultura indígena fue el *Boletín Titikaka* cuyo primer número salió en 1926, dicho boletín fue dirigido por el Grupo Orkopata, grupo que había formado junto a su hermano Alejandro Peralta.

El Grupo Orkopata reunía intelectuales puneños cuyas discusiones giraban en torno de la condición indígena y la revalorización de la cultura ancestral, no solo se trata juicios en torno a la crítica literaria, sino que su radicalidad consistía en la afirmación de

la existencia una epistemología andina capaz de contraponerse a las corrientes filosóficas europeas. Según De Llano (2007):

El *Boletín Titikaka* tiene en gran parte de sus páginas la impronta de un manifiesto permanente con declaración de derechos y una marcada intención de construir un espacio vacante hasta el momento. La propuesta central consiste en la promoción de una estética que tenga en cuenta “lo vernáculo, lo autóctono” ya que “con la penetración económica y el control político, la obra de arte, la religión, la lengua, son otras tantas válvulas de asimilación pacífica imperialista” (octubre 1927:65) (DE LLANO, 2007, p. 146).

La postura que asume es crítica del orden social peruano y crítica del espíritu colonial blanco, como dijimos, el representante más importante de este movimiento fue Arturo Peralta cuyo seudónimo pasó a ser Gamaliel Churata, quien por su militancia indigenista fue desterrado en 1932 durante el gobierno de Sánchez Cerro. Churata no regresó al Perú por 32 años, asentado en Bolivia después del destierro se dedicó a profundizar su labor intelectual y su convicción de izquierda. En el año 1957, publicó en La Paz una de las más importantes obras de la literatura indigenista en América Latina: “El Pez de Oro”, quien según Luis Valcárcel sería algo así como “El Corán Andino”.

Gamaliel Churata nunca fue reconocido ni estudiado a profundidad en el Perú, aun cuando se trataba de un gran intelectual cuyo conocimiento de las corrientes filosóficas europeas eran bastos. A través de un lenguaje irónico y hasta cierto punto paródico contrapone, sin dificultad, su interpretación de la filosofía andina a los juicios filosóficos europeos. En su libro póstumo “Resurrección de los Muerto”, Churata se enfrenta al pensamiento occidental dado que tensiona la estructura misma del lenguaje español, mostrando que los códigos quechuas y aymaras son imposibles de ser encasillados en ella. El libro refiere al contexto de una conferencia que enfrenta al Profesor Analfabeto (filósofo andino) y a Platón, figura representativa de la racionalidad occidental. El autor somete a diálogo a ambos personajes demostrando su mutua incompreensión debido al manejo de modelos simbólicos distintos. Mientras que en la cultura occidental prevalece la razón, la cultura andina estaría regida por la experiencia que trasciende el espacio terrenal.

Las lecturas más recientes de Churata observan en él un precursor del pensamiento decolonial e incluso postcolonial como aparece en el libro “*Churata Postcolonial*” de Maribel Moraña (2015). Allí se presenta a un autor adelantado a su tiempo en el que la hermenéutica sobre la filosofía europea y andina presenta rasgos posibles de ser equiparados a la remoción teórica impulsada por los autores críticos del

eurocentrismo en –según la autora- un continente “postcolonial”. Los escritos de Churata posibilitarían referirnos a una potencial injerencia política desde las culturas sometidas en el proceso colonizador.

El lugar de la lengua en el intento del rescate de una cultura no es menor dado que según Laclau (1979) y Parekh (2005), el lenguaje ya somete a una realidad, a un todo simbólico y complejo además que, no siendo sometida a un modelo de racionalidad dominante, refiere a propias lógicas no contenidas y hasta contrapuestas a la hegemónica.

Si bien Churata presenta una interpretación de la estética y epistemología andinas, es el lugar de su producción lo que le confiere especial característica. Como ya observamos, algunas corrientes del indigenismo nacieron entre los criollos blancos de Lima, a diferencia de estos, Churata escribía desde un lugar cuya población era mayoritariamente quechua y aymara, su experiencia en Bolivia con la formación de movimientos indígenas también esclareció su posición sobre la condición indígena, en el propio terreno de la praxis.

El tiempo histórico de la formación del Grupo Orkopata coincide con los grandes debates en torno al marxismo en el Perú. En 1923, el joven José Carlos Mariátegui volverá de Europa con una firme convicción marxista y resuelto a colaborar en la movilización de los obreros y campesinos en el Perú. Conocido como uno de los primeros marxistas en América Latina, su posición frente al indígena será resuelta por la evaluación de la condición estructural peruana donde la sobrevivencia del latifundio y la servidumbre explicarían su opresión, de ahí que para él *el problema indígena sea el problema de la tierra*. En este sentido, será interesante observar las importantes vinculaciones de Mariátegui con los indigenismos anteriormente expuestos, no solo teóricas sino teñidas de una importante labor cultural en torno a la Revista Amauta (1926-1928).

En el prólogo al libro inicialmente mencionado de Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, José Carlos Mariátegui (1927) escribe:

El "nuevo indio" explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas. La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos

pueblos, de otras viejas razas en colapso: hidúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. (MARIÁTEGUI, 1927, s/n).

Para Mariátegui, como ya lo presenta en su célebre ensayo sobre “El problema de la raza”, el socialismo en el Perú tendría que tener como uno de los sujetos principales al indígena por su lugar en la estructura económica peruana y su número en la población nacional. Para él, el mito de la existencia de razas superiores e inferiores habrían justificado su opresión durante siglos; por lo tanto, la vía de su emancipación sería la vía revolucionaria. A pesar de su diferente interpretación sobre la redención indígena, Mariátegui se mostró siempre abierto a otras corrientes intelectuales además del marxismo. Se destaca, por ejemplo, que varios intelectuales indigenistas publicaran en diversas ocasiones en la revista *Amauta*, del cual había sido fundador.

Mariátegui critica a Valcárcel el hecho de encontrar la solución del “problema de las razas en el Perú” en el aspecto moral y también de idealizar su carácter. De ese modo, ve en la literatura indigenista una literatura criolla ligada a sus propias bases mestizas y no a la del indígena. Escribe en los sus *Siete Ensayos*:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (MARIÁTEGUI, 1952, p. 360).

En contraposición a las interpretaciones indigenistas, la vanguardia intelectual que representaba el socialismo marxista buscaba, según Mariátegui, la liberación del indio a partir de sus condiciones concretas de existencia; de ahí que vinculaba la cuestión racial al problema de la tierra en el Perú. Para él, un indigenismo leído con los ojos del materialismo histórico:

no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy (MARIÁTEGUI, 1986, p. 100).

Mariátegui conserva, sin embargo, la idea de la necesidad de la asimilación del indio a la nación peruana, bajo la premisa de que lo indígena también sería elemento básico de la cultura nacional. El “indigenismo revolucionario”, según él, no ansía una

vuelta al pasado, sino que, teniendo en cuenta la irreversibilidad de la herencia europea, es moderno y acorde a la situación revolucionaria a nivel mundial que tendría en los grandes movimientos clasistas su máxima expresión. Así, los indios serían sujetos revolucionarios en potencia en un Perú receptivo a las corrientes vanguardistas a nivel mundial y a la necesidad de su propia situación económica y política.

También creemos importante traer a nuestras discusiones a uno de los más grandes indigenistas peruanos: el etnólogo José María Arguedas, cuya vida singular es inseparable de su producción intelectual. La militancia de Arguedas abarca su

actuación entre la población indígena inmigrante en Lima, apoyando y orientando en el folclore, podría definirse como indigenismo independiente, aunque también su labor como funcionario en el Museo de la Cultura correspondería a su condición de partícipe de un indigenismo oficial. (LANDA, 2006, p. 38).

Sus aportes más reconocidos se expresan en el ámbito literario; sin embargo, su labor como antropólogo y específicamente como etnólogo en el rescate de la figura andina no acaban en una llana valorización cultural, sino que aquí observamos el rescate de la lengua quechua como un vehículo ontológico y epistemológico del modo de ser andino con propio tiempo y espacio, ubicado en sus propias raíces ancestrales, no tanto en un pasado a ser superado. De ahí los profundos embates teóricos y políticos que suscitó su pensamiento con otros intelectuales de la época.

Para Bendezú (1993), la publicación de *Yawar Fiesta* en 1941, novela escrita por José María Arguedas, rompe con los moldes de la producción indigenista en el Perú, porque el positivismo y romanticismo que caracterizaba a la interpretación externa al indio son desplazados por una interpretación interna de su situación. Inicialmente y –teniendo en cuenta la diferenciación que hicimos entre los indigenistas e indianistas– parecería haber una contradicción en esta afirmación ya que se trataba de un hombre mestizo escribiendo sobre los indios. ¿Cómo es que se da un cambio dentro del propio indigenismo a favor de un acercamiento más acorde a la realidad de esos pueblos? Para comprender esta cuestión tenemos que remitirnos indefectiblemente a la biografía de Arguedas y a sus embates teóricos con otros intelectuales de su época.

José María Arguedas nació en enero de 1911 en Andahuaylas – Apurímac, en los andes sureños del Perú; su particular biografía influirá decisivamente en la interpretación que como etnólogo y escritor hiciera sobre los indios. Hijo de una familia criolla, su padre fue abogado y su madre pertenecía a la clase acomodada de Apurímac.

Quedando huérfano de madre tempranamente, tuvo que soportar durante su infancia a una madrastra odiosa, de quien regularmente recibía malos tratos. Los vínculos con la servidumbre de indios fueron fuertes desde su infancia, Arguedas aprendió a hablar quechua gracias a que pasaba mayor tiempo entre ellos, escuchando sus historias y observando muy de cerca sus costumbres.

Así, el cambio radical dentro del propio indigenismo es que, al contarse desde adentro, la interpretación del indio se humaniza, todo su contexto cultural se describe horizontalmente, siendo honestos con la labor hermenéutica. Ya no se trata del indio que necesita ser protegido, ya no se prioriza la mediación y la defensa “humanitaria”. Como menciona Bendezú (1993):

La convivencia con el indio y la fascinación que Arguedas sentía por él hicieron posible que lo describiera en toda su profundidad humana y no solamente como un objeto de piedad. Para tratar adecuadamente del mundo del indio en el limitado espacio de la novela, Arguedas tuvo que contemplar ese mundo en su absoluta integridad, sin excluir de él ningún elemento importante. Consecuentemente, Arguedas vio al indio, al blanco y al mestizo en una estructura de relaciones en la que el indio dejó de ser el objeto exótico de curiosidad y compasión, como lo había sido para los indigenistas tradicionales (BENDEZÚ, 1993, p. 278).

Por otro lado, el análisis de la situación estructural peruana dio un salto cualitativo ya que la cuestión racial se volvió componente importante en la problematización de la formación del Estado-Nación. De esa manera, el socialismo indígena es necesario para subvertir las relaciones sociales de dominación y para la conformación de una nación rezagada por los proyectos criollos en el Perú. Arguedas no romantiza la cuestión nacional, antes bien, realiza constantes esfuerzos para que el “Perú profundo” sobresalga en la escena nacional como fundamento de su cultura.

Ya no se trataba de la defensa externa de la condición indígena en un Perú gobernado por oligarcas y terratenientes, sino que la descripción narrativa en sus obras presenta al mundo andino como un complejo simbólico que la cultura nacional oficial omitía en sus representaciones. De ahí que el apelo a la literatura fuese la mejor vía para describir el campo andino y sus hombres desde el relato ficcional que conservaba, sin embargo, la cultura de los indígenas andinos y sus rasgos más representativos.

Arguedas no fue entendido por los intelectuales contemporáneos a él, su vida estuvo llena de críticas a sus obras; sus esfuerzos por demostrar el mundo indígena desde la narrativa de sus propios actores, así como su propia vida al lado de ellos desde su infancia, quisieron ser opacados por intelectuales capitalinos y extranjeros,

refugiados ellos en una supuesta científicidad en el análisis de la situación social, así como en la moda intelectual europea.

Una muestra clara de lo anterior se dio en el contexto de una mesa redonda organizada el 23 de junio de 1965 por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), en el que un grupo de intelectuales, entre los que se encontraba Aníbal Quijano, planeaban discutir la obra “Todas las sangres” de Arguedas. En dicho encuentro, éste fue duramente criticado por su particular visión del Perú, lo acusaron de falsificar la realidad nacional, de haberse quedado en el pasado, confundiendo un análisis científico-social con la escrita de una obra literaria.

Como refiere Escobar (1985)

Una de las impresiones que causa la primera parte del debate, se refiere a que Todas las sangres no es útil a una lectura sociológica y tanto la rigidez de algunos personajes y especialmente el papel desempeñado por Rendón Willka, es motivo para que se cuestione, en efecto, que ciertos personajes no reflejan la realidad de una sociedad como el Perú. Especialmente por tratarse de una obra de carácter social y, por lo tanto, empeñada en dar testimonio realista. En otras palabras, los juicios que esgrimen Salazar y Oviedo señalan la falta de adecuación entre el tratamiento de la novela y su referencia a la sociedad peruana, donde se mezclan distintos estilos de concebir los caminos que hacen del Perú un país atrapado entre dos posibilidades, y que una de ellas parezca cortada sobre un personaje que es incapaz de aparecer como real (ESCOBAR, 1985, p. 8).

La respuesta de Arguedas a esos cuestionamientos se sintetiza en una de sus intervenciones, donde se opone a la deslegitimación de su novela por no tener un carácter estrictamente sociológico. Como mencionamos anteriormente, la propia vida de Arguedas lo había acercado a los indígenas, poseía conocimiento sobre su cultura más que ningún otro intelectual. No obstante, el reclamo que se le hacía, en última instancia, descansaba en la ponderación de la cuestión racial por sobre la de otros componentes, como la cuestión de clase, por ejemplo. Ante estas cuestiones, Arguedas respondió lo siguiente:

Si no es un testimonio, entonces yo he vivido por gusto, he vivido en vano, o no he vivido. ¡No! Yo he mostrado lo que he vivido, ahora puede que en el tiempo que esto que he vivido no es cierto, lo aceptaré, bueno, con gran alegría. Hay algunos elementos sí que no son exactamente sociológicos, que no son un testimonio exactamente etnográfico. Yo no estoy esperando que no lo digan, seguramente lo van a decir, y yo voy a confesar que hay algunas cosas que no son exactamente etnográficas y que pueden por eso conducir a ciertos errores, pero escribir una novela no... quien lee sabe que está leyendo una novela y no un tratado de sociología (Fragmento de su intervención. Íbidem. p. 36.).

El indigenismo de Arguedas representa, entonces, un cambio de sentido en la misma palabra. Para él, la cultura indígena es una parte importante de la nación peruana pero no la absorbe en su totalidad dado que su esencia es un universo enmarañado de expresiones y herencias culturales representado en la expresión *todas las sangres*. La importancia del indio está en el espíritu milenario y mágico que tornaron posible la resistencia cultural después de la colonia y que sobrevive aún en los diversos pueblos.

2.2) LA LUCHA INDÍGENA Y LA LUCHA POR LA TIERRA

De los planteamientos ya expuestos tomaremos la línea de Mariátegui para explicar la profunda imbricación entre el “problema del indio” y el “problema de la tierra”. Siguiendo esta línea, si es que la colonia había resignificado los usos de la tierra y la concepción sobre los habitantes originarios, no había ocurrido en ella una distribución en pequeñas parcelas, se siguió conservando de alguna manera la estructura de los ayllus. Los españoles no dieron mayor atención a la agricultura, su fuente de riqueza fue implantada por el capitalismo mercantil minero, como vimos a través de expropiaciones no formales y trabajos forzados.

El otorgamiento de tierras en la República expandió el terreno cultivable pero especialmente con fines de exportación comercial hacia Europa. Tales negocios estuvieron a manos de descendientes europeos, quienes hacían uso de las instituciones coloniales que seguían siendo vigentes en las primeras décadas de la República para seguir sometiendo a los “indios” a la servidumbre. Según Mariátegui esa aristocracia criolla no tenía en mente un proyecto burgués, sobrevivía sobre las bases de la colonia, se debe a ello que las principales características del Perú republicano eran para él: el gamonalismo⁹ y la servidumbre. Entonces, los planos reivindicativos de los indígenas no debían ser tomados desde el punto de vista moral sino del problema de la tierra. “La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio” (MARIÁTEGUI, 1976, p. 46).

⁹ Término peruano que hace referencia a una forma de poder sobre la tierra. Los gamonales no tienen directa descendencia colonial; sin embargo, acumulan tierra por medios ilícitos y por el abuso de la fuerza de trabajo local.

La República será testigo de la formación de un grupo poderoso de terratenientes y hacendados, los cuales tendrán una influencia casi absoluta en los diferentes gobiernos. Sin embargo, el poder de la clase dominante en el Perú, sobre todo en la época del *boom del guano y el salitre*, se fue articulando con la burguesía extranjera, especialmente inglesa, quienes comenzaron a controlar el circuito mercantil y financiero en el Perú. Ello sería solo el inicio de la invasión de capitales europeos (principalmente inglés y francés) y estadounidenses, que lejos de entrar en contradicción con la estructura de dominación local se tendieron a articular a ella. El mantenimiento de las haciendas servía para conservar la servidumbre de los “indios” y por consiguiente, la fuerza de trabajo para las empresas extranjeras.

La solución que brinda Mariátegui al “problema del indio” como “problema de la tierra” ya no recurre al método liberal de libre parcelamiento dado que el capitalismo se encontraba ya en otra fase. De la misma manera, las características internas del sistema de poder en el Perú imposibilitaban esa medida. Mariátegui; sin embargo, observa un rasgo esencial al proyecto socialista incluido en el modo de ser de las comunidades indígenas:

Consecuentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la forma individualista, ha pasado ya. Dejando aparte razones doctrinales, considero fundamental este hecho incontestable y concreto, que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos del socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas (MARIÁTEGUI, 1929, p. 43).

El *ayllu* o grupo de familias era caracterizado por el trabajo colectivo en beneficio general o de los particulares, se trataba de un sistema de solidaridad reproducido por siglos y de raíces preincas que podrían servir, para algunos intelectuales, de base para otras formas de organización social. Al estar entre ellos Mariátegui, esta polémica hizo que se lo tildara de “populista”, la crítica tenía como referencia a los populistas rusos que planteaban que las comunidades agrarias podrían ser una vía práctica de llegar al socialismo sin renunciar a las raíces ancestrales. Sin embargo, no pudo concretarse el proyecto socialista en el Perú y la condición del indígena seguía dependiendo de la voluntad de los gamonales y del trabajo explotado, pero ello no impidió las acciones colectivas de los campesinos en diferentes periodos y de diferentes maneras

Wilfredo Kapsoli (1987), realizó uno de los trabajos más completos sobre los “Movimientos Campesinos en el Perú”. Este autor diferencia la lucha campesina de en diferentes etapas:

1. Los movimientos antifiscales: 1879 – 1896
2. Los movimientos milenaristas: 1919 – 1930
3. Los movimientos reformistas: 1945 – 1948
4. Movimientos revolucionarios: 1956 – 1965
5. Movimientos campesinos recientes

Existía, para Kapsoli, la necesidad de sistematizar las luchas libradas por el campesinado peruano desde la formación del Estado peruano, ya que el proceso de acumulación de capital insertaba nuevas peculiaridades en la lucha de clases y en la lucha por la tierra. Si bien el Estado mantenía una relación casi determinante con respecto a las oligarquías, se mostraba necesario la discusión de las transformaciones en el campo por el imperialismo, de ahí la necesidad de realizar una tipología.

La tipología de hecha por Kapsoli (1987) sirve de manera esencial a nuestra investigación dado que abarca los periodos más importantes de la movilización indígena campesina en el Perú. Los campesinos de Pasco tuvieron esencial protagonismo en estas movilizaciones por la tierra, es especialmente en el punto cuatro (periodo de los movimientos revolucionarios) en el que será librada la Masacre de Huayllacancha en Rancas, la cual tuvo como antecedente una serie de tensiones entre la oligarquía peruana y el capital extranjero.

La lucha por la tierra por parte de las Comunidades Indígenas se enmarca en la primera y segunda de las etapas. El primero tiene como foco de resistencia luchas específicas contra el ordenamiento legal tributario entre los que destaca la “Rebelión de Atusparia” (1885). A su vez, este período se caracteriza por progresivos motines indígenas en las haciendas, dado que los reajustes y reorganizaciones de la economía en crisis después de la Guerra con Chile habrían impactado en la intensidad del trabajo exigido. El Estado impulsará la reconstrucción del país vía participación obligatoria en la construcción de obras públicas, aumento de los impuestos y acarreado un nivel mayor de concentración de la tierra contra las Comunidades Indígenas y en favor del latifundio (incremento de privatización de la tierra, cercas, y control). Las

consecuencias sociales de estas medidas en el campo se hicieron notar en el aumento del abigeato, el bandolerismo y motines.

La segunda etapa, según Kapsoli, sería la “Época de la hegemonía imperialista” (1919-1930), periodo que abarca una serie de movimientos campesinos de tinte “milenarista” entre los que se destaca la “Sublevación de Túcroyoc” en 1921. El contexto mundial ayuda a caracterizar esta época, tenemos por un lado la consolidación de Estados Unidos como potencia mundial, la Primera Guerra Mundial y los impactos generados por la Revolución Rusa; en el plano interno, la crisis oligárquica favorece a la entrada de capitales extranjeros. Es un período en que aumentan las movilizaciones en el campo y persiste el miedo a la formación de una organización campesina armada, debido a ello el Estado aumentaba -a través de mecanismos legales- el control del campesinado.

La tercera etapa (1945 - 1948) se vincula al surgimiento de movimientos y partidos políticos organizados de carácter reformista. Se presencia, especialmente en la costa norte del Perú, el “crecimiento económico de los sectores agroexportadores y la creciente alza del costo de vida como consecuencia inmediata de la Segunda Guerra Mundial” (KAPSOLI, 1987, p. 88).

En este periodo, los hacendados quisieron volver a tener el control directo de sus propiedades, para tal propósito iniciaron un proceso de expulsión masiva de los yanaconas que usufructuaban de sus tierras. “Los expulsaban porque no pagaban el arriendo en la fecha precisa o por cualquier motivo fútil, lo que ocasionó conflictos, juicios y actos de resistencia frente al desalojo” (MATOS, 1976c, p.111). Ante el peligro de una mayor organización campesina, la siempre opuesta a los principios socialistas APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), promovió la “Ley del Yanaconaje” que tendería, según ellos, a:

evitar el caos y la desorientación que puede venir como consecuencia del intenso deseo de la masa campesina por poseer, repetimos, tierras de cultivo. Ella actuará como un verdadero parachoque entre el afán posesionado del campesinado y la tendencia individual de grandes extensiones de territorio agrícola [Programa Agrario del Aprismo]. (SACO, 1946, p. 25)

De esta manera se busca frenar la lucha de clases en el campo. Aprovechando el contexto general de crisis, el sector capitalista se enfrenta a la oligarquía tradicional para consolidar el avance e implantación de las relaciones sociales capitalistas en el campo dentro de un proceso de desarrollo desigual entre la costa y la sierra peruana. La

respuesta de la clase trabajadora del campo y las ciudades a los ajustes salariales y al incremento laboral, que buscaba poner sobre los hombros de los trabajadores los costos de la crisis, fue una continua formación de sindicatos obreros y campesinos que impulsaba el movimiento popular peruano; sin embargo, este proceso fue detenido con el golpe militar de Manuel A. Odría en 1948.

En esta época, los campesinos de la región de Pasco fueron los que concentraron mayores grados de movilización. Destacan los casos de las haciendas de Huarautambo, donde los trabajadores, cansados de tantos abusos, decidieron plantear un pliego de demandas donde fijaban los salarios, la ración diaria de alimentos, libertad de la venta de sus productos, indemnizaciones, buen trato, libertad de creencias, etc. El problema se desató cuando:

Los terratenientes se esmeraron en retener y almacenar la papa. Además, los colonos, que no habían sido afectados mayormente, querían vender sus productos en el mercado regional, pero los obligaban a que los expendan al precio fijado por la hacienda. El precio era abiertamente inferior al del mercado regional. Esta fue, sin embargo, una medida natural. Otras, más agresivas, consistieron en la expansión de los trabajadores y la confiscación de sus productos, valiéndose de una forma primitiva de acumulación (KAPSOLI, 1987, p. 97).

Las huestes del Estado criminalizaron la protesta campesina enviando a prisión a sus dirigentes. Por su parte, los hacendados iniciaron represalias contra las familias de los campesinos involucrados en la protesta. El conflicto culminó con un acta de conciliación, en él se aceptaban solo algunas de las demandas iniciales.

Similares conflictos ocurrieron en las haciendas Chinche y Pomayarus en el año 1945, “para esta época los campesinos habían logrado crear sus organizaciones gremiales: “Los sindicatos de pequeños ganaderos y campesinos de Chinche y Pomayarus” afiliados a la “Unión Sindical Departamental de Trabajadores de Pasco” de tendencia aprista”. (Ibíd. p. 100). Los campesinos pedían estabilidad en el alquiler de tierras en las haciendas para sembrado y pastado de sus animales y la apertura de una escuela para que sus hijos se puedan educar. Los gamonales rebatieron sus demandas con una serie de reglamentaciones que elevaba el costo de pastado y legitimaba facultades de la hacendada sobre el ganado de los campesinos, ello como una vía de expulsión de sus tierras. Otros levantamientos importantes en este periodo se dieron en el departamento de Ancash, en las haciendas de Chinchobamba y Andamayo en 1947; en Cajamarca, en las haciendas Chamis y Pallan en 1946 y en Andahuaylas, en la hacienda Generosa Bombón en 1952.

La aceptación y práctica de una vía revolucionaria para mejorar la situación de los obreros y campesinos peruanos tiene sus orígenes en la formación de las primeras columnas guerrilleras entre 1956 y 1965. Se trata de un movimiento nacional que critica toda la formación social peruana por no haber superado sus rezagos de feudalidad y por estar promoviendo, aún dentro del proceso de modernización latinoamericano, desarrollos desiguales. La formación del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en 1959 se enmarca en un contexto de migración del campo a la ciudad, lo que iba originando empobrecimiento y hacinamiento, por lo tanto, la formación de un ejército industrial de reserva.

Desde el poder se pensaba en cómo contener la influencia revolucionaria entre los campesinos más allá de la vía represiva, por estos años se planteaba ya la necesidad de una Reforma Agraria en el Perú. Las constantes revueltas campesinas demostraron la urgencia de una redistribución de tierras, la cual no se daría sino hasta 1969.

Entre los movimientos campesinos precedentes a esa etapa se encuentran: La Comunidad de Paucar y Cauri en Pasco contra el sistema de multas y castigos corporales. Ya frente a otro agente explotador, la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation, comunidades como Quiullacocha y Rancas posicionaron sus luchas contra la invasión de tierras. Desde el año 1914, la empresa había comprado varias haciendas locales y su interés era ir expandiendo sus terrenos. A fines de la década de los cincuenta, la empresa comenzaba a cercas los terrenos que pertenecían a estas comunidades; las autoridades hacían caso omiso a sus constantes quejas por lo que decidieron recuperar sus tierras radicalizando sus luchas. Estos últimos movimientos fueron precedente importante para la Reforma Agraria.

Diego García Sayán (1982) investigó las “Tomas de tierras en el Perú” posterior a la Reforma Agraria, para él el movimiento campesino ya no tenía carácter defensivo hasta la década de los cincuenta, sino que se planteaba la necesidad de una recuperación directa. “Un empuje tan grande del movimiento campesino, que se expresa en un resquebrajamiento de la dominación terrateniente, tiene en su base el debilitamiento de formas tradicionales de opresión y de dominación” (GARCÍA, 1982, p. 14). Junto a la radicalización campesina se evidenciaba, en el Estado, conflictos entre la burguesía y la oligarquía tradicional. Ante un conflicto sin resolver, el aparato militar tomó el Estado y se orientó a atender problemas históricamente desatendidos por la clase dominante:

Sin quererlo, la reforma agraria acicateó la lucha campesina. Un encendido discurso anti-terrateniente pronunciado por funcionarios gubernamentales – condensado en frases como “la tierra para quien la trabaja” o “el patrón no comerá más de tu pobreza”- venía acompañado de una efectiva voluntad política de ejecutar las expropiaciones previstas en la ley. Las grandes expectativas así generadas en el campo se reflejaron en importantes luchas y en su correlato organizativo-gremial: la reorganización y vitalización de los gremios campesinos (Íbidem.15).

Si bien a partir de la Reforma Agraria, la organización del movimiento popular fue principalmente de arriba hacia abajo, la lucha de los campesinos se descentralizó y extendió por todo el país, las Comunidades Campesinas legitimaron la posesión de la tierra y se creó por todo el Perú cooperativas agrarias autogestionadas. Por otro lado, creemos que el período nacionalista de Velasco representa un corte fundamental en la nominación y reconocimiento de los otrora “indios”. A este respecto el Estado Nación, absorbe y digiere de singular manera la pluridiversidad de los pueblos indígenas, prefiriendo la nominación de “campesinos” y quedándose con la “esencia” de sus culturas para la consolidación de una “nación” inacabada.

CAPÍTULO 3: ACERCA DEL IMPERIALISMO, LA TIERRA Y MINERÍA EN EL PERÚ

3.1) EL IMPERIALISMO EN EL PERÚ

El imperialismo, conforme al entendimiento leniniano, representa una fase superior del capitalismo en el que cambia la forma de acumulación de riqueza y predomina el capital financiero y bancario. De la misma manera, un proceso donde domina la exportación de capitales desde los países centrales hacia la periferia para invertir en enclaves y desarrollar grandes procesos productivos, especialmente de extracción de recursos primarios gracias a la abundancia de mano de obra explotada. De forma que, el carácter de la incorporación al mercado internacional por parte de los países tercermundistas profundiza las contradicciones de clase en un movimiento de desarrollo desigual y combinado.

A inicios del siglo XX el capital transnacional se tornaba mundial, en estos años Estados Unidos va consolidando su hegemonía y desenvolviendo a la par una serie de mecanismos que incrementen la acumulación de capital y la transferencia de valor. Según Ruy Mauro Marini (1969), en las economías dependientes se incrementa la violencia sobre los trabajadores y el Estado cumple un rol esencial en la integración de las economías particulares a las del mercado mundial, dado que una característica esencial del imperialismo será la capacidad global de integración, dependiente siempre de los centros económicos del mundo.

Como dijimos: En el Perú, el poder de Estados Unidos va superando al dominio inglés. De acuerdo con Flores Galindo (1979), esto aumentará mucho más con la construcción del Canal de Panamá por la grande abertura comercial. Además de ello, a inicios de siglo el desarrollo de las fuerzas productivas en Europa (sobre todo en Francia y Alemania) y en los Estados Unidos incentiva a una mayor demanda de minerales. Según Yepes (1972), en aquella época “el desarrollo de la petroquímica y la electricidad modificaron, entre otras cosas, las fuentes de energía y luz. La siderurgia y la metalurgia cobran un extraordinario vigor” (p. 14). Fue debido a esos hechos que se tornó muy importante explotar las reservas de cobre que se habían descubierto a finales del siglo XIX en Cerro de Pasco (en los Andes Centrales). La demanda por minerales iría en aumento en los periodos que comprenden las guerras mundiales. Al contrario de

la minería desarrollada durante la colonia, a inicios del siglo XX se presenciaron la entrada de máquinas especializadas para la explotación subterránea de minerales y una gran estructura industrial para facilitar su comercio.

Cuando nos referimos a los Andes Centrales del Perú a inicios del siglo XX, debemos tener en claro su geografía accidentada y su población (mayoritariamente indígena) empobrecida, una oligarquía regional déspota y explotadora, y la división territorial en haciendas y tierras comunales; ello nos posibilitará entender mejor los impactos de una minería industrial a gran escala.

Los Andes Centrales son un gran ejemplo de la capacidad de la penetración capitalista a lugares remotos del mundo. La geografía muy accidentada, el clima inhóspito y la altitud sobre el nivel del mar (3000 a más), tornarían casi imposible un sistema económico integrado a los centros mundiales. Sin embargo, la construcción del ferrocarril más alto del mundo, atravesaba mesetas, montañas empinadas, y toda la barrera geográfica anteriormente descrita. Las maquinarias se instalaban en zonas predominantemente rurales y con fuerzas productivas muy atrasadas, ahí el capital iba acomodando el contexto geográfico y social según sus necesidades. En “Los dueños del Perú”, Carlos Malpica hace un rastreamiento de quienes serían los dueños de la Cerro de Pasco Copper Corporation formada en 1902:

He tratado de averiguar qué intereses controlaban a la Cerro, estudiando su directorio. Parece que estaba controlada por dos “holdings” yanquis: Newmont Mining Corporation (bajo la influencia de los grupos Morgan y Rockefeller) y American Metal Climax. Uno de los directores de Cerro, Donal Hamilton Mc Laughlin, era presidente de American Trust Company, que tenía tres directorios entrelazados con los bancos y compañías de seguro Morgan. También presidía el consejo de Homestake Mining Company ligado a través de sus tendencias en Ydarado Mining Company de la esfera de influencia de Morgan. Según la misma publicación, “Newmont Mining tiene un interés sustancial en Cerro de Pasco”. “La Newmont Mining Corporation se formó en Delaware, Estados Unidos, el dos de mayo de 1921 con el propósito de adquirir, desarrollar, financiar y explotar propiedades mineras” (MALPICA, 1988, 301 y 302).

Formada por el deslumbramiento del descubrimiento de extensas vetas de minerales en la Sierra Central, La Cerro estuvo en manos de grandes grupos económicos estadounidenses que invertían en América y en África por la disponibilidad de riquezas naturales y fuerza de trabajo a explotar. En la esfera del trabajo, es importante destacar el inicio de un proceso de proletarización forzada, las empresas mineras, avaladas por el Estado, organizaban campañas de caserío de campesinos con el ofrecimiento de salarios mínimos y los retenían en las minas por medio de prácticas de endeudamiento. Otro

impacto del imperialismo en los Andes fue la expropiación por contaminación progresiva, al cual nos referimos como *fractura metabólica*, en áreas agrícolas como forma de expulsar a las poblaciones locales de sus tierras.

De esa manera, mientras la industria minera iba creciendo y expandiéndose, la vejación a las Comunidades Indígenas y Campesinas se hacía más constante. El escritor regional Muñasqui Hurtado (2006), interpreta este proceso como una práctica de “voracidad del imperialismo yanqui” que jamás será resarcida, dadas las consecuencias nefastas de la explotación minera capitalista en la región de Pasco. No solo se trata de la explotación del trabajo sino del envenenamiento progresivo de los pastos y los ríos por desechos tóxicos y emanación de humos. Como ya dijimos, la etapa imperialista del capitalismo radicalizará las expulsiones y la cosificación de los seres vivos. A este nivel no importa la vida del trabajador ni el de la naturaleza (flora y fauna), tampoco habrá una legislación capaz de sancionar los serios daños ambientales.

La población local tendrá que adherirse de manera forzada al círculo productivo impulsado por el capital extranjero, ya sea vía participación directa en el trabajo minero o en el mercado local que iba impulsando. Lo cierto es que la empresa optará por otros mecanismos de extracción de plusvalor en las zonas agrícolas y ganaderas que eran desarrolladas por los campesinos (como pequeños propietarios, en las propiedades comunales o como trabajadores en las haciendas). La abundancia de pastos y la desprotección legal de la población atrajeron a la Copper para invertir también en este sector, controlando por muchas décadas casi la totalidad de la economía regional.

Según Caballero (1981),

una de las primeras acciones de la Cerro de Pasco Corporation fue comprar la hacienda Paría o San Juan de Paría al Monasterio de las Nazarenas en 1903. Así, 34.237 hectáreas pasaron a manos de la Corporation para realizar obras necesarias para las instalaciones mineras (CABALLERO, 1981, p. 78).

El afán de retener el control sobre la tierra en la región de explotación minera, según el autor, pueden explicarse por dos motivos: Primero, además de la veta minera era imprescindible tener el control sobre otros recursos como el agua y, en segundo lugar, para controlar la mercadería alimenticia y el transporte de sus productos por medio de los animales.

Cuadro 1 – Concentración de tierras en la primera etapa de operación de la Cerro de Pasco Copper Corporation.

COMPRA DE HACIENDA (1903 -1920)				
1903	San Juan de Paria	Cerro de Pasco	Minería-ganadera	34,237
1906	Chumpe Morococha (Tucto)	Morococha	Minería-campamentos	(*)
1907	San Fco. de Pucará	Morococha	Ganadería	10,320
1907	Viscamachay	Morococha	Ganadería	3,931
1912	Tallapuquio	Oroya	Casas-campamentos	1,592
1918	Chulec-Cancha	Oroya	Casas Empleados-Hospital	36,7
1919	Casapalca	Huarochiri	Instalaciones mineras-ganadería	7,033
1920	Oroya- Huaymanta (Chacapata)	Oroya	Fundición Metalúrgica-Campamentos	2,870
1920	Antahuaro	Oroya	Ganadería	7,212
TOTAL				67, 231.7
*Se incluye en la extensión de Pucará				
Fuente: Fondo Casaracra, R.H. Missener, “Historia de las Propiedades de la Cerro de Pasco Corporation, Agosto, 1960.				

Fuente: CABALLERO, 1981, p. 80.

En esta primera etapa, la empresa minera dejaba, mayormente, las tierras en manos de los arrendatarios, contrataba campesinos que se dedicaran al pastoreo y después los tenía como reserva de mano de obra para el trabajo en las minas, también se subarrendaban las tierras a cambio de productos que la compañía podía ofrecer a los trabajadores (alimentos, carbón, champa, etc.). Una asertiva es demostrativa sobre las relaciones sociales de producción que desarrollaba la minera: “Se plantea una grave contradicción: el objetivo de la Corporation de abaratar sus costos de producción disminuyendo sus gastos en salarios los llevó a utilizar sus haciendas a la manera tradicional; ganado huaccho y trabajo servil” (Ibídem, p.82). Es decir, se trata de una vinculación dinámica entre el desarrollo de la producción minera y la concentración de

tierras. No se contraponen, ambas sirven a la reproducción del capital en la zona a partir de la explotación del trabajo servil de la población local.

El mismo autor ubica la segunda etapa de concentración de la tierra por parte de la empresa imperialista entre los años de 1924 al 1957. La demanda de minerales en el mundo contribuyó a que la empresa minera se expandiera en la región; además, ahora la empresa también crearía una planta de fundición y procesamiento de minerales en La Oroya, hecho que aumentaba el valor de su producción para exportación. Con la creación de la función de La Oroya en 1924, se iniciará un proceso irreversible de contaminación, dicha ciudad se ubica en la actualidad entre las más contaminadas del mundo. El atentado contra la naturaleza será un factor clave para una mayor concentración de la tierra por la Compañía puesto que abarcaba los medios de producción de los campesinos locales, los cuales no tenían recurso suficiente para trabajar sobre terrenos afectados. En otras palabras, fue un medio de expulsión, además de esto, porque contribuyó a desvalorizar las tierras de los pequeños propietarios.

Estos humos eran lanzados por una chimenea ubicada en el centro de la quebrada de la Oroya, a poca altura, de tal manera que los vientos que soplaban de norte a sur se encargaban de expandir estos humos en toda la zona. En seis años de intenso funcionamiento, se compraron 231,542 hectáreas que incluían 9 haciendas y 1a Sociedad Ganadera (Íbidem. p. 85).

Caballero (1981), vuelve a presentar otro cuadro sobre la concentración de tierras por parte de la Compañía ya entre los años de 1924 a 1954:

Cuadro 2 – Concentración de tierras por la Cerro de Pasco Copper Corporation entre 1924 y 1954.

COMPRA DE HACIENDA POR LA COMPAÑÍA (1924 -1954)			
Año	Haciendas	Hectáreas	Ubicación
1924	Quiulla (*)	15,254	Junín
1924	Punabamba (**)	24,772	Junín
1924	Jatun Yarus (Yarustocso) (*)	1,068	Junín
1924	Curipata o Ventanilla (*)	2,517	Junín
1925	Casaracra (**)	29,565	Junín
1925	Sociedad Ganadera de Junín (*)	114,642	Junín

1926	Atocsaico (**)	39,146	Junín
1926	Páncar (**)	2,505	Junín
1928	Toldoma (*)	2,094	Junín
1929	Pastos de Pomacocha (*)	279	Junín
1937	Isancancha (Herancancha) (***)	1,145	Junín
1941	Huaripallac	346	Junín
1942	Colpa	2,655	Junín
1948	Porvenir	145	Junín
1949	Bellavista	6,462	Lima
1952	Carmen Chico	3,30	Pasco
1953	Tingo de Llaupi	79	Junín
1954	Condorcancha (**)	341	Junín
1954	Pucayacu – Trinidad – Porvenir	325	Pasco
	Jesús María – Arc. San Miguel	314,26	Pasco
	Santa María de las Nieves	31,27	Pasco
	Huarmipuquio	2,06	Pasco
	Huanyapunco	5	Pasco
	San Antonio	78,58	Pasco
	El Tabladillo	10	Pasco
	San Francisco	10	Pasco
	Dolores	--	Pasco
TOTAL		240,694.45	
(*) Daños graves			
(**) Daños parciales			
(***) Daños leves			
Fuente: Fondo Casaracre, R.H. Missener, op. cit.			

Fuente: CABALLERO, 1981, p. 86.

Conforme muestra el cuadro, el desarrollo del capitalismo minero unido a las actividades ganaderas de la Compañía pasó por diversos ciclos económicos, unos períodos fueron más activos y tendieron a crecer las tasas de ganancia y las hectáreas de tierras. En otros períodos, como entre los años 1929-1937, la crisis económica mundial impactó también en el crecimiento de la Compañía. De cualquier manera, en las dos etapas descritas se nota una tendiente compra de haciendas de la región central, si bien en las primeras décadas ellas están mayoritariamente en manos de arrendatarios, posteriormente la empresa tendrá el control mayoritario sobre la producción ganadera. Ello le posibilitará controlar el mercado interno de alimentos (lácteos y carnes), lanas, y combustibles orgánicos, imponiendo precios y cantidades de distribución de estas mercancías incluso a los campesinos que contaban con sus propias tierras y animales.

La violencia generada por la expulsión y consecuente sometimiento de los campesinos pobres será contestada por una serie de movimientos en la región, no es un rasgo fortuito que la Sierra Central del Perú haya sido terreno de grandes luchas campesinas libradas contra el gamonalismo y los constantes abusos de las mineras. Como ya señalamos cuando nos referimos a los movimientos campesinos en el Perú, a fines de los años cincuenta se darán una serie de recuperación de tierras en Pasco que servirá de antecedente a la Reforma Agraria de 1969, entre estos casos destaca nuestra Comunidad estudiada.

3.2) SUPEREXPLOTACIÓN EN EL IMPERIALISMO

Una característica principal de la condición de dependencia en el capitalismo es la superexplotación del trabajo. Ruy Mauro Marini (1969) asienta bien el concepto para referirse al grado de explotación de la mano de obra en las economías latinoamericanas. La relación entre el tiempo socialmente necesario para la producción de valores y el tiempo real empleado en el trabajo se presenta en el capitalismo como una relación de explotación; el primero, hace referencia al tiempo que necesita el trabajador para producir sus medios de vida -lo cual tiene que ver con la capacidad productiva-; el segundo señala el tiempo real de trabajo. La plusvalía puede obtenerse mediante el alargamiento de la jornada laboral o mediante la desvalorización real del mismo dado el adelanto tecnológico compensado con el aumento de intensidad en el trabajo.

En los países dependientes, el trabajador promedio no alcanza a cubrir con sus remuneraciones los medios necesarios para satisfacer sus necesidades y por imposición del desarrollo global de las fuerzas productivas tampoco tiene alcance al disfrute de los medios tecnológicos para reducir sus jornadas laborales. De esta manera, la desigualdad generada en el término de intercambios a nivel mundial, a partir de un desarrollo desigual y combinado, afecta más al trabajador de economías dependientes. Este no tiene ni lo mínimos necesario para vivir, este rasgo constituye el fundamento de la superexplotación.

La superexplotación y las constantes expulsiones precarizan, además del trabajo, la propia vida de los trabajadores en las economías pobres. Ya nos referimos a la relación tierra-minería en el Perú configurada en una historia de desigualdades y atropellos, en la fase imperialista, esta relación además de contener relaciones de explotación sobre la naturaleza implica la relación de explotación sobre el trabajo y el ser de los campesinos. Si bien la exportación de capitales para la industria de extracción minera está más presente en el Perú neoliberal, sus orígenes remontan a las primeras décadas del siglo XX y no es posible tomarla solo como un apunte histórico dado que los rasgos principales de la llamada “vieja minería” cimientan de manera determinante los nuevos casos.

La relación campesino–minero no siempre fue antagónica, la historia demuestra la violencia con la que se fue desarrollando una identidad minera en las economías campesinas, alternando y conjugando sus características. El mismo desarrollo de un proletariado minero tiene como origen un proceso violento de sometimiento al campesinado, el acaparamiento de tierras por parte de las mineras aseguraba la fuerza de trabajo para la mina. En la república se desarrolló el método del enganche, este método consistía en que funcionarios de la minera iban en busca de campesinos de la zona para ofrecer trabajo con pagos adelantados. Una vez que se conseguía tener al trabajador en la mina, al inicio por un período determinado, se le retenía allí por medio de deudas generadas ya sea por faltas en el trabajo, préstamo o servicios.

Los mineros eran sometidos a grandes jornadas de trabajo y durante décadas no contaron con implementos necesarios para su labor en las minas, lo que contribuía a la adquisición de enfermedades pulmonares y posteriormente a la muerte del obrero. El mercado interno que se generaba a partir del crecimiento de la minería tampoco era otro

ingreso para el campesinado ya que la empresa por medio de *La Mercantile*, su gran establecimiento de alimentos, obligaba a los trabajadores a comprar de allí los productos básicos para su sobrevivencia a precios exorbitantes. Según Krujit y Vellinga (1988), con el pasar de las décadas, las mineras sufrían menos de la escasez de la mano de obra, especialmente los años cuarenta y cincuenta aseguraron el reservorio de mano de obra dada la explosión demográfica, además:

Siempre que surgía la necesidad de nueva mano de obra se pedía a los trabajadores leales que llevaran amigos y familiares del mismo pueblo; éste era especialmente el caso de los campamentos más antiguos como Casapalca, Morococha y Mahr Tunnel. Entretanto, las minas nuevas como Yauricocha y San Cristobal también habían desarrollado una fuente laboral estable en las comunidades circundantes (KRUIJIT y VELLINGA, 1988, p. 47).

Así, era encargado a los campesinos que subsanasen la escasez de mano de obra por el convencimiento de otros a cambio recompensas materiales. Sin embargo, dada la sacrificada labor en las minas, fueron muchos los campesinos que huían hacia sus comunidades natales. Especialmente en época de cosecha de alimentos, la empresa sufría una escasez de mano de obra ya que los campesinos preferían indefectiblemente regresar a sus tierras, donde no había un control rígido y podían ser más flexibles en cuanto a sus horarios de trabajos.

Sin embargo, los campesinos en vías de proletarización no dejaban atrás sus costumbres, las recreaban en las minas. Había que masticar coca y agradecer a la Pachamama, había que dar su pago al Tayta Jirka para realizar un buen trabajo, etc. De la misma manera, la matriz lingüística del quechua vinculaba a los campesinos en las minas y dificultaba el entendimiento con algunos funcionarios estadounidenses que apenas entendían el español.

De acuerdo al surgimiento y extensión de las modernas teorías de administración empresarial, especialmente el fordismo, la empresa se iba organizando mejor. La formación de sindicatos obreros ayudó a regularizar beneficios sociales conforme se iban desarrollando las luchas del proletariado minero. Ya las quejas de las comunidades campesinas ante los atropellos de la empresa minera tardaron más en ser atendidas por lo que, por lo menos hasta la Reforma Agraria, se presenciaba una relación de antagonismo y conflictividad.

La empresa minera además de no absorber por completo la mano de obra campesina, acaparaba todo el mercado interno en sus centros de servicios, haciendo que

se empeorara aún más su situación. Los mineros empezaron a ser vistos como pertenecientes a la élite local, mientras que los campesinos se sumían más en la pobreza; a su vez, los mineros no podían contribuir a que se mejorara su propia condición ya que el sindicalismo estuvo muy controlado por la empresa. Les era explícitamente prohibido participar de actividades panfletarias, de lo contrario el trabajador sería demitido y su familia perdería todo los “beneficios” que jamás tendrían los campesinos, el control se desarrollaba gracias a una camada de funcionarios encargados de vigilar a los obreros dentro y fuera de sus centros laborales.

En una región donde las actividades de subsistencia eran la minería y la agricultura/ganadería, la población tenía pocas opciones para mejorar sus condiciones vida e incluso tan solo de garantizarla. La superexplotación de la fuerza de trabajo no solo se daba por la institución del salario, sino que se combinaban relaciones sociales serviles en favor de la reproducción del capital también fuera de las minas, acaparando actividades que la población local había desarrollado por siglos para su subsistencia. La empresa impedía que los campesinos fueran dueños de sus medios de producción, al contrario, con prácticas de expropiación se inmiscuía en actividades agrícolas y ganaderas, ya en sus haciendas contrataba mano de obra campesina generalmente no remunerada.

3.3) COMUNIDADES CAMPESINAS FRENTE AL IMPERIALISMO MINERO

Antes de la entrada del capital industrial minero en los Andes Centrales del Perú, la región era habitada por Comunidades Indígenas. Los estudios de Matos Mar (1976a y 1976b), Heraclio Bonilla (1987), Fernando Fuenzalida (1976), etc. nos permiten tener una aproximación al respecto. Estos estudios han valorizado a las comunidades desde su función como estructura fundamental para el desarrollo de la agricultura andina; sin embargo, no han descuidado el análisis de las relaciones internas de dominación y las particulares configuraciones culturales presentes en ellas. Así, Matos Mar definió a las Comunidades por tres características específicas:

- a) la propiedad colectiva de un espacio rural que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva; b) por una forma de organización social basada especialmente en la reciprocidad y en un particular sistema de participación de las bases; y c) por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino. Por lo general, están: confinadas a las zonas agrícolas más precarias y vinculadas de manera desigual al sector capitalista, el que las utiliza como reserva de mano

de obra y las explota a través de variados mecanismos (MATOS, 1976a, p.179).

En relación a los orígenes de las Comunidades Indígenas de los Andes, la historiografía concuerda en que su antecedente fue el *ayllu* (comunidades familiares que eran la estructura básica de la organización social en el Tawantinsuyo). Siendo el *ayllu* el principal ancestro de la configuración de las Comunidades Indígenas, era posible hallar en ellas la sobrevivencia de costumbres comunales y de reciprocidad, así como un orden subjetivo correspondiente a la cosmovisión andina del mundo circundante.

Sabemos que con la colonización española comenzó una intensa explotación del trabajo. Si bien se impuso una institucionalidad vertical fundada en los mitos que occidente usó para la dominación de los pueblos originarios, las comunidades no se desintegraron. Es en ese mismo proceso en que se da una subordinación directa de las culturas originarias al capitalismo mercantil europeo favorecida en su economía durante siglos.

Una contribución importante es la de Anibal Quijano (1997) quien, a través de su teoría de la “Colonialidad del Poder”, explica que el factor raza fue fundante en la estructura jerárquica de la sociedad colonial, así como funcional a la explotación dado que prohibió formalmente las prácticas antiguas de sociabilidad y, por tanto, de sus formas de conocer y concebir la realidad. Impuesta la lógica colonial, la racionalidad eurocéntrica se puede desarrollar en un tempo y en una línea necesariamente evolutiva.

Ya el reglamento sobre la conformación de las Comunidades Campesinas remonta a inicios del siglo XX, se trata de una institución moderna. Aquí se mezclan patrones culturales y el régimen de propiedad colectiva sobrevive al lado de la propiedad privada. Si bien no se experimentaban grandes procesos industriales de explotación minera antes de la conformación formal de estas comunidades, sí existía un sistema laboral de explotación en las minas. Cuando se inyectaron capitales extranjeros para la formación de enclaves fue creciendo la población vinculada a esta actividad, sin embargo, los conflictos con las comunidades que querían permanecer autónomas se iban agrandando.

Actualmente, la relación minería – comunidades campesinas está íntimamente relacionado con los conflictos socioambientales, pero esto no es un fenómeno nuevo y representa una debilidad a las interpretaciones contemporáneas el no prestarle un punto de vista histórico a un conflicto que tiene más de un siglo. Es imprescindible el fomento

de análisis desde el punto de vista del capital y de su funcionamiento si queremos acercarnos a una explicación completa sobre sus características en cada periodo. De esa manera, creemos que las discusiones sobre las comunidades rurales solamente se oxigenan cuando nuevas posibilidades de evaluación sobre lo rural se abre sin perder de vista sus especificidades y sus nuevos rasgos.

Conforme a lo demostrado, los conflictos socioambientales están presentes desde los orígenes de la minería imperialista y representa un tipo de explotación/expropiación del metabolismo social en sus configuraciones locales. Ante el contexto de dependencia, el lugar del Estado estuvo tendencialmente ligada a los intereses de las empresas mineras, estudios importantes al respecto son los de Cotler (1978), Deustua (2011), Flores (1979), Sampat (2013), Yepes (1972).

El estudio realizado por el historiador Wilfredo Kapsoli sobre “*Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco (1800 – 1963)*”, afirma que entre los factores externos a los problemas de las comunidades están los abusos constantes por parte de las empresas mineras.

Es posible que la agresión de las empresas mineras a las comunidades se haya producido desde la época colonial, y continuado en etapas posteriores. En el presente siglo, las empresas francesas y norteamericanas intensificaron esa acción, con la finalidad de proveerse de materia prima: tierras, pastos, bosques, y sobre todo, de la fuerza de trabajo de los comuneros. Para cumplir con estos objetivos se valieron de diversos medios: denuncios de minas, efecto letal de los humos, construcción de carretera, de represas, de “cerros”, etc. (KAPSOLI, 1975, p.48).

En varios casos, las comunidades fueron afectadas en las relaciones contractuales de los “denuncios de minería” (concesión de terrenos para explotación), dado que las empresas (Cerro de Pasco Copper Corporation, Smelter y Huarón), no cumplían los acuerdos y actuaban de manera impositiva a través de la violencia. Es posible tener más aproximación sobre estos conflictos revisando los “Expedientes regionales de Reclamaciones”. Por ejemplo,

En 1937 la Compañía americana por medio de un denuncia ante el Ministerio de Fomento, se adueñó de las minas de carbón ubicadas en la zona de Vinchuschaca “cuyo terreno superficial pertenecía a la Comunidad de RANCAS” (Relativo a la reclamación de los comuneros de Rancas contra la Compañía Cerro de Pasco Co. Exp. N° 7026 f.II) (KAPSOLI, 1975, p.52).

Ya señalamos que la expropiación de tierras, la contaminación y la proletarización forzada también fueron características de las difíciles relaciones entre Comunidades Campesinas y las empresas mineras, varias comunidades hasta ahora

sufren sus consecuencias. En 1910, se presentó el caso de la Comunidad Campesina de Huayllay contra la “Compañía Des Mines Huaron”. El autor cita un reclamo hecho por los pobladores “(...), los humos mataban los animales, destruían los pastales y hasta causaban daños enormes a los habitantes del distrito. Como el pueblo se hallaba en la parte alta, a dos mil metros de distancia, ahí los humos se estacionaban constantemente” (KAPSOLI, 1975, p. 55).

El despojo de tierras colectivas de las Comunidades tomaba la forma tradicional: violencia y cercamiento:

Cuando la Cerro de Pasco Corporation adquiría concesiones mineras que le entregaban sólo el usufructo del subsuelo, recurrió al abuso de cercar esas zonas, anexando muchísimas tierras comunales. Si una comunidad quedaba en medio “de la quebrada” y estaba en condiciones impuestas por la violencia y a precio irrisorio, pues la compañía no le permitía usar camino alguno para conectarse con las vías de salida y entrada (MUÑASQUI, 2006, p. 285).

De la misma manera, la empresa sometió a las Comunidades a la expansión minera construyendo grandes plantas industriales sobre los campos agrícolas que hacían suyos por medio de la corrupción local, las quejas de las autoridades comunales tardaban en ser escuchadas; generalmente los comuneros no tenían dinero suficiente para continuar con el proceso judicial. De esa manera, entre un enmarañado de relaciones conflictivas se desarrollaron las relaciones sociales capitalistas y las comunidades fueron transitando entre la resistencia y la integración forzada a la minería.

Habiendo dejado en claro lo que creemos ser los apuntes históricos básicos para el entendimiento de la expansión minera y las Comunidades Campesinas en el Perú precolonial y republicano, representadas en dos momentos fuertemente articulados: la expropiación del ser y de la tierra, desarrollaremos las próximas dos partes que compondrán la disertación acercándonos al análisis concreto de Rancas.

Presentaremos los documentos históricos hallados (fotografías, informes periodísticos, documentos monográficos, etc.), especialmente las que se refieren a la Masacre de Huayllacancha a través del análisis de las entrevistas y testimonios de algunos personajes que estuvieron presentes en tal hecho: Los campesinos sobrevivientes y el prefecto de entonces, personaje que también es parte de la novela Redoble por Rancas. Constatando el impacto social de la novela presentaremos su relación con la memoria colectiva de los ranqueños. También abordaremos los

mecanismos de enfrentamiento a la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation a partir de los relatos de las entrevistas y la función del mito y la religiosidad andina por detrás de las acciones de la comunidad.

PARTE II:

SOBRE RANCAS Y SU MEMORIA

La narración, tal como brota lentamente en el círculo del artesanado —el campesino, el marítimo y, posteriormente también el urbano—, es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación. No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el «puro» asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo. Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro. (Walter Benjamin, *El Narrador*)

CAPÍTULO 4: EL MITO, LA GÉNESIS Y LA FORMACIÓN DE UN PUEBLO

4.1) EL MITO Y LA HISTORIA ANDINA

La historia de los vencidos no es una historia uniforme ni tampoco progresiva, ésta se caracteriza por la complejidad y el gran contraste de diferentes tiempos y racionalidades en el momento de querer, bajo una lógica que tiende a la “coherencia”, aprehender el conjunto de elementos que la constituyen. Para la sociología sería empresa difícil aventurarse a pensar lo social dejando por fuera el punto de vista histórico, ya sea cuando se trate de estudios que abarcan un determinado periodo de años, o aun, de un hecho o momento particular. El pasado constituye un presente no cristalizado sino puesto en movimiento en el cotidiano, se manifiesta en diferentes grados en el ser actual de las cosas. De esa manera, tener en cuenta el tiempo y sus rastros son elementos tan importantes como la recopilación de datos en un estudio sociológico. Pero la crítica del tiempo no ha sido una constante en la Ciencia Social dada la herencia positivista con la que carga, inclusive la medición del tiempo homogéneo y progresivo obedece a una padronización, es un evento histórico más que natural.

Sin embargo, muchos pensadores como Walter Benjamin (2001, 2005) han dedicado su producción a la crítica del tiempo. Benjamin, ante un contexto mundial desalentador aparece recuperando los sentidos de lo vivido o pensado en un tiempo mejor, enfatizando en la necesidad de rechazar la creencia en un *tiempo vacío* sin

contenido y representado en el ideal del progreso y en la vida del hombre moderno. De esa manera, el ideal burgués que supone la conclusión de una serie de etapas tendiente a un futuro de bienestar debería ser confrontado, desde el materialismo histórico, con la demostración de la no existencia, objetiva, del tiempo lineal y sí del sentir y pensar del pasado concreto y presente en la constitución del ahora. De ahí que piense que lo único que se puede conocer realmente ante la incertidumbre del futuro, contrario a las proyecciones idealistas burguesas, es el pasado.

La rememoración, así, ejercería una función subversiva ante la subsunción del goce y el disfrute de la forma natural de producción en el capitalismo. La rememoración significa recuperar el contenido histórico de un hecho, las imágenes e impresiones propias de un acontecimiento que existió y que se constituyen potenciales móviles del presente. La dialéctica histórica garantiza pues que las reflexiones de Benjamín sobre el ahora y la experiencia rememorada posibiliten la creación de algo nuevo, sea en un contexto revolucionario donde se da la interrupción del *continuum* histórico o en el propio cotidiano donde los sujetos se reinventan y confirman a partir de sus experiencias.

Esta breve entrada sobre lo que podríamos llamar la “dialéctica del tiempo” nos posibilita pensar la historia no solo desde el punto de vista formal y mecánico, donde abundan los datos, sino desde la experiencia vivida de los propios actores, de sus voces y trayectorias en su continuo “hacerse”. La línea reflexiva adoptada también es clave dado que en adelante trataremos de la historia particular de un pueblo en los Andes, cuya transmisión de saberes y experiencias es oral desde sus orígenes.

La crítica a la temporalidad normada por el capitalismo también es una vía de rescate de historias ocultas o resistentes a la violencia con que se impuso el imaginario europeo occidental. Cómo estos pueblos sobreviven o se retratan en un pasado mejor, no solo aparece en la interpretación académica que escarba con su propio método en el pasado, sino que está presente en la propia cultura popular. Una muestra de ello es la conservación del mito o la utopía como posibilidades latentes de cambio y transmutación del orden. Al respecto de los Andes específicamente peruanos, Alberto Flores Galindo sintetiza lo que lo que sería esa “utopía andina”:

Es en primer lugar, una suerte de mitificación del pasado. Intento de ubicar la ciudad ideal, el reino imposible de la felicidad no en el futuro, tampoco fuera del marco temporal o espacial, sino en la historia misma, en una experiencia

colectiva anterior que se piensa justa y recuperable: la idealización del imperio incaico (FLORES, 1997, p. 297).

La utopía no se encuentra en el no-lugar sino que reivindica hechos y experiencias que tienen ubicación espacial y temporal. Si bien, los elementos y características que se atribuyan a esos eventos históricos pueden estar alterados por el imaginario popular o por la intervención intelectual es menester saber qué funciones cumple en la vida cotidiana o en las acciones colectivas de estos grupos. Las investigaciones historiográficas demuestran fehacientemente que el acontecer histórico en los Andes tiene, entre varios móviles, un móvil espiritual correspondiente a la extrañeza de lo que fueron estas comunidades en el periodo precolonial. Así, la organización colectiva tejió un vínculo orgánico, como ya retratamos en la primera parte de esta disertación, entre la necesidad material de la tierra (en el concepto amplio que se le atribuye) y la de revertir el orden colonial con una posible vuelta al pasado.

No habría cómo explicar, por ejemplo, las revueltas indígenas que se dieron contra el abuso colonial e incluso durante la independencia formal, en la república, sin el componente mesiánico. Durante los primeros años de la colonización surgieron movimientos de resistencia como el Taki Onkoy¹⁰. Así, podríamos decir que la organización en torno a la expulsión de los invasores estuvo siempre presente alcanzando momentos álgidos como la revolución de Túpac Amaru en 1781 o la de los hermanos Angulo en 1814. Ya durante el siglo XIX, la transmisión de saberes y costumbres continuaba reproduciendo la posibilidad de ser lo que se fue en el pasado, desafiando así a la temporalidad del iluminismo y a la línea del progreso.

Según Flores Galindo (1997), no se podría entender a los movimientos campesinos de las primeras décadas del siglo XX en torno a la recuperación de sus tierras, sin comprender los elementos de la cultura popular andina que impulsaban sus proyectos políticos, una de esas características era la creencia en un “mito”, según el autor:

Existía una alternativa gestada en el interior de la cultura popular andina que, no obstante el menosprecio racista, consiguió persistir. En el *mito*, en la idea mesiánica y milenarista de la recuperación del Tawantinsuyo encuentran los campesinos rebeldes su *elan vital*: el fermento, la fuerza interior, el aliento y la justificación, todo lo cual fue bien comprendido por ese lector de Henri Bergson y George Sorel que era Mariátegui (FLORES, 1997, p. 261).

¹⁰ Movimiento de resistencia indígena surgido en el siglo XVI contra la colonia española. Era un movimiento de pensamiento mesiánico que incitaba a la lucha los pueblos indígenas por el retorno al pasado común de bienestar y equilibrio.

En efecto, Mariátegui pudo entender mejor al Perú en su estancia en Europa, estando frente a una gran movilización de la clase obrera y a todo un contexto de lucha social, ello posibilitó que comenzara a pensar al Perú percibiendo mejor sus particularidades. Se trataba de una sociedad cuya base cultural era radicalmente diferente y, desde ese punto de vista, el proyecto socialista debía de tomar en cuenta elementos de su propia realidad. El socialismo era un producto de occidente, había nacido en un contexto histórico de expansión capitalista, pero había en el Perú la reivindicación de una cultura que podría tener rasgos similares en cuanto al carácter colectivo del trabajo y de la propia organización social. Es claro que Mariátegui percibe algunos límites en esta comparación, pero con extrema agudeza rescata que esa herencia cultural tendiente a la reciprocidad podría ser una vía para la consecución del socialismo como proyecto nacional.

Tomar en cuenta los elementos de la cultura popular peruana para plantear una vía revolucionaria que se enfrentara a las relaciones sociales de dominación en el Perú, representado por la oligarquía terrateniente y las empresas extranjeras, requirió un esfuerzo creador que Flores Galindo (1997) recupera al decir, sin exagerar, que:

El socialismo de Mariátegui fue tributario de la utopía andina: allí radica precisamente una de las claves de quien, como Walter Benjamin, hubiera podido decir: “La clase vengadora lleva a término la obra de liberación en nombre de generaciones de vencidos” (FLORES, 1997, p. 263).

Mariátegui encuentra en la lectura del sindicalista revolucionario francés George Sorel una vía para pensar al socialismo desde su carácter místico, como gran fuerza espiritual con un impacto, superior al positivismo, en el ámbito terrenal. El socialismo, apropiado y puesto en práctica por las masas, tendría la capacidad de convertirse en una gran fuerza creadora. Es así que no se trata de la eliminación de la cultura popular sino de su entendimiento, ésta no es estática, tampoco se le puede exigir -desde la cómoda postura intelectual- rasgos racionales y originales.

El entendimiento de las bases culturales en el Perú no podría omitir su carácter fundamentalmente diverso. Si bien los impactos de la cultura de la ilustración habían sido fuertes, la continuidad de las prácticas culturales andinas se había dado subterráneamente durante y después de la invasión europea. Eran los indígenas campesinos los que producían y reproducían discursos que recuperaban la grandeza de su pasado, así -por ejemplo- la recuperación del Tawantinsuyo era un baluarte de lucha contra los gamonales. La utopía conservada en la cultura popular es capaz de formular

una historia no contenida en la historia oficial, dice sobre la construcción progresiva de miradas sobre su pasado, guarda la creencia firme en algo que se niega a morir.

El contenido mítico no desautoriza la oficialidad de un discurso, puesto que - como dijimos- la cultura no estática, en todo caso, podríamos evaluar su funcionalidad en el impulso de acciones colectivas, sobre las que sobran argumentos. Igualmente, funciona como un contenedor dinámico de creencias, ritos, juegos, etc. que tienen sentido en esa forma social concreta.

De esa manera, la indagación por la historia de los pueblos andinos trae componentes fundamentales como el lugar de la memoria y la resistencia de lo mítico; es decir, de la idealización de la forma-contenido de una experiencia ubicable en tiempo y espacio. Esta entrada a la discusión de la historia andina, desde los grupos subalternos, permite familiarizarnos con lo que creemos ser los componentes básicos de su narrativa y discursividad, pero también nos cuestiona sobre sus condiciones sociohistóricas; es decir, cuáles serían las razones por las que la resistencia a la dominación (en sus diferentes formas) haya generado una respuesta de este tipo.

El etnocidio y la imposición de normas ajenas e incluso nocivas a la forma social andina obligó el recurso a otros métodos para conservar lo particular que le otorgaba sentido. Así, entre la tradición oral y escrita, principalmente oral, se fue gestando un contenido histórico enraizado en la filosofía mítico-religiosa y en el tiempo cíclico. De esa manera, la historia oficial recuperará más adelante diversas fuentes provenientes de la cultura popular para completar la figura histórica sobre la cual se trabaja.

Sin embargo, la memoria también guarda experiencias vividas directamente y, en este sentido, permite romper con los tiempos cristalizados movilizandolos recuerdos y vinculando el pasado y el presente en un ejercicio reflexivo. Es así como se va construyendo una historia consciente con los sujetos históricos, hecha a partir un conjunto de particularidades y de un todo compartido.

La recuperación que emprenderemos de una parte de la historia de Rancas debe entenderse también como una posición política de lucha contra el olvido. Más que buscar aspectos de “originalidad” se trata del entendimiento de una dinámica popular que absorbe un contenido, lo digiere y crea algo nuevo. En nuestro quehacer sociológico ayuda también tener en cuenta la dinámica del tiempo, por los elementos anteriormente vistos, y la puesta en práctica de una lectura crítica de la historia social en general.

Según esto, no es que el testimonio manifiesto (oficial o popular) se explique por sí mismo sino que este tiene un contexto de emergencia, contexto de relaciones políticas en las que se cruzan las órdenes dominantes y la necesidad vital de resistencia.

4.2) DE “NACIÓN” A “COMÚN DE INDIOS” / “COMUNIDAD INDÍGENA”

Rancas es un poblado ubicado en el actual distrito de Simón Bolívar, en la provincia y región de Pasco, territorio que se encuentra en la Sierra Central del Perú. La historia de todos los pueblos de los Andes centrales nace con la ocupación de las primeras hordas primitivas, desde allí se dio la formación progresiva de varias culturas, entre las más importantes destaca la existencia del Imperio Yaro (s. XI – s- XII) formado por migraciones aymaras provenientes el sur que sometían bajo su poder imperial a varios grupos regionales independientes, posterior a la época de existencia autónoma se da la anexión al Imperio Incaico. Las investigaciones etnohistóricas aún son limitadas en esta región del Perú, pero por trabajos como los de Waldermar Espinoza Soriano (1975) sabemos que se trataban de grupos dedicados al pastoreo entre las regiones ecológicas de puna y quechua, aunque se desconozca por qué entró en decadencia.

Lo cierto es que la región pasqueña albergó en su seno a varios pequeños reinos, los restos arqueológicos que dan muestra de ello se encuentran distribuidos por todo su territorio. Para el caso específico de Rancas, la tradición oral rescata una herencia milenaria, ello se refleja en algunos libros escritos por sus mismos pobladores, tales son los casos de las investigaciones de los comuneros ranqueños Juan Santiago Atencio (Nación Rancas, 2016) y Rodrigo Tufino Villanueva (Rancas I: Aparición y evolución del hombre con suelo comunal y presencia Inca, 2006).

Según Juan Santiago, sería posible catalogar a los antiguos pobladores de Rancas bajo el concepto antropológico de “Nación” cuya formulación, dicho sea de paso, es moderna. En su libro “Nación Rancas” (2016), Santiago precisa la existencia de una cultura auténtica en la región que cubre el actual territorio de Rancas, su antigüedad dataría de por lo menos catorce mil años. Al interrogarle la razón del uso de este concepto menciona:

“Nación Rancas” porque tenían su propia cultura, sus costumbres, tienen su propia lengua, inclusive su propio quechua que hoy está en vías de extinción

pero nosotros les dejamos como una referencia nomás, como para dejarles en un museo dado que ha tenido este tipo y además ha tenido su capital, se llamaba Layapampa (Entrevista a Juan Santiago).

El concepto de nación diferencia, según Rebolledo (2017), entre nación cultural y nación política: El primero se refiere a un conjunto de características simbólicas que identifican a un grupo en particular y el segundo ya sienta las bases premodernas de lo que se configurará como Estado-Nación; menciona que en occidente el significado de “nación” se ha visto reducido a la nación política, lo que ha exigido de las “naciones” rasgos premodernos, como por ejemplo, la existencia de la escritura¹¹. Creemos que se trata justamente del significado que las investigaciones locales en Rancas enfrentan puesto que existe un gran compromiso con el rescate de la memoria histórica (oral) como parte de la historia no contada, a estos objetivos colabora el recurso a la etnohistoria y a las investigaciones arqueológicas especializadas en la región de los Andes centrales.

Según la información recogida en las entrevistas, existe contacto directo entre algunos comuneros que escribieron parte de la historia antigua de Rancas con intelectuales nacionales dedicados a investigar estos temas. Según testimonio de los entrevistados, en más de una ocasión se produjeron conferencias y cursos mediante los cuales los pobladores ranqueños interesados en la etnohistoria han podido adquirir mayores conocimientos. Dentro de los escritos académicos, no hemos conseguido -más allá de estudios generales sobre la historia antigua de los Andes centrales del Perú- estudios específicos de la región ranqueña; sin embargo, gran parte de la producción de la misma, conforme a lo señalado, pertenece a los propios comuneros de Rancas. De esa manera, se nos permite tener una visión etnohistórica “desde adentro”:

En su “Reseña histórica sobre de la Comunidad Campesina de Rancas” (2002), Hermenegildo Rivera (profesor ranqueño), sitúa los orígenes históricos de Rancas hace, por lo menos, 10 mil años. Dicha población se organizaba en pequeños grupos controlados más adelante por el Imperio Wari, posterior a la caída del Imperio se habría presenciado la invasión de aymaras sureños en el Centro del Perú, lo que dio origen a la formación del Imperio Yaruvilca que el autor ubica entre 1300 y 1400 d.c.

¹¹ Una de las lecturas europeas más extendidas sobre el concepto de “nación” es el que propone Adrián Hastings donde la ésta parecería ser un momento previo a la consolidación de los Estados-Nacionales modernos, para ello, un requisito esencial sería la existencia de la escrita como fuente de transmisión de valores, etc. Sin embargo, es de notar que esta característica es ajena a muchas etnias ágrafas que no por ello dejan de concebirse como “naciones”.

Ya Juan Santiago (2011, 2015), rescata bajo la n6mina de “ancestralidad” los 6rdenes de Rancas a partir de un riguroso an6lisis que incluye -m6s all6 de las referencias temporales y el enlistado de las culturas precolombinas- una descripci6n sobre cu6les habr6an sido las principales formas de organizaci6n de los primeros pobladores. Esta organizaci6n constar6 de grandes unidades familiares que tuvieron como instituciones al “Haqta” y al “Ayllu”. El Haqta habr6a sido una instituci6n de base familiar cuyo nombre provendr6 de la legua sureña aymara. Seg6n las consideraciones del se6or Santiago, su traducci6n a la lengua espa6ola referenciar6 a los objetos de protecci6n:

Manta y frazada; lugares, como: albergue o cobijo, donde abrigarse, albergarse y cobijarse bajo la envoltura del techo, para la continuidad de seguir viviendo y existiendo. ¿Qu6 significada...?, fue la organizaci6n social compuesta de una gran unidad comunitaria pretahuantinsuyana con un modelo econ6mico, social o socio econ6mico de base colectivista y comunitaria en la que sus miembros grupales, sean 6stas unifamiliares, multifamiliares y macro familiares, se amparaban, proteg6an y albergaban en la instituci6n denominada Hattayqi o Haqtayqi (SANTIAGO, 2011, p. 24).

En ambas organizaciones se nota la base colectivista de la estructura social, no se trata solo de la inexistencia de la propiedad privada sino del trabajo socializado en las actividades primarias para su sobrevivencia diaria. M6s adelante, surgir6n organismos sociales multifamiliares controlados por el poder imperial del Cuzco, organizaciones que tendr6n larga operatividad en el territorio tawantinsuyano, sobreviviendo incluso hasta despu6s de la invasi6n espa6ola.

Tanto la Haqta como el Ayllu, se definen mejor desde su producci6n colectivista y las relaciones sociales que entablaban con su medio en pro de una sobrevivencia com6n, aunque es cierto que ellas nada m6s hayan sido la base de sistemas estratificados por la honra y el prestigio social por mandato divino. De esa manera, los pueblos ubicados en la Meseta del Bomb6n se fueron desarrollando en base a esa institucionalidad y al trabajo de la tierra y la ganader6a. En lo que respecta a los 6rdenes del nombre de Rancas existen varias interpretaciones. Seg6n las informaciones del website¹² de la Comunidad “Rancas” provendr6 de las palabras quechuas “Rangra” que equivaldr6a a “Piedras juntas” y “Casha” que significar6a “pasto con espinas”, de lo que se infiere que referenciar6a a “un lugar de piedras juntas y espinas”, unidos en la palabra “Rangra-cash” (Comuna Koripampa, 2012). Ya en algunos relatos de las entrevistas que

¹² <http://www.comunakoripampa.org/rancas.html>

realizamos durante nuestro trabajo de campo se reiteraba la referencia a un lugar rocoso o rodeado de grandes piedras, así como asevera la señora Felipa Tufino:

(...), su verdadero nombre es Rancas porque así han hablado los abuelitos antes: ¿Cómo se llama ese sitio? -Se llama “Rangra”- ¿Por qué?, porque todas las piedras están amontonadas, enredadas ahí, estrecho es. Por eso es en nuestro quechua “Rancas”. Como acá se ha dicho, ¿no? Es una bonita laguna. Y se hizo un pueblo para un pueblo, cuando ya no había laguna: Layapampa, este se hizo recién cuando van a hacer sus casas. Y así hay sus quechuas antiguos (Entrevista a Felipa Tufino).

La otra interpretación de la que disponemos a cerca del significado original de “Rancas”, realiza una *arqueología* de los posibles nombres que habría tenido la localidad en tres tiempos: La época de las primeras comunidades asentadas en sus territorios, la época en que los distintos reinos de los Andes centrales se anexaron al dominio Inca y cómo fue conocida durante la colonia, según esta interpretación sería ésta última la que predominaría hasta la actualidad. Esta *arqueología* fue hecha por el comunero Juan Santiago Atencio y aparece en varias de sus publicaciones, tomamos de referencia sus textos para la realización del siguiente cuadro (Cuadro 3):

Cuadro 3 – Nombres anteriores de Rancas y orígenes etimológicos y toponímicos según Juan Santiago Atencio.

<p>Época primitiva: <i>Rashaqqasharaqmarka</i>. (Pueblo de sapo y avecilla) Rashaq: Palabra proveniente del altiplano central andino (Yarus-yaro) que significaría “sapo”. Qasharaq: También provendría del altiplano central andino (Yarus-yaro) y significaría “avecilla”. Marka: Palabra proveniente del altiplano sureño andino (Collao-aymara) que se puede traducir como “pueblo”.</p>
<p>Época incaica: <i>Qankasmarka / Rankasmarka</i> (Pueblo abierto). En quechua cuzqueño, dada su integración al incanato y a la incompreensión por parte de los nativos cuzqueños del nombre original del pueblo). Qankas: Palabra chanka-pokra que significa “abierto”. Marka: Palabra aymara que equivale a “pueblo” -El autor resalta la existencia de una variante local respecto a este nombre, dado el diferente dialecto (yaro) en el quechua, de esa manera quedaría conocido por los lugareños como “Gangashmarca”. Gangash denota un lugar abierto o un callejón en forma de “v”.</p>
<p>Época colonial: <i>Ranra- Ranka / Rancas</i> Rangra: Voz quechua que hace referencia a un territorio rocoso o con muchas piedras. La variación española lo modificó a “Rancas”.</p>

Fuente: Elaboración propia en base a las informaciones de SANTIAGO, 2011, p. 29-32.

Conforme vimos, se diferencian varios tiempos en torno a la formación de las primeras culturas en la Sierra Central, todas ellas contribuyen de cierta manera en el desarrollo de las relaciones sociales en el territorio ranqueño, ya sea en su forma económica o política. Sin embargo, la intelectualidad local insiste en la defensa de la existencia de una “Cultura Rancas” o “Nación Rancas”, ella se proclama heredera de esas culturas precolombinas. Según Rodrigo Tufino:

La cultura Rancas fue formado por los hombres: Kakus, Puqagagas, Machaycanchas, Alcacochoas, Shiushanas (Shisas), Choquiacolcas, Punrunes, etc. Ocupaban los terrenos actuales, cada poblado aceleraba por su independencia y algunos lo habían logrado. Según las investigaciones, el proceso cultural, los hombres de Rancas pasaron a los dominios de los reinos del norte, como: Lauricocha, Chavin, Kotosh, etc. en simultáneo evento con los reinos del sur, como: Wari, Wanka, Pumpush o Chinchaycocha, Yarus, Inca, etc. (TUFINO, 2006 *apud* SANTIAGO, 2011, p. 33).

Muestra de ello es posible hallar en el territorio ranqueño vestigios arqueológicos de estas culturas como las que se enlistan a continuación:

Cuadro 4 – Complejos arqueológicos en Rancas.

Algunos complejos arqueológicos en o alrededor de Rancas	
Complejo arqueológico de Uchcumachay	La ruta arqueológica de Rangramachay
Complejo arqueológico de Machaycancha	El escondrijo arqueológico de Antaculpan
Complejo arqueológico de Yanamachay	El escondrijo arqueológico de Antapaqa
Complejo arqueológico de Wishlamachay	(Antapaca)
El abrigo arqueológico de Pachamachay	El escondrijo arqueológico de Wanqaqala
El abrigo arqueológico de Pishtaqmachay	(Huancacala)
El abrigo arqueológico de Quilcaymachay	El escondrijo arqueológico de Raqu (Racco)
El yacimiento arqueológico de Piedras Gordas	El escondrijo arqueológico de Shuqu (Shuco)
El recinto arqueológico de Quntuyuqmachay	El escondrijo arqueológico de Shiriqancha
El recinto arqueológico de Kakuan (Cacuan)	(Mauricio)
El recinto arqueológico de Wishlamachay	Y otros escondrijos arqueológicos.
El recinto arqueológico de Pukaqaqa (Pucagaga)	
El recinto arqueológico de Paran	
La caverna arqueológica de Wanduwasi (Huando huasi)	

Fuente: Elaboración propia en base a TUFINO, *apud* SANTIAGO, 2011, p. 22.

Como señalan los intelectuales ranqueños, la historia precolombina de su localidad es aún muy poco estudiada a pesar de la existencia de basto legado arqueológico, los cuales varían entre: pinturas rupestres, restos humanos, y construcciones familiares, agrícolas y militares. Debido a esto, no es posible -por lo menos en este momento- detenernos en ello. Sin embargo, todas esas riquezas se presentan como sustentos válidos para hacer caso a la hipótesis de la existencia de una “Nación” Rancas; en todo caso, valdría mucho recurrir también a otras fuentes de cultura y elementos que otorgaban cohesión social al grupo como es la existencia de una lengua.

Sabido es que la lengua oficial del Tawantinsuyo fue el quechua, pero esta contaba con variantes regionales e incluso muchas otras que la antecedieron. Según los pobladores, en el espacio geográfico que habitaban los antiguos ranqueños existía una variante particular del quechua. En la entrevista que realizamos al comunero Juan Santiago menciona que su defensa a la identidad ranqueña también se debe a la existencia de este dialecto:

“Nación Rancas” porque tenían su propia cultura, sus costumbres, tienen su propia lengua, inclusive su propio quechua que hoy está en vías de extinción pero nosotros les dejamos como una referencia nomás, como en un museo para dejarles, que ha tenido este tipo... y además, ha tenido una capital que se llamaba Layapampa (Entrevista a Juan Santiago).

La variante local del quechua tendría en Rancas -entre otras características- la terminación de las palabras en “sh”, nos narra Don Juan:

Por ejemplo, puedo decir “Pargash”, hincar llaves, “Liklish”, “Pikpish”, otros... “Llukish”, o sea que terminan en “SH”, bueno, ya están en vías de extinción. No es quechua cusqueño sino es un quechua netamente, se puede decir ahora, yaros o pumpush porque termina en SH. Por ejemplo, en Chaupihuarangash, Pumpush, Yarosh, Tarush a los Tarunkush, o sea, a los venados les dicen Tarush acá, no le dicen venados ni otra cosa...inclusive el baile que ha habido en aquellos tiempos, que existía en esta zona, en zona de Rancas o en Cerro de Pasco se llamaba Tatash, Tatash fue más o menos un baile similar al actual “Baile viejo” (Entrevista a Juan Santiago).

Además de este elemento, en la tradición oral ranqueña, los orígenes de Rancas se abordan también desde un recurso obligatorio al mito y la necesidad de una construcción identitaria que recorte su especificidad y los diferencie de otros pueblos. La explicación mágico-religiosa está presente en la creencia popular e incluso en la propia producción intelectual sobre la Comunidad. De esta manera, es posible que recurran a cuentos y a leyendas para explicar el surgimiento de las primeras familias asentadas en su territorio. Así aparecen en los diferentes señalamientos que dan los

pobladores sobre la existencia de una laguna en el territorio de Rancas, laguna que sus ancestros habrían hecho secar para la posterior ocupación de esas tierras, ya en otros relatos se cuenta que los primeros pobladores de Rancas (ubicados cerca de la Laguna Alcacocha) se tuvieron que mudar al territorio actual dada una fuerte inundación que los afectó.

En las rememoraciones u opiniones populares sobre los orígenes de Rancas, también aparecen mezclados los tiempos históricos de la Comunidad: Se puede hablar de los primeros pobladores ranqueños a partir de las culturas precolombinas, como ya se vio, o se pueden encontrar historias que recuerdan sus orígenes desde un pasado mítico-mágico de pobladores ganaderos que vivían con los animales y en medio de abundancia de alimentos en un tiempo más reciente, como aparece en el siguiente relato:

Cuando ha venido la gente a querer hacer un pueblo, todo esto ha sido una laguna y ellos han venido por las peñas. Por allá, por las alturas, y lo dicen las huellas, no soy yo quien invento. (...) Entonces, ellos han visto por conveniente... y todo esto era silencio, no había casas, no había haciendas, no había ganadería nada. Aquí en el museo hay un cuadro grande así, ahí está Rancas, todito, cómo sufría con sus animales, todo, pero lo que ha sido laguna, las huellas (las que van por allá...han hecho los primeros hombres que han llegado), *han visto pocos venados, pero más ha sido tarugos, ha habido vicuñas, aves, cóndores en gran cantidad. Por eso aquí arriba un cerro se llama Condorcancha. Y la gente vivía de ello, y esta laguna estaba rebalsando ranas y pescaditos chiquitos. Entonces, la gente ha sacado la paja de las totoras, han hecho sus canastas, bastante ave, diferentes y en las peñas, las totoras y de eso cogían ellos y era para todos, los que matan animales grandes era para todos. Allí no había quién será, de dónde será, qué buscará, ¡no! Todos los que viven, todos los que vienen a buscar dónde hacer su casa, dónde pueden hacer un pueblo, han visto por conveniente, primeramente, hacer sus corralitos porque esto ha sido bastante piedra, por eso su nombre y su manera de hablar han dicho: "Ragra", que es "estrecho, mucha piedra"* (Entrevista a Felipa Tufino).

La narración hace referencia a un lugar lleno de vida silvestre que brindaba las posibilidades para el asentamiento de un pueblo, a través del trabajo colectivo los primeros hombres habrían conseguido la sobrevivencia y la estabilidad. La propiedad privada y los valores individualistas tampoco serían elementos presentes en aquel tiempo narrado (se hace referencia al trabajo colectivo y a la repartición y uso común de los frutos del trabajo), incluso la ocupación del suelo obedecería más a la necesidad de sobrevivencia que a alguna posesión formal o a los orígenes étnicos de los que pretendieran asentarse sobre ese terreno común. Cumpliendo así su presupuesto histórico¹³, estos pobladores habrían ido desarrollando medios cada vez más

¹³ [...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder "fazer história". Mas, para viver, é preciso antes de tudo

sofisticados para la producción de su vida material, la propia imagen que se tiene de convivencia con el mundo natural no aparece caracterizada por ninguna forma de violencia, incluso cuando se representa la domesticación de los animales se dice que imperaba el reino de la libertad:

Entonces de esas piedras han hecho sus corrales. Entonces...todo animal sabe jugar, señorita. Todos los animales, usted habrá visto. Esos animalitos, de los pequeños animales que son los venados, los tarugos, las vicuñas, los chiquitos andaban jugando y corriendo ya por todas partes, y como ellos han hecho ya corrales por allá, por acá, oliendo, oliendo entraban hasta que se han quedado a dormirse ya todos. **Entraban solos los animales, mira que los animales mismos han elegido dormir en corrales. Entonces, como está amurallado ahí se quedaban, entraban y no era puerta con seguridad sino así libre** (Entrevista a Felipa Tufino).

Lo curioso de esta narración es que ubica el momento descrito (de abundancia, armonía y libre compartir) en un tiempo inmediatamente anterior a existencia de haciendas y a la presencia de empresas mineras cercanas a sus territorios, lo cual nos hace suponer que la idealización histórica sobre el pasado remoto de la Comunidad se haya visto confrontada radicalmente (en sus valores, principalmente) al principio capitalista de organización social que claramente delimita la propiedad privada y entabla una relación de enajenación entre los propios seres sociales y entre este y su medio vital.

El corte esencial entre una forma de vida seminal y autónoma y otra que impone la valorización occidental del mundo -conforme lo venimos recalando desde la primera parte de esta disertación- se tiene que ubicar en la “conquista”, aquí aparece antes que nada la expropiación del *ser* del sujeto concreto. Reducido a cero su identidad local o de “nación” este se ve reemplazado por una externa impuesta por medio de la violencia. Así fue que después de la invasión colonial Rancas pasó a ser un “Común de Indios”

Las narrativas locales indican las constantes visitas del Padre Pedro de Herrastíl y otros españoles a la zona centroandina de las comunidades de Yauricocha, Rancas y Yanacancha entre los años 1532 y 1536 con el fin de demarcar sus terrenos. Según Hermenegildo Rivera (2002),

Este prelado juró ante otros sacerdotes cuyos nombres eran Xoltegeira, Fernández, Malpartida, escribano de su majestad, otorgar el título de

comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprida todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX y ENGELS, 1986, p. 39)

Comunidad Indígena, porque a pesar de lo frígido del clima, sus habitantes vivían congregados en un pueblo y contaban con los recursos naturales necesarios, grandes extensiones de pastos y abundante agua (RIVERA, 2002, p. 25).

La reorganización de las tierras en la colonia se debió a la necesidad de un mejor control de la población sometida para intervención de la corona española en el trabajo, cobro de impuestos y creencias (evangelización). Estos mecanismos que fracturaron las culturas originarias no lograron desintegrar la estructura comunal, manteniéndose los ayllus como estructuras organizativas familiares predominantes. Como “Común de Indios” (SANTIAGO, 2011) o como “Comunidad Indígena” (RIVERA, 2002). Después del reparto de las encomiendas en las tierras de Chinchaycocha y Yarush por el año 1549, quedarán reconocidas las comunidades para el usufructo de sus terrenos y el pago de impuestos. En 1585 se daría el reconocimiento oficial de Rancas como “Común de Indios de Rancas” en la Real Audiencia de Tarma, celebrado el 30 de octubre de 1585.

Según Rivera (2002), fue en esta misma audiencia en que se aprobó el traslado del pueblo de Rancas (en constante conflicto con los indios de Pasco) a un lugar cercano (rico en recursos naturales). “El primero de febrero de 1595, Juan Cadalzo, juez, corregidor y compondor de tierras de la ciudad de León de Huánuco, visita y hace un reconocimiento de las tierras de la Comunidad a pedido de los indios de Rancas” (RIVERA, 2002, p. 26). Según ese mismo relato, el entonces poseedor de una parte de esos terrenos, Ambrosio Martel, vendería las tierras de Rancas a otro español, Pedro Rodríguez, siendo este último quien decidiera “donar” esas tierras a los indígenas de Rancas en 1614; en 1746 se entregaría definitivamente la posesión a los indígenas ranqueños.

Así ha quedado impreso en la memoria popular los orígenes del pueblo de Rancas, pero el *élan vital* que daría el impulso original para el desarrollo de las comunidades andinas se encuentra en la creencia en seres cosmológicos que en el caso de los Andes centrales adquieren las imágenes del Tayta Jirka y la Pachamama. Son estos los máximos creadores y dadores de vida; sobrevive esta identificación, aunque en la colonia se intentara reemplazarlos violentamente por la fe católica.

Fue también en los primeros años de conquista que se impuso la identificación de los pueblos indígenas con algunos “santos patronos”. En Rancas, “San Antonio de Padua” encarna la figura de un guía mesiánico del poblado, diversos son los posibles orígenes de esta creencia, para algunos obedece al hecho de una primigenia imposición

oficial de la corona española tras el reconocimiento de los terrenos del poblado dado que habría sido “el misionero San Antonio de Padua, quien habría venido desde Italia en compañía de los aventureros conquistadores y colonizadores de estirpe holgazán e individualista, quienes llegaron a este mundo, mundo andino y mundo ignoto” (SANTIAGO, 2011, p. 31). El tiempo en que vivió el líder franciscano (1191-1231 aprox.) es incompatible con esta versión, sin embargo, las “apariciones” de “San Antonio de Padua” se han contado en la tradición oral ranqueña como eventos repetidos y mágicos de iluminación cristiana en el pueblo.

La expropiación del ser de los pueblos en el Perú no es un proceso acabado puesto que aún con el curso del mestizaje no se han borrado todos los elementos que otorgaban sentido y razón a las anteriores experiencias culturales, entre su mezcolanza se han hallado formas de resistencia cultural que aún perviven de manera intermitente en la memoria y vida cotidiana estos pueblos.

No obstante, la remisión a los orígenes de Rancas posibilita evaluar un primer mecanismo de *fractura* que se presenta como un “corte histórico” en el terreno de la producción y reproducción de la vida material de este pueblo. La alienación de la tierra, en medio de un reconocimiento formal en la colonia, fue un mecanismo de expulsión no solo del medio de existencia sino de las formas de vidas particulares vinculadas al goce y al disfrute.

De esa manera, la recuperación de los orígenes de Rancas desde variadas fuentes señala los posibles caminos que encontró la memoria para la recuperación de un contenido histórico expropiado que fue constituyendo la particularidad dinámica del grupo desde sus inicios. En Rancas existe un notable esfuerzo por crear caminos reflexivos sobre su *continuum* histórico, ya sea recurriendo a la historia oficial - amparada en documentos antiguos- o al mito como fuente de posibilidades latentes.

La imagen de un “pasado mejor” no obedece llanamente a la voluntad creadora de la intelectualidad sino, posiblemente, a la necesidad de mecanismos de resistencia cultural ante las diferencias abismales entre una concepción particular del mundo circundante y la concepción hegemónica. Esta imagen permanece subterráneamente como una llamada de atención al orden social vigente, diferencia entre lo que fue y lo que es, une de manera dialógica su pasado y su presente, reflexiona sobre sí mismo y se representa en otro tiempo.

4.3) RANCAS Y SU PROCESO: ENTRE LA TIERRA Y LA MINERÍA

La reorganización colonial de las comunidades estimuló la formación de las haciendas y la extensión de ingenios mineros para la extracción de metales. Entre las grandes haciendas formadas durante la colonia en Pasco destacaron: Santa Ana de Pacoyán, San Juan de Paria y San Pedro de Carcas, el otorgamiento de estos terrenos se hizo en base al despojo y a la violencia. Surgieron así propiedades privadas donde antes había un usufructo común de la tierra, las delimitaciones de los terrenos empezaron a consignar en los documentos antiguos que señalaban como dueños a ciudadanos españoles, en algunos casos, y en otros, a órdenes religiosas. Así fue creciendo la concentración de la tierra en los Andes de Pasco, radicalizándose -como en todo el Perú- durante el periodo republicano.

El desarrollo del capitalismo en el Perú ha sido desde sus orígenes un proceso violento no solo con la vida de su población sino con la de la propia naturaleza, la confusión original de la economía con la explotación minera ha garantizado la creación de una riqueza alienada del núcleo trabajador (compuesta por los campesinos empobrecidos por el capital). En tiempos del imperialismo, este absorberá las estructuras coloniales para su propio beneficio y refuncionalizará el mito de la “desigualdad racial y natural” para el sometimiento de la fuerza laboral.

Como observamos en la primera parte de este trabajo, la minería volvería a crecer durante los primeros años del siglo XX también por la innovación técnica en los países industrializados. Con su instalación en el Perú, la Cerro de Pasco Mining Company fue adquiriendo tierras en Pasco. La primera hacienda en adquirir fue San Juan de Paria en 1903, ello nada más sería el inicio de un proceso de concentración de tierras y convertidas en grandes sociedades ganaderas. Por otro lado, la Hacienda Pacoyán había quedado bajo la administración de los hermanos Lercari, socios italianos que explotaban mano de obra indígena en sus terrenos. Así vivían las Comunidades Indígenas en Pasco, cercados por la más grande empresa minera operante en el Perú y por la prepotencia de los gamonales de otras haciendas, quienes regularmente recurrían a medios violentos para el cumplimiento de sus órdenes.

Rancas tenía conocimiento de la envergadura de sus tierras desde tiempos remotos, el otorgamiento de sus títulos se había dado ya durante los primeros años de la colonia, éstas incluían extensos campos de canchas y pastizales, así como ingenios

mineros. Los pobladores ranqueños contaban con un conocimiento claro sobre sus terrenos, era de conocimiento público sus fronteras con otras comunidades indígenas; en cambio, los conflictos eran más recurrentes con las haciendas colindantes y con la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation (CPCC)¹⁴.

Las “Comunidades Indígenas” en el Perú mantuvieron su vigencia hasta la Reforma Agraria de 1969, pasando a constituirse como “Comunidades Campesinas” después de este hecho. El reconocimiento oficial de la “Comunidad Campesina San Antonio de Rancas” ya se había ratificado el 27 de agosto de 1926, lo que contribuyó de singular manera para que el Estado peruano atendiera a la propuesta de la creación de un distrito que abarcaba el territorio ranqueño. Según Hermenegildo Rivera (2002), en 1949 los comuneros acuerdan en una junta comunal iniciar las gestiones correspondientes para solicitar la creación del distrito, dando inicio el 23 de marzo de 1952 a una reorganización comunal y territorial para el cumplimiento de la creación de un distrito con su respectivo centro urbano:

Durante el traslado total, se realizó la distribución y urbanización, estuvo esto a cargo del señor Rigoberto Tufino Cárdenas quien lotizó los terrenos sin cobran nada por ello, los comuneros se encargaron de la construcción de sus viviendas en un plazo muy corto (RIVERA, 2002, p. 35).

Además de la construcción colectiva de obras públicas y de una activa organización comunal, el empeño de la población por convertirse en distrito impulsaba un sentimiento de identidad rebuscada en su propia historia. Rancas contaba con mitos y leyendas fundacionales, pasajes históricos como la llegada del libertador Simón Bolívar en 1824 y una economía local de autogestión en la crianza de ganado ovino y vacuno. “El proyecto es apoyado por el diputado de la Provincia de Pasco, doctor Juan Clímaco Basombrío, quien sustentó ante su cámara la creación del Distrito, para posteriormente sucederle su ansiada aprobación” (Ibídem, p. 35). En 1952 llega una comitiva del gobierno central a Rancas para realizar el reconocimiento territorial y las verificaciones del caso.

En el año de 1954, el 3 de enero, el personero legal don Mateo Gallo Medrano informa sobre el viaje realizado a la capital, en el cual manifiesta que el proyecto fue publicado mediante una resolución en el diario “El Comercio” en la página número 17, en la quinta columna sobre la aprobación de la creación del distrito y en la Cámara de Diputados la publicación fue hecha el 24 de diciembre de 1954 de la misma manera (Ibídem, p. 36).

¹⁴ Cuando se requiera se sustituirá el nombre de la empresa minera estadounidense “Cerro de Pasco Copper Corporation” por sus iniciales CPCC.

La Ley N° 12292 de Creación del Distrito de Simón Bolívar se promulgaría finalmente un año después, el 15 de abril de 1955. Consta en esta Ley: “Créase el distrito de Simón Bolívar, en la provincia de Pasco, del departamento del mismo nombre cuya capital será el pueblo de San Antonio de Rancas”, documento firmado por el presidente Manuel Odría. Luego de la creación del Distrito, Rancas comenzó a adquirir mayor importancia ya que como capital del distrito tendría que contar con una organización institucional mayor, lo que llevó a la conformación -en ese mismo año- de juntas directivas para su participación en Concejo Distrital.

La organización de los ranqueños también consistía en la elaboración de obras públicas para la comunidad, se realizaban constantemente faenas para la limpieza y construcción de caminos. La granja comunal fue otro emprendimiento que tenía empeñosos a los comuneros, surgido en 1948 se disponía a ser un medio de garantía económica y alimenticia para la población. De este se recuerda la voluntad organizativa de los comuneros. Una de las entrevistadas nos narra cómo se habría iniciado la granja:

Ha salido un decreto por Manuel Odría, que todas las comunidades pueden hacer su granja comunal, pueden ser o socios comunales o socios familiares, (...), todos de acá que vengan para tal domingo a todos llaman y todos han aprobado que sí vamos a hacer nuestra granja y los que tienen más ganado dicen: sí yo les voy a vender a los que no tienen, a los chicos que quieren ser socios y así se hace la granja, esa granja nos ha dado vida, señorita, esa granja nos ha enseñado siquiera a chupar un caramelo, esa granja nos ha enseñado mucho (Entrevista a Felipa Tufino).

Los comuneros habían unido sus fuerzas para la formación de la granja con sus propios recursos, cada familia llevaba sus ovejas pues los terrenos de Rancas –para entonces ya amenazados por la invasión de la CPCC- eran bastos y ricos en pastizales. Poco a poco crecería la cantidad de cabezas de ganado, lo que llevó primero a la formación de una Pre Cooperativa Comunal en 1962 y posteriormente -en 1968- a la Cooperativa Comunal, cuya existencia se extiende hasta la actualidad, demostrando que el proyecto inicial de la granja fue viable y exitoso por el esfuerzo de las propias familias ranqueñas (RIVERA, 2002).

Como se dijo, la población de Rancas vivía de la ganadería, sea propia o cuando se trataba del trabajo en las haciendas colindantes. Sin embargo, la concentración de la tierra en Pasco impedía el libre usufructo de los pastizales a los campesinos locales, de ahí que las familias locales pasaran terribles dificultades para su sobrevivencia. El problema de la contaminación también se hacía evidente en esa época: Aunque Cerro de

Pasco haya sido el centro de explotación minera, las comunidades aledañas eran constantemente afectadas por el humo que se desprendía de las máquinas, a ello hay que sumar el paso transversal del Ferrocarril Central que llevaba cargamentos de minerales hacia el puerto del Callao.

En 1960 se suscitó en Rancas un hecho que se tornó archiconocido en la historia del movimiento campesino en el Perú, evento que explicitó, además, los principales problemas del capitalismo minero en el Centro del Perú, hasta entonces ignorado por el Estado peruano. Si bien se trata de un hecho que será abordado desde el lugar de la memoria en el siguiente capítulo, es necesario detenernos en la explicación de sus causas objetivas y en su relación con la violencia cotidiana que ya imponía la empresa minera desde hacía décadas.

Ya se advirtió de los impactos que causó la operación minera a gran escala en la Sierra Central, lo cual tiene que ver -en gran medida- con la modificación de los territorios y la proletarización de los campesinos. Pero, como la historia misma demuestra, el ejercicio de la explotación no es un hecho unidireccional, sino que ocurre en medio de resistencia y lucha de clases: Estas son las historias particulares de los marginados frente a la burguesía y al gobierno. En Pasco, los campesinos se mantuvieron siempre en la base de la pirámide social, el orden era impuesto por los gamonales y la minera, las comunidades indígenas sufrían frecuentemente invasiones de sus terrenos como se comprueba en la investigación realizada por Wilfredo Kapsoli (1975) sobre los movimientos campesinos en Pasco. Estas condiciones hicieron que, a finales de 1950, los campesinos de varias comunidades se organizaran para luchar contra el proyecto de expropiación de tierras campesinas que llevaba adelante la empresa.

Rancas no fue ajena a ese contexto y comenzó a organizarse estudiando -primero desde el punto de vista legal- las posibilidades de recuperación de las tierras que hacía décadas la empresa presentaba como de su “propiedad privada”; por otro lado, planificaron durante meses las medidas a tomar. En sus reuniones secretas se debatían cuáles serían estas formas de enfrentamiento; no obstante, quien acabó por definir el método de confrontación violenta fue la propia empresa a finales de abril de 1960. El día central del enfrentamiento fue el 2 de mayo de ese mismo año, donde perdieron la vida tres campesinos y decenas de ellos quedaron heridos de gravedad.

Posterior a este hecho y al de muchos otros movimientos parecidos en el Perú, se firmaron los primeros decretos que se proyectaban a ser la base de una Reforma Agraria. Cuando el gobierno de Velasco promulgó la Ley de la Reforma Agraria en 1969 causó un gran impacto en la estructura social del Perú, por primera vez en la historia de este país se confrontaba directamente al poder del gamonalismo. Con el reparto de tierra a los campesinos también surgieron nuevas comunidades campesinas y cooperativas agrarias, en el caso concreto de Rancas la Reforma significó el surgimiento de otros problemas como la escisión de sus territorios en favor del surgimiento de otras comunidades.

Con respecto a su relación con la minería, esta pasó a otra etapa, pues la más grande empresa operante en la Sierra Central fue estatizada y toda su estructura material y administrativa pasó a manos del Estado. La creada CENTROMIN PERÚ implementó un sistema más abierto al diálogo con las comunidades, comenzó a negociar por los espacios que necesitaba para algún proceso de su producción, etc.

A inicios de los años noventa se concretizaron algunos acuerdos entre Rancas y CENTROMIN, estos pasaron por concesiones de terrenos, acuerdos de trabajo e indemnizaciones. Después de los acuerdos directos, se abrieron nuevos caminos para el desarrollo de Rancas, surgía la idea de la creación de una empresa comunal y se pensaba que la minería podría ser una fuente para su desarrollo local, inaugurándose así la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (ECOSERM – RANCAS).

Las familias de Rancas trabajaron durante largos años para hacer crecer a su empresa comunal, hubo mucho compromiso para sacar adelante a su nueva propiedad aunque las condiciones de la época no fueron necesariamente las mejores, recordando que el Perú se sumía en una profunda crisis política y económica, y además se encontraba en reestructuración por la implementación de políticas de corte neoliberal en el gobierno de Alberto Fujimori.

La desprotección legal de los trabajadores y de las comunidades campesinas fue progresiva. Sumado a ello, la privatización masiva de empresas estatales ayudaron a que no sea la sociedad civil quien participe del esclarecimiento de las reglas de juego sino que se trate de la imposición directa de estas nuevas empresas. De ahí que surjan nuevos conflictos entre Rancas con la Compañía Minera Volcan S.A.A.

En la etapa actual de su relación con la minería parecería haber un consenso entre la concesionaria de la Compañía Minera Volcan, Cerro S.A.C, y Rancas (o por lo menos una ausencia de problemas fuertes entre ambas partes). Es preciso observar, no obstante, de qué naturaleza son esos problemas que parecen ser “irrelevantes” y cómo ha cambiado la postura de la Comunidad ante tales problemas, cuáles son sus intereses actuales y cómo se proyectan al futuro. Esto será debatido con profundidad en la última parte de este trabajo.

CAPÍTULO 5: EL LUGAR DE LA MEMORIA EN EL PUEBLO DE RANCAS

5.1) SOBRE LA HISTORIA ORAL Y LA MEMORIA

¿Por qué un recuerdo puede sobrevivir a pesar de la censura o de su propia tragedia? ¿Por qué nos empeñamos en recordar? ¿Cuál es la función de la memoria? ¿Qué forma social tiene? ¿A quién representa? Para responder estas preguntas, ciertamente complejas, debemos partir de una definición central de la memoria que permita diferenciarla de la propia historia.

Uno de los académicos preocupados en esclarecer esta diferencia es Pierre Nora, quien juzga a ambos elementos desde algunas de sus principales características. Para Nora (1993), la historia y la memoria no solo son distintas sino -hasta un cierto nivel- contradictorias. Mientras la memoria es compleja y dinámica (está en constante transformación), la historia pareciera ser un emprendimiento intelectual incompleto y siempre problemático. Caracterizada por su formalismo y rigurosidad, la historia se diferenciaría de la memoria por su nivel analítico y reflexivo; en tanto que la memoria es gobernada por la magia y el énfasis en ciertos detalles que están presentes a manera de ideas flotantes, pero de carácter afectivo.

La historia como análisis reflexivo se orienta a la objetividad y casi siempre tiene en cuenta una cronología respetada y reconocida por todos, pero la memoria no puede ser sobreentendida ni padronizada puesto que, a pesar de cargar con elementos socialmente compartidos y contruidos, siempre tiene y representa la particularidad de quien rememora, lo que la torna múltiple e irreductible. Además de ello, Pierre Nora (1993) muestra que la memoria ha sido confundida con atributos propios de las sociedades llamadas “primitivas” o “arcaicas” y, por lo tanto, desprestigiadas y echadas al olvido, algo que solo cambiaría con la integración global de la historia y con el encuentro entre la historia y la memoria.

Conforme a lo observado, percibimos que Nora no articula la memoria al pasado ni a lo que pertenecería al campo de la historia sino al presente en tanto cristalización del pasado. Surge así el *lugar de la memoria*, categoría que permite observar cuándo una memoria se convierte en historia y encuentra su *lugar*, pues se deja de vivir y recrear para hacer parte de un aparato reconocido y consagrado como “identidad” construida. De tal forma, tenemos que la memoria para ser memoria y no memoria-

historia tiene que ser vivida y constantemente recreada, no debe haberse convertido en un ritual mecánico que exista independientemente del ser y del sentir.

A diferencia de los emprendimientos “historizantes” y buscadores de *lugares* para la memoria, la historia oral innova el carácter comprensivo y divulgativo de las experiencias sociales dado que busca mantener los sentidos y representaciones presentes en la memoria de quienes tienen algo que decir. Visibiliza las formas simbólicas en el momento presente, así como entabla una relación dialógica de un cuadro complejo de representaciones entre el que narra y el que escucha. Por la riqueza que genera el intercambio de saberes y percepciones Alessandro Portelli (2001) considera que la Historia Oral debe ser considerada un género específico del discurso, mirada que se condensa en el siguiente párrafo:

Enquanto os gêneros de expressão oral e cultural atuam dentro do mundo da oralidade, a história oral se inicia na oralidade do narrador, mas é encaminhada (e concluída) em direção ao texto escrito do historiador. Os narradores orais estão cientes dessa destinação escrita e tem isso em mente na medida em que dão forma às suas performances; por outro lado, a tarefa do historiador “oral” é escrever de tal modo que os leitores constantemente relembrem as origens orais do texto que estão lendo. Por fim podemos definir a história oral como o gênero de discurso no qual a palavra oral e a escrita se desenvolvem conjuntamente, de forma a cada uma falar para a outra sobre o passado (PORTELLI, 2001, p. 13).

La historia oral -entonces- recorre el camino de la oralidad a la escrita, conformando en ese trayecto la producción de una fuente narrativa que el público vincula con sus orígenes orales. Se puede decir que la historia oral extiende el tiempo en el que el contenido discursivo fue producido hasta los momentos en que los lectores interpretan la narración; de ahí que sea una herramienta interesante para los estudios de la memoria, ya que procura conservar la evidencia material y espiritual del relato. Una característica esencial de la historia oral en cuanto género discursivo sería la prevalencia narrativa y la capacidad de conjugar el relato histórico general con la particularidad del evento, ya sea cuando se trate de una biografía o del relato de un hecho. Se trataría, pues -para Portelli- de un *contar Historia* de carácter narrativo y a su vez dialógico.

De la misma manera, la historia oral permite disolver los límites entre lo privado y lo público dado que realiza una reivindicación histórica cuando reconoce en los grupos subalternos elementos de la vida y de la historia pública, es capaz de equilibrar las narraciones históricas con las biográficas, así como los diferentes tiempos. Para Portelli: “Na prática, a história oral permanece mais no entre: seu papel é precisamente

conectar a vida aos tempos, a primazia à representatividade, tão bem como à oralidade á escrita. A palavra-chave em “vida e tempos” é a palavra do meio” (2001, p. 15), de ahí que el uso de la historia oral no solo sea una elección técnica sino epistemológica.

La necesidad de recurrir a la Historia Oral como forma de conocer o explicitar la memoria nos cuestiona sobre sus elementos teóricos y procedimientos en cuanto método de conocimiento. Al respecto, el *Manual de Historia Oral* de Meihy (2005) nos ayuda a comprender que es necesario trascender la visión que reduce la Historia Oral a una técnica auxiliar a diversas ciencias y a las interpretaciones que la piensan como sinónimo de la realización de entrevistas. Con este autor, la Historia Oral se autonomiza y realiza en cuanto unidad teórica y epistemológica permitiendo conjugar los tiempos y las diferentes representaciones sobre lo real como elementos necesarios para el entendimiento del acontecer histórico y del propio tiempo presente. Para Meihy:

A história oral responde à necessidade de preenchimento de espaços capazes de dar sentido a uma cultura explicativa dos atos sociais vistos pelas pessoas que herdaram os dilemas e as benesses da vida no presente. Sua versão do processo, porém, deve ser um legado de domínio público (MEIHY, 2005, p. 24).

Tal capacidad explicativa se nota en diversos estudios sociales que intentan evidenciar el lente público en la construcción de la propia historia, rompiendo además con el enclaustramiento disciplinar a través de una relación dialógica entre el académico y la sociedad civil, así como entre las diversas disciplinas. Una de las formas en que se crea lo real, además o en conformidad con lo ya mencionado por las teorías sociales clásicas, es la memoria de ahí que la historia oral contribuya también en su estudio.

La memoria, como se vio con Nora, recurre antes a la praxis que al ejercicio reflexivo-interpretativo o formal, es profundamente dinámica y está en constante reinención, no se cristaliza en el escrito, sino que se conoce en el momento de su producción y a partir de las circunstancias concretas; sin embargo, también se contiene dentro de las narrativas de la Historia Oral para servir como fuente de reflexión. Por estas diferencias entre el contenido y la forma, como alienta Meihy (2005) es un error confundir memoria con historia.

La forma social en que se presenta la memoria puede ser individual y/o colectiva. Según nuestro entendimiento, la memoria es individual y colectiva, pero esa característica de “individualidad” no debe entenderse como individual en el momento de la producción del evento que en otro tiempo será recuerdo sino como individual en

tanto específico de un actor, la memoria se crea en un evento colectivo, dice sobre un contexto colectivo y se trae al presente (con características particulares). Como es la sociedad en sí misma, la memoria representa -en última instancia- relaciones sociales complejas que se conocen como fuente de primera mano o por transmisión oral de saberes.

Fue Maurice Halbwachs, sociólogo francés de la escuela durkheimiana, quien se encargó de definir a la memoria como una reconstrucción colectiva donde se repiensa el pasado y se la construye con elementos socializados. Según este juicio, los hechos sociales pertenecen a un sistema social que está compuesto internamente por relaciones que cumplen ciertas funciones equilibradas y relativamente duraderas en el tiempo. Dentro de esta interpretación, la memoria es posible gracias a la interacción de un cuadro social complejo y orgánico, así como al tiempo que mantiene la unidad dentro de un todo internamente diferenciado.

Queda claro que el autor sigue la línea sociológica funcionalista de Durkheim en su sustento de la memoria colectiva, también evoca la diversidad de las representaciones a través de la pluralidad de sus orígenes y de la dinámica de los grupos sociales. Tales experiencias poseen la virtud de permanecer en el tiempo a través de los recuerdos superponiendo momentos y tiempos vividos. De esa manera, aunque los sujetos sociales particulares pasen, la memoria queda, contenida en un espacio compartido y de transmisión de conocimiento que suele evocar el pasado a través de imágenes comunes.

Desde esta mirada, en realidad no estudiamos la memoria como algo autónomo sino los *marcos sociales* de la memoria, Halbwachs se refiere al espacio en el que se produce la memoria señalando que los recuerdos se traen a consideración en un espacio socializado (con sus propias características) exterior al individuo. Sobre los *marcos sociales*, explícitamente manifiesta lo siguiente:

Estos marcos ayudarían, en el mejor de los casos, a clasificar, a ordenar los recuerdos de los unos en relación con los de los otros. Sin embargo, no explicarían la memoria misma, puesto que la darían por existente... Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son –precisamente– los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad... podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y realiza en las memorias individuales (HALBWACHS, 2004, p. 10 y 11).

Nuestro entendimiento sobre este trecho es que la memoria aparece como contenido dentro de la forma social de los *marcos*, parámetros particulares que actúan como herramientas para la constitución de la memoria colectiva según su espacio y tiempo específicos. Este es el mecanismo original en el que se forma la memoria para ser apropiada después, de diversas maneras, por los individuos, también pueden convertirse en tradiciones, instituciones, formas jurídicas, lugares, etc.

Con las contribuciones antes señaladas, podemos decir que la memoria parte de la oralidad y se organiza en torno a una lógica individual y subjetiva, pero tiene su fundamento en una base colectiva y objetiva, es la discursividad sobre lo real, es el pensarse a sí mismo y organizar los elementos que se crean esenciales en la constitución de las características identitarias. La memoria es capaz de hablarnos de nuestros orígenes, discrimina lo externo y se queda con lo esencial al grupo, es por ello un ejercicio de particularización. Más allá de la forma social de la memoria cabe reflexionar también sobre las características esenciales de su génesis, al respecto Michael Pollak se cuestiona:

¿Cuáles son, entonces, los elementos constitutivos de la memoria, individual o colectiva? En primer lugar, son los *acontecimientos* vividos personalmente. En segundo lugar, son los acontecimientos que yo llamaría “vividos indirectamente”, o sea acontecimientos vividos por el grupo o por la colectividad a la cual la persona se siente pertenecer (POLLAK, 2006, p. 34).

Para Pollak (2006), la sustancia de la memoria son los acontecimientos vividos personalmente o de manera indirecta, algo de lo que se quiere hablar en expresión de una “identidad” pensada y construida como propia, elementos que se traspasan de generación en generación por medio de una *socialización* política o histórica y que son apropiados y resignificados constantemente. Estos valores brindan, relativamente, una explicación sobre el pasado en común incitando una identificación particular que los proyectará hacia otros momentos.

Generalmente se recuerdan eventos que se juzgan trascendentes en la constitución histórica del grupo, sean estos hechos importantes, lugares, personajes, etc. pero ocurre también que los recuerdos se entrecruzan y confunden entre ellas (en términos de Pollak, sucede una *transferencia*) tomándose como atributos propios del recuerdo otros presentes en la memoria. Visto esto, según Pollak: “La *memoria* es selectiva. No todo queda registrado” (2006, p. 37), de ahí que nuevamente obedezca al

orden subjetivo la realización de la memoria en cuanto fenómeno realizado en el presente.

La construcción de una identidad común exige ciertas condiciones básicas. Pollak observa que tres son las fundamentales:

La **unidad física**, o sea, el sentimiento de tener fronteras físicas, en el caso del cuerpo de la persona, o fronteras de pertenencia al grupo, en el caso de un colectivo; la **continuidad en el tiempo**, en el sentido físico de la palabra, pero también en el sentido moral y psicológico; finalmente, el **sentimiento de coherencia**, o sea de que los diferentes elementos que forman un individuo están efectivamente unificados (POLLAK, 2006, p. 38) (Subrayado nuestro).

Aquí aparecen de nuevo los elementos que se configuran como cuadros espacio-temporales donde se desarrolla la memoria. Es interesante observar que Pollak (2006) recupera los elementos subjetivos, además de los físicos, como constitutivos de estos espacios en referencia a la aceptación de la pertenencia a un grupo, donde están presentes elementos simbólicos de memoria, espacios resignificados, imágenes, etc. “Podemos, por tanto, decir que *la memoria es un elemento constituyente del sentimiento de identidad*, (...), es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí”. (Íbidem, p. 38).

Sin embargo, el olvido y el silencio también son estrategias de la memoria, apareciendo generalmente de manera *subterránea* desde ámbitos microsociales hasta otros de mayor magnitud, imponiéndose a tentativas de censura como suele ocurrir después de episodios trágicos que desestabilizan el poder, ellos se mantienen como *recuerdos prohibidos* o *vergonzosos* vigilados por órganos de control social. Observamos que la memoria no existe sólo en el espacio de lo explícito, sino que permanece también en lo *no-dicho*, en el *silencio*. (POLLAK, 2006). Por otro lado, el olvido forma parte de la organización de la memoria, puede presentarse como una opción ante el contexto vivido ya sea este de represión o de indiferencia, pero se mantiene de manera latente hasta que se den las condiciones de posibilidad para la memoria lo que requiere un convencimiento previo del narrador de la necesidad o voluntad de ser escuchado.

Las concepciones hasta aquí observadas demuestran que un análisis sobre la memoria se presenta como imprescindible puesto que señala las vías por las cuales se puede movilizar al recuerdo, a través de la ruptura del tiempo lineal y de patrones

estáticos. Desde la memoria la historia se complejiza dado que surgen diversas perspectivas sobre ella, el pasado se presenta como múltiple y los impulsos de tornarse presente establecen relaciones afectivas que modifican la propia vivencia de los sujetos que rememoran. A su vez, más allá de tratarse de una cuestión meramente “narrativa”, resulta un ejercicio político emprender un rescate de las voces olvidadas por la historia.

Se afirma que la comprensión de la identidad a partir de la memoria implica reconocer la unicidad de un complejo de múltiples recuerdos y reconocer las características peculiares que le brindan cohesión, cuáles han quedado fijas y aparecen reinventándose en la identidad del grupo. Como la historia es la historia de la lucha de clases, la memoria colectiva puede cargar con eventos extraordinarios de movilización y afronta, así como sucede en Rancas. Los recuerdos sobre los hechos ocurridos en 1960, sin duda son la fuerza impulsora de todo ideal de resistencia en la Comunidad, la apropiación de un evento extraordinario –por parte de los subalternos- ha dado origen a la identidad ranqueña que se señala como una de las impulsoras del movimiento campesino en el Perú a inicios de los años sesenta.

Así como la memoria y los *lugares* de la memoria sobre la Masacre de Huayllacancha existen otros eventos que aparecen reinventándose en la comunidad de Rancas, también se trata de ampliar la historia de la Comunidad más allá de ese hecho en particular observando qué otros elementos componen la historia y la memoria de esta Comunidad. En ese emprendimiento pudimos hallar narraciones que dicen al respecto de la llegada del libertador Simón Bolívar al pueblo de Rancas en el siglo XIX, relatos sobre la tradición festiva de la Comunidad, religiosidad, miradas míticas, etc. elementos que presentaremos y discutiremos en los siguientes puntos a tratar:

5.2) CUANDO DON SIMÓN BOLÍVAR LLEGÓ A RANCAS

El nombre del distrito de “Simón Bolívar” en Pasco, obedece a un hecho histórico en particular: Se trata del recorrido que hizo el venezolano Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios Ponte-Andrade y Blanco o en su nombre abreviado: Simón Bolívar, uno de los grandes libertadores de América del Sur, en 1824 por esta región.

Ocurre que después de la firma de independencia del Perú en 1821, aún quedaban grupos de españoles y de sus descendientes con propósitos de restablecer el

orden realista y monárquico, sus prácticas estaban orientadas a la desestabilización política y económica de la joven república, por lo que aún quedaban algunas batallas que librar para la consolidación de las independencias. En abril de 1824, Bolívar reunía en Huamachuco un Consejo de Guerra “para determinar la conducta que debía adoptarse, y fue durante este mes, que debió aprovecharse para organizar el ejército. No hubo recursos, pero ahí está su genio” (MARTÍNEZ, 1928, p. 17).

Bolívar organizó en el norte del Perú columnas de militares para su próxima campaña libertadora aún con muy poco recurso, logró que las ciudades se apropiaran de nuevo del ideal republicano debilitado por la crisis de los primeros años. “Él mismo enseñaba a hacer las herraduras y los clavos y cómo mezclar las diferentes clases de hierro. Daba los moldes para los cortes de las chaquetas para economizar la tela e instrucciones para teñirlas” (Ibídem, p. 18). Entre abril y junio de 1824 Bolívar organizó a ese ejército, que se enfrentaría a las filas realistas del General español José de Canterac dispersadas por los Andes centrales, específicamente en Jauja.

El genio militar de Bolívar y su espíritu liberador hicieron posible organizar una campaña que, si bien no se comparaba a los recursos económicos que tenían los realistas, contaba con la adhesión popular y recursos primarios para la afronta. “El desfile del ejército libertador hacia el valle de Jauja se hizo en esta forma: Córdova por Cajatambo, Lara por Chavín, La Mar por Huánuco; el punto de reunión: Cerro de Pasco” (Ibídem, p. 22). Se realizaron largos viajes por cada una de esas zonas. “En junio todo el ejército libertador había atravesado una ramificación de los Andes y se hallaba en Huánuco. En julio llegó el ejército unido al Cerro de Pasco” (Ibídem, p. 23). Fue en Pasco donde, pasando revisión de sus aproximadamente 9000 soldados (entre peruanos, colombianos, argentinos y chilenos), Bolívar lanzó la siguiente Proclama un 29 de julio de 1824:

¡Soldados! Vais a completar la obra más grande que el cielo ha encargado a los hombres, la de salvar un mundo entero de la esclavitud.

¡Soldados! Los enemigos que debéis destruir se jactan de catorce años de triunfos; ellos, pues, serán dignos de medir sus armas con las vuestras que han brillado en mil combates.

¡Soldados! El Perú y la América toda aguardan de vosotros la paz, hija de la victoria; y aun la Europa liberal os contempla con encanto; porque la libertad del Nuevo Mundo es la esperanza del universo. ¿La burlaréis? ¡No, no, no! Vosotros sois invencibles.

Cuartel general Libertador en Pasco a 29 de julio de 1824.

Los Andes de Junín y Pasco fueron testigos de los desplazamientos militares que implicó la batalla, pero el encuentro definitivo se dio en las llamadas “Pampas de Junín”, ahí es donde el ejército patriótico venció a los realistas el 6 de agosto de 1824: “Durante media hora fue el combate indeciso; a las seis y media, más o menos, el Coronel Carbajal herido y con un prisionero al anca del caballo, anuncia al Libertador que el enemigo se había declarado en derrota” (MARTÍNEZ, 1928, p. 29). Desde luego, después de este incidente el ejército patriótico y la población peruana en general confirmaban sus voluntades independentistas y apreciaban la labor directora de Simón Bolívar.

Sobre este hecho que quedó conocido en la historiografía peruana como la “Batalla de Junín” existen muchas fuentes que los investigadores usan para la creación de una narrativa histórica que dé cuenta de ese evento, en menor medida se habla sobre los lugares por los que pasó el libertador y la recepción popular en cada una de estas localidades, estos vacíos –en cambio- han sido llenados por la memoria y la tradición oral, tal es el caso de la pequeña comunidad de Rancas:

En la plaza principal del pueblo de Rancas se exhibe imponentemente la estatua de Simón Bolívar, en una de las esquinas de la plaza (al lado de las casas administrativas del distrito y de la Comunidad) se ubica el lugar donde el libertador pernoctó tras su paso por este pueblo, casa que los ranqueños convirtieron en museo.

Pudimos conocer las descripciones que los ranqueños hacen sobre este hecho mediante dos vías: las memorias escritas por algunos comuneros y en las entrevistas realizadas en nuestro trabajo de campo. Apareció en el año 1953, en la revista regional “Altura”, una nota titulada: “*Monografía del Antiguo e Histórico pueblo de Rancas*”. Este escrito anónimo de dos páginas retrataba en líneas generales la historia de este pueblo donde se ponía énfasis a la llegada del libertador a estas tierras, ahí se leía:

Por su historia, un pueblo patriótico, de significado histórico, quien a la llegada del paladín, el Libertador de cinco repúblicas el General Don Simón Bolívar, Rancas, la recibe con regocijo, jubilosamente al General y a sus huestes quien con un número de 9000 soldados, acampa en Pampa-Hermosa, y el 2 de agosto de 1824; con palabras vibrantes de sabiduría, con la frente erguida y el corazón batiente, le decide a su ejército, grabado en la pampa Ranqueña, su siguiente (proclama) (...) (Anónimo, 1953, p. 202).

Continuando así con la Proclama de Bolívar que ya presentamos. Lo interesante es observar que en este relato ya se traen elementos de la localidad, de cómo se pensaba que el libertador había sido recibido por el pueblo. También se contempla la labor patriótica que habrían asumido los ranqueños, la organización desde sus dirigentes en donde salta el nombre del Teniente Gobernador Gerónimo Gora, la atención que brindaron al libertador Bolívar y a los cuatros combatientes en cuanto a provisiones y al reconocimiento del terreno, como se muestra a continuación.

CUARTEL GENERAL DE RANCAS, A 2 DE AGOSTO DE 1824

Palabras sublimes, que quedaron grabadas en la mente de cada peruano, burilado con signos de oro, en este gran pueblo “San Antonio de Rancas”, Cuartel General de Bolívar, donde **los ranqueños se afanaron en cumplir las órdenes del General, en proporcionar todas las provisiones necesarias, entre ellos es digno de mencionar al Teniente Gobernador Gerónimo Gora**, para entonces, quien no conocía las tres etcéteras: hasta hoy, todavía **existen huellas de la casa donde pernoctó el General Bolívar, junto a ello se sitúa la “Plazuela Bolívar”, en la que hondea el Pabellón Nacional, en memoria del Libertador;** y luego retirándose hacia el 3 del mismo mes, con rumbo a las pampas de Junín, por el lado Occidente, guiado a su paso **por exploradores ranqueños, que ofrendaron sus vidas en aras de la Patria** (Anónimo, 1953, p. 202 y 203).

Sobre este evento, sostiene el profesor ranqueño Hermenegildo Rivera (2002), que se habría organizado un “Escuadrón de Caballería de Rancas” por el ya nombrado Gerónimo Gora, también se resalta las atenciones que recibió Bolívar y sus tropas por parte de la Comunidad. Dice: “La humilde choza que sirvió de lecho a Simón Bolívar, fue preparada con pellejos de ovejas proporcionados, por los ranqueños. (...). Se hicieron salvas y disparos al aire, al medio día se sirvió una gran pachamanca¹⁵”. (Ibídem, 48). También, en una de las entrevistas realizadas la narradora relata lo que se le habría sido transmitido acerca de la llegada del libertador:

(...), él ha elegido esta casa para quedarse (apuntando al actual museo) y todos sus miles, su ejército estaba también ¿no? Les dieron casa, les dieron para que se abriguen, a él también. Entonces, él ha pedido: “Quiero 3 etcéteras”. Entonces, los señores no entendían qué cosa eran 3 etcéteras, entonces sus guardaespaldas que estaban allí cuidándole dijeron: No, él está queriendo 3 botellas con agua caliente porque está con frío, entonces dice que cada uno les traían sus botellas, la gente... Ha estado 2 o 3 días creo, han matado bastante ganado para hacer la comida de su ejército y para él su especial, pues, le preparaban (Entrevista a FelipaTufino).

El recuerdo sobre la llegada de Simón Bolívar es constante en Rancas, los *lugares de la memoria* de los que nos hablaba Pierre Nora explican bien no solo el

¹⁵ Comida ancestral típica del Centro del Perú que consiste en la preparación de un asado de carnes y tubérculos, entre otros ingredientes, poniéndolas sobre piedras calientes y bajo la tierra. La comida se cocina con el calor que se preserva entre las piedras y la tierra que la cubre.

hecho de la creación de un museo y los monumentos en Rancas, que quedan como la fijación de un evento histórico, sino que también nos permite ver el carácter simbólico de lo que se representa, los significados que se le atribuyen en los diferentes momentos de la dinámica histórica del pueblo. Si en 1953 alguien veía a la Plazuela Simón Bolívar como muestra del sentir patriótico de un pequeño pueblo, observamos cómo en los relatos contemporáneos aparece como símbolo de orgullo y uno de los fundamentos de una identidad reforzada con el pasar de los años. Se trata de la apropiación colectiva de una figura simbólica de libertad y patriotismo que aparece en la memoria colectiva (HALBWACHS, 2004) y encuadrada (POLLAK, 2006) del pueblo.

También se nota una militancia por la agencia en los comuneros que los ubica como hacedores de su propia historia, se enfatiza en la necesidad de aparecer en la historia como protagonistas. Esto queda evidenciado, por ejemplo, en varios de los relatos sobre la labor histórica un líder ranqueño de denotado conocimiento geográfico, Gerónimo Gora, quien habría sido el guía de Bolívar y sus tropas en los Andes de Pasco y Junín.

Así, escribe el profesor ranqueño Hermenegildo Rivera Atencio (2002): “La historia siempre ha sido injusta con Rancas, porque no ha conseguido en sus páginas estos detalles importantes y vitales para entender la historia del Perú, motivo por el cual narramos para conocimiento de la juventud nacional” (p. 50). Creemos que este reclamo condensa el sentido medular del *recordar para* aparecer en esa historia que no los contempló. Este es, pues, el sentido inmaterial de la memoria.

Figura 3 - Estatua del libertador Simón Bolívar en la plaza principal de Rancas



Fuente: Imagen propia.

5.3) LA MASACRE DE HUAYLLACANCHA (1960) Y LOS QUE LUCHARON

El evento más paradigmático de la historia ranqueña es, sin lugar a duda, el enfrentamiento que ocurrió entre los campesinos de Rancas y la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation el 2 de mayo de 1960, en el cual perdieron la vida 3 comuneros y decenas de ellos quedaron heridos de gravedad. Debido a ello, esta parte del presente capítulo se escribe con una gran impresión -no solo por la naturaleza dramática de los hechos- sino porque constatamos la labor organizativa de los comuneros para el registro de su propia historia de lucha.

Los relatos que se presentarán a continuación provienen principalmente de dos fuentes: El primero corresponde a las publicaciones bibliográficas de los propios ranqueños, especialmente se recurrirá a los testimonios directos que aparecen en el libro titulado: “CINCUENTA AÑOS DE LA HERÓICA RESISTENCIA DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE RANCAS EN HUAYLLACANCHA”, publicado por la Comunidad al cumplirse 50 años de la masacre en mayo del 2010. En dicha publicación aparecen 21 relatos directos de los personajes que participaron en la recuperación de tierras de 1960, muchos de los cuales ya fallecieron. Además, presentaremos otros libros y memorias individuales de algunos ranqueños. La otra fuente estará compuesta por las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, en ellas se presenta la memoria histórica de personajes que -si bien no todos participaron directamente de la lucha del 2 de Mayo de 1960- guardan recuerdos sobre lo que se les fue transmitido de este hecho.

Conforme fue visto, la condición de dependencia en el capitalismo imperialista sigue las formas clásicas de expropiación, expoliación y explotación, pero adquiere niveles cada vez mayores, dado el desarrollo desigual por regiones en apariencia independientes y controladoras de sus economías particulares. En el caso de la minería peruana, hemos dicho que fue necesaria la transformación de las formas sociales agrícolas y ganaderas (en la Sierra Central, principalmente) en economías articuladas con la minería. Si bien, las últimas décadas del siglo XIX eran caracterizadas por la masiva concentración de la tierra por los grupos oligarcas y la combinación funcional del racismo y la servidumbre, ahora se trataría de articular esos sistemas de explotación al capitalismo peruano dependiente de los capitales extranjeros. Esta articulación se dio por medio de la compra directa de tierras por los nuevos capitales, incentivados estos

por obtener un mayor control geopolítico y de mano de obra en la zona y también por la efectuación de una convivencia con las oligarquías locales.

En la región pasqueña, las comunidades indígenas durante las primeras décadas del siglo XX tuvieron que subsistir en un clima de constante violencia por parte de los grupos oligárquicos y las empresas mineras (Cerro de Pasco Copper Corporation, Brocal, etc.). La tierra era dividida en haciendas por toda la región, entre ellas sobresalen las pertenecientes a la familia Fernandini (Algolán), las de los Hermanos Lercari (Pacoyán) y las que había ido adquiriendo la CPCC para la formación de su División Ganadea (Paria). A mediados del siglo XX y siguiendo, tardíamente, la tendencia de modernización de las haciendas, estos grupos dominantes buscaron reorganizar sus formas de producción agrícola y ganadera y optaron por un delineamiento más claro entre lo que consideraban terreno de su propiedad y de las comunidades indígenas, apareciendo la cerca como ese símbolo divisorio entre lo que se puede o no usufructuar, lo que implica o no pertenencia.

En Rancas, los comuneros se encontraban cercados cada vez más por las haciendas vecinas Pacoyán y Paria. Además de pagar para que sus animales comieran los pastos, en el caso de que sus animales ocuparan estos espacios sin ningún permiso eran decomisados hasta que sus dueños pagaran impuestos o prestaran servicios de forma gratuita en las haciendas. El hostigamiento se generalizó a fines de la década de los cincuenta, cuando la empresa minera CPCC extendió de manera vertiginosa el amurallamiento de terrenos que decía ser de su propiedad, ello hizo que sus conflictos territoriales con las comunidades campesinas se intensificaron en la región de Pasco. Así, antes de Rancas, las comunidades de Yanahuanca, Villa de Pasco, Yanacancha, Yarusyacán, etc. habían pasado por serios conflictos con las haciendas de la minera.

En Rancas, los pobladores estaban convencidos de que gran parte de los terrenos cercados por las haciendas de los Hermanos Lercari y por la CPCC eran de su propiedad. Ya habían iniciado batallas legales antes, pero –como gran parte de la población indígena en ese tiempo- no tenían el respaldo de ninguna institución del Estado. La Comunidad guardaba, sin embargo, documentos que acreditaban sus verdaderos límites territoriales, el más valioso de estos era el llamado GARASHIPU. Este documento oficial escrito y cocido en piel que databa del siglo XVI, era

celosamente guardado por generaciones de ranqueños, siendo la prueba primaria de los terrenos colectivos.

5.3.1) La voz de los protagonistas

En 1960, hartos de tantos atropellos, empezó a gestarse una organización pro-recuperación de tierras en Rancas. Los comuneros buscaron a un asesor legal que los orientara en los procedimientos a seguir para el reclamo de sus territorios, esta función fue cumplida por el abogado Honorio Espinoza, quien habría sido contactado por el personero legal de Rancas Gabriel Gora Ayala, este último prestaba labores como secretario en el Poder Judicial de Pasco, lo que le permitió estar en contacto directo con procesos de denuncias de ocupación de terrenos. Según el testimonio del comunero Higidio Gora, el ranqueño Gabriel Gora se acercó una vez y le dijo:

“Higidio, los terrenos se van a reclamar, estoy leyendo los expedientes gracias con la ayuda de los abogados, de los amigos que me están apoyando, hay muchas posibilidades que reclamemos nuestros terrenos pero despacio”. Así fue, luego se llamó a una asamblea, pero sólo a personas notables de la comunidad, por cierto no era asamblea general sino eran reuniones de coordinación, nuestro abogado el Dr. Honorio Espinoza Mandujano nos asesoró muy bien y para que nuestras reuniones no salieran a oídos de la hacienda lo hacíamos ocultos (...) (Testimonio de Higidio Gora, 2010, p.41).

La lucha por la recuperación de los terrenos en Rancas no merecía mayor justificativa pues quedaba claro para los comuneros que era un emprendimiento justo que había sido aplazado por largos años debido a la falta de medios y de un conocimiento mayor sobre las alternativas posibles a la reivindicación de sus tierras; sin embargo, -como en otros casos- la instalación de murallas y los procedimientos de *expulsiones* cada vez más estrictos aceleró la unión de voluntades en la Comunidad, de manera que la lucha se volvió una “necesidad” para su sobrevivencia. Así como rememora el comunero Mateo Gallo:

En 1960 todavía no tenía mi estancia, la compañía “Cerro de Pasco” ocupaba la mayor parte de los terrenos pastizales por todos los lados, eran como dueños y nosotros estábamos arrinconados, éramos arrendatarios, teníamos que pagar para que coman nuestros animales en los pastos de los hacendados, entonces como la “Cerro de Pasco” puso murallas por todas partes, por Shuco, Champamarca, y por nuestros alrededores, nosotros nos vimos en la necesidad de recuperar estas tierras por la misma necesidad y como eran millonarios, hasta el Estado tenían de su parte (Testimonio del comunero Mateo Gallo Medrano, 2010, p. 66).

Según varios relatos, la vía de enfrentamiento directo fue una opción que impulsó la propia empresa minera y el Estado, pues los comuneros querían entrar

pacíficamente¹⁶ en diálogo con los representantes de la CPCC, presentando las pruebas que tenían sobre la pertenencia de sus terrenos, pero esta de inicio fue una opción que la empresa no tuvo en cuenta pues en el fondo sabía que la ocupación de terrenos de Rancas era completamente arbitraria, se fundamentaba en sus prácticas monopolistas y de expropiación para el control de la tierra y de la fuerza de trabajo en la región. Desde luego, los comuneros estaban convencidos de que no sería fácil la lucha por recuperar sus terrenos y que seguramente la empresa reaccionaría por medios violentos.

Todas esas posibilidades fueron contempladas y analizadas detenidamente por los ranqueños, llevaban meses realizando asambleas y reuniones privadas para dilucidar cuáles serían sus proceder. A fines de abril los acuerdos eran claros: Se organizaron para comenzar a ocupar Huayllacancha (territorio ranqueño que la empresa había cercado como suyo y anexado a su hacienda Paria). Las reuniones a escondidas se realizaban en la casa del personero legal Gabriel Gora; ahí, entre la masticación de coca y las copitas de aguardiente, tomaban valor para la realización de su principal desafío: Enfrentarse a la empresa imperialista más grande de aquella época. De acuerdo con el relato de Moisés Robles:

La última reunión fue el día 29 de abril y no el 27, como algunos manifiestan, nos reunimos en la casa del señor Amador Santiago Alanía, allí estuvieron todas las autoridades para coordinar, masticando su coca para reforzar los ánimos, la debilidad y el miedo. Se brindó un pequeño “caliente” con unos cuantos granitos de pólvora, de esta manera tomar valor y fuerza quienes iban a participar en esta lucha (Testimonio de Moisés Roles Medrano, 2010, p. 53).

Ya se había acordado entrar a sus terrenos durante la amanecida del día 29. Antes de ello se conversó con el señor Leandro Poma Palacín, quien ocupaba el cargo de vigilante de la empresa minera en los terrenos en disputa. Se trataba de un personaje que no era ranqueño de nacimiento pero que tenía estrecho vínculo con la Comunidad dado que había contraído matrimonio con una ranqueña. Antes de llegar a trabajar a Rancas, Leandro prestaba servicios en la hacienda Carmen Chico (también de propiedad de la empresa), no obstante, con astucia y gracias al apoyo del señor Nemecio Ayala logró su pase a San Andrés-Rancas algunos días antes del proceso de recuperación de tierras.

¹⁶ “Creíamos nosotros conscientemente de que íbamos a arreglar de una manera educada y civilizada, pensábamos de que el gobierno central de Manuel Prado Ugarteche eran las autoridades que deberían estar presentes, ser conscientes y humanos para que tratemos por medio del diálogo, pero nada de eso fue así; porque para eso nosotros estuvimos presentes preparamos pachamanca para hacer algún ágape a *nuestras* autoridades que podrían venir”. (Testimonio de Marcelino Gora Robles, 2010, p. 32).

Como refiere en su testimonio, la empresa no había percibido sus vínculos con la Comunidad de Rancas por lo cual se le confió la labor de vigilancia de la entrada de los terrenos pastizales de Huayllacancha. Contrariando a sus funciones, Leandro Poma prestó su colaboración a las justas causas de los ranqueños, su labor consistiría en facilitar la entrada de los campesinos a los terrenos de Huayllacancha y distraer la atención de los otros vigilantes. De este hecho, él recuerda lo siguiente: “Abrí la puerta de la misma garita a las 10 de la mañana, (...), yo saqué, conforme me enseñaron, a todos los vigilantes, (...), diciéndoles: “a mí no me hacen caso los ranqueños”, para que me apoyen a traer los daños les dije, pero eso era pura estrategia” (Testimonio del vigilante Leandro Poma, 2010, p. 70).

Cuando se hubo despejado los terrenos del control de los vigilantes de la empresa los comuneros estaban listos para entrar. Desde la madrugada habían alistado las cosas que tenían que llevar para la ocupación: ollas, platos, baldes, pellejos, alimentos, en fin, elementos domésticos; también transportaron herramientas de trabajo para la construcción de las chozas, muchos de ellos también arriaban a sus animales y a los de la Granja Comunal (vacas, caballos, carneros y llamas). La mañana del 29 era un día de neblina, lo que facilitó la demora en ser percibidos por trabajadores de la hacienda, estando el portón abierto los comuneros procedieron a instalarse en los campos. Narra el comunero Mauro Atencio:

Pasamos con la neblina hasta Huayllacancha un grupo aproximado de 15 comuneros que comenzamos a hacer nuestras chozas, justamente donde ahora se encuentra el obelisco. Se hicieron las chozas, entonces no se dieron cuenta de nada, recién el vigilante Poma a las dos de la tarde informó este caso a la empresa (Testimonio de Mauro Atencio Oscátegui, 2010, p. 55 y 56).

Antes de iniciar el trabajo, los ranqueños plantaron una bandera peruana en el campo. Entre hombres y mujeres se construían las primeras chozas, mientras las mujeres preparaban el desayuno para los ocupantes. Como lo acordado, el vigilante Leandro Poma dio aviso a la Hacienda después de varias horas, de acuerdo con su relato: “de inmediato llamaron teléfono a la “Casa Piedra” en el Cerro y sacaron guardias de asalto, posteriormente llegaron aproximadamente 50 guardias a Paria” (p. 70), pidiéndose más refuerzo para los enfrentamientos de los siguientes días. La empresa minera ya tenía conocimiento de este hecho, según todos los relatos, por la tarde del día 29 ya se notaba la entrada de policías en la Hacienda de Paria.

Para cuando llegaron los caporales y los policías (entre las cinco y seis de la tarde) ya eran alrededor de sesenta personas ocupando los terrenos (entre mujeres, hombres y niños), procediendo a incriminarles y a decirles que abandonen el lugar o que los sacarían por medio de la violencia. Los ranqueños estaban convencidos de que su lucha era por una causa real y justa, por ello que no dieron tregua.

Esa tarde del 29, la guardia civil les empezó a propugnar golpes a los campesinos, montaban a caballo y llevaban látigos con los que azotaban a diestra y siniestra a los comuneros. Una de las estrategias de la empresa minera que se mantuvo hasta el día de la Masacre fue la búsqueda de la detención y maltrato de los líderes comunales que serían actores intelectuales del movimiento campesino en Rancas. Conforme relata doña Águeda Atencio: “Al presidente comunal Alfonso Rivera le quería agarrar todos los policías, pero las mujeres le hemos defendido con palos y piedras” (Testimonio de Águeda Atencio Medrano, 2010, p. 60).

Agradeciendo a los apus de las montañas o a San Antonio de Padua, dicen los ranqueños que ese día el clima los favoreció pues comenzó a granizar cuando la policía los violentaba, pero el hecho más significativo fue que en ese momento se vio bajar del cerro del frente a una gran cantidad de personas que parecían venir en ayuda de los ranqueños, ante esta situación los policías se amilanaron y decidieron huir. Resulta que algún comunero decidió llevar a una gran cantidad de llamas hacia los terrenos de Huayllacancha, a lo lejos estos animales fueron confundidos con personas, creían los guardias que campesinos de otras comunidades habían venido a apoyar a Rancas. Así como, narra la comunera Lorenza Atencio:

Como nuestros animales nos defendieron en la pelea, nos confrontamos hasta las 6 de la tarde, pero pocos nomás hemos ido a enfrentar de 20 a 29, poquitos nomás. Cuando estamos peleando aparecieron llamas como si fueran personas, allí se asustaron y nos dejaron diciendo: “Se viene todo Yurajhuanca, Quiulacocha, etc. se confundieron con llamas y cuando se fueron hemos cantado el Himno Nacional (Testimonio de la comunera Lorenza Atencio Robles, 2010, p. 51).

Los policías partieron del lugar, pero llevaron presos a algunos comuneros, a los cuales maltrataban en su camino; los otros comuneros los siguieron e hicieron que liberaran a algunos mientras, por la fuerza, la policía continuaba su camino. Recuerda la señora Emilia Tufino que cuando se dirigía a Huayllacancha se encontró con otras comuneras quienes la alentaron a seguir a los policías para enfrentarse directamente con ellos pues la desesperación de los familiares de los capturados y la solidaridad de los

otros, eran grandes. Dice: “Bajo el puente estaban la finada Elisa Alania y Emilia Rivera, que me dijeron: Hija, están llevando presos a Andrés Gora, Zósimo Zelada, Amador Sánchez, (...). ¡Vamos, hija, pinca limpia le vamos a tirar a los guardias!” (Testimonio de Emilia Tufino Villanueva, 2010, p. 48).

Además de ello, la guardia enviada por la empresa minera y los propios trabajadores de su hacienda se encargaban de causar desmanes. Ya era común que mataran a los animales de los ranqueños empujándolos al ferrocarril para que fueran arrollados por el tren. Ese día murieron varios animales en esas mismas circunstancias, así como pasó con la vaca del señor Amador Santiago. Es más, la constante agresión hacia el ganado había sido uno de los motivos para que los campesinos decidieran organizarse y hacer justicia por su cuenta, este es el caso de doña María Jurado quien se dedicaba a la venta de carnes; sin embargo, el día 29 perdió varios de sus animales: “Así es lo que fracasé yo con mi negocio de carne los dos con mi cuñado Darío Robles, cuando el tren mató a 9 toros, de ahí hemos peleado” (Testimonio de María Jurado Gonzales, 2010, p. 58).

El día 30 de abril, los ranqueños siguieron en sus chozas en medio del frío intenso que caracteriza a los Andes de Pasco. Continuaban con la construcción de chozas y, como ya habían percibido que sus demandas no se concretarían por la vía pacífica, juntaban las pocas piedras que encontraban entre los pastos crecidos y los ponían a lado de sus chozas mientras observaban el movimiento de personas y de vehículos en la Hacienda de Paria. El vigilante Leandro Poma ya les había advertido que la empresa se preparaba para atacar a los ranqueños pues había mandando a traer grandes contingentes de guardias y trabajadores de sus otros dominios.

El día 2 de Mayo de 1960 se libró la llamada “Masacre de Huayllacancha”. Este día a tempranas horas de la mañana habían llegado hasta la zona de ocupación el Prof. Erasmo Buendía, el Prof. Amancio Rivera Rojas y sus jóvenes alumnos de la escuela primaria de Rancas con el fin de acompañar a los comuneros y de hacer acto de presencia con el valor civil que se les era inculcado. Recuerda el comunero Eugenio Robles que el profesor Amancio le había llamado y le había encomendado una función importante: “Me llamó y me entregó la corneta, y da las órdenes y dice: “Te haré la señal para que toques la corneta como para la guerra” (Testimonio de Eugenio Robles Gallo, 2010, p. 35) y se regresó a su posición.

Alrededor de las nueve de la mañana se veía a lo lejos el acercamiento de guardias y hombres de la empresa. A la cabeza estaba el sanguinario representante de la Copper Corporation, Manuel Carranza, quien cumplía la función de “asesor jurídico” en dicha empresa, pero que en realidad se encargaba de violentar física y psicológicamente a aquellas comunidades que reclamaban sus tierras expropiadas por la minera, en su cometido trabajaba en vínculo con la guardia republicana (órgano estatal) y con la corruptela local en Pasco.

Ese día Manuel Carranza venía en calidad de jefe de la guardia republicana; es decir, usurpaba un cargo estatal en representación de una empresa privada, como era muy común en esa época. A diferencia de los anteriores días, esta vez venía un cuadro mayor de guardias. De acuerdo con el relato del comunero Mateo Gallo, hasta ese entonces trabajador de la CPCC, los defensores de la minera se organizaron de la siguiente manera:

El 1er batallón a pie, el 2do batallón con caballos y el 3er batallón eran los servidores de la Cerro de Pasco Corporation de La Oroya, Casaracra, Paria, Carmen Chico y entre ellos unos 40 jinetes; algunos armados tenían ya la orden de Paria, del comandante para el desalojo. Entonces, el 1er batallón de los republicanos salieron para que nos desalojaran a fuerza de bala, el 2do batallón nos tomaron preso a todas las autoridades y comuneros que salíamos al frente de ellos y el tercer batallón tenía la orden de botar a todos los ganados y quemar las chozas, llevarse sus pertenencias, matar a los animales, etc. (Testimonio de Mateo Gallo Medrano, 2010, p. 67).

Al ver que los guardias se acercaban, algunos comuneros decidieron darles el alcance. El encuentro fue a la altura de la línea férrea (Magapata), hasta ahí habían llegado los profesores Amancio y Erasmo junto a sus alumnos, también estaban los comuneros Alejandro Rivera; Félix Robles; los hermanos Mateo, Santiago y Hugo Gallo. Los comuneros cuentan que no bien se realizó el encuentro cuando Manuel Carranza empezó a preguntar desesperadamente quiénes eran los dirigentes, al no hallar respuesta les amenazó con matarlos a todos.

Un guardia golpeó al profesor Amancio. En ese instante, uno de sus alumnos, el niño Marcelino o “niño héroe” como fue conocido posterior a la masacre, agarró una piedra y en defensa de su profesor lo lanzó hacia un guardia de apellido Vaudelay impactando ésta a la altura de la oreja y produciéndole una llaga, fue este el momento en que los guardias comenzaron a disparar continuamente tras la orden directa de Carranza quien habría lanzado la siguiente frase: “Fuego a estos indios”. El testimonio

de Marcelino, el “niño héroe”, quien entonces tenía 14 años, retrata muy bien ese momento:

Manuel Carranza ordenó que nos dispararan a quemarropa; pero como habían pastos crecidos muchos nos hemos defendido, en mi caso, tenía mi bandera, cuando ya agarraron a las autoridades y empezaron a tirar golpes con su bayoneta y patadas no me pude aguantar, dejé la bandera y me fui a buscar piedra, en lo cual encontré piedras y le tiré en el oído, este le llegó al oficial y se cayó, yo me arrastraba para agarrar la metralleta, ya lo había agarrado, pero qué sucede, da la vuelta Carranza y me dispara; pero allí seguía la lucha, yo me sentí herido, como en una guerra caminé agarrando mi herida, pero me salía sangre por la boca y por la herida, me ardía el estómago, quería agua y no había, entonces caminé trastabillando a unos 200 metros en el cual encontré una poza de agua, tomé el agua y quedé desmayado y no sé más nada (Testimonio de Marcelino Gora Robles, 2010, p. 33).

Los otros comuneros miraban de lejos lo que ocurría en Magapata cuando oyeron un disparo y vieron caer al niño Marcelino, quien había recibido el impacto de la bala a la altura de la cintura y se apresuraron a ir a enfrentar a los guardias. Ese día eran alrededor de sesenta comuneros, otros habían ido a Pasco y a Lima en busca de apoyo. Meses antes, ante la constante violencia de la empresa, los comuneros habían solicitado las garantías correspondientes al prefecto de Pasco, pero éstas les fueron negadas, en cambio, según testimonio del comunero Mateo Gallo, sí habían aceptado la demanda por garantías de la Cerro de Pasco Copper Corporation.

El enfrentamiento se iba extendiendo, los guardias disparaban a los campesinos mientras estos solo tenían palos, y ondas para lanzar piedras. Un grupo de guardias se encargaba de empujar a los animales a las vías del tren para que estos fueran atropellados, otros incendiaban las chozas, por lo que al finalizar la masacre hubo varios campesinos heridos por quemadura. En fin, los guardias destruían todo a su paso. En este evento también resaltan la participación activa de las mujeres que se enfrentaban de igual a igual con los guardias. Ellas no retrocedieron en ningún momento a pesar de la desigualdad de condiciones.

La comunera Silveria Tufino perdió la vida ese 2 de Mayo. En la entrevista que realizamos a su sobrina Felipa Tufino en Rancas, pudimos obtener más datos sobre ella. Según el imaginario popular, se trataba de una mujer valiente que meses antes ya presentía lo que iría a pasar en Rancas y aun así decidió enfrentarse. Según su sobrina:

La señora Silveria ha dicho, desde el primer momento mira, todo enero y febrero, todo marzo casi todo abril ha dicho: “A mí me van a sacar en pedazos, a mí me van a sacar muerta, pero voy a dejar grande Rancas, yo no voy a salir, a mí no me van a sacar”. Era una altaza y tenía buen cuerpo, lleno de fuerza, señorita. Se agarraba en el fierro, se agarraba en la línea, se

agarraba en el poste, la han golpeado, la han maltratado desde las 9 de la mañana hasta las 12 del día. No la han fusilado a ella, no la han golpeado hasta que se caiga, la jalaban, la arrastraban pero ella se agarraba en lo que sea. Entonces como se defendía con su mano, la han sacado su manito, de un balazo lo han desaparecido su mano, entonces se ha quedado sin mano, así nomás. ¿Ha llorado, señorita? ¿Ha dicho ¡ay! mi mano? Ha dicho: “Todavía tengo uno para defenderme, a mí no me van a sacar” (Entrevista a Felipa Tufino).

Silveria primero recibió un balazo en la mano, los caporales ya la venían siguiendo desde hace meses pues era conocida por insistir y reclamar cuando éstos prohibían que los animales de los campesinos comieran en los pastos de la hacienda. Aquel 2 de Mayo, Silveria se defendía con palos y piedra, pero le fue propinado primero un balazo en la mano, al ver que ésta seguía luchando “en la línea férrea y frente al ingenio de Pariachica le dan un balazo, le vaciaron las vísceras, con su mandil lo amarraron” (Testimonio del comunero Almerco, 2010, p. 47). Todos los relatos coinciden en que Silveria no deseaba irse del campo, quería seguir peleando aunque tenía el estómago descubierto y sangrando producto de las balas que había recibido. Doña Emilia Tufino, quien en ese momento estaba con Silveria, recuerda lo siguiente:

“Mi tía Silveria cargado su bebé estaba”, y le digo de nuevo: -vámonos tiasita, cómo vas a estar así-, le digo, entonces estábamos cerca a la pelea ahí regresamos. Los policías nos han hecho regresar a látigo, todos heridos, (...), mi tía quería volverse, le dije tía vámonos pues, ¿cómo vas a ir? tu bebé también está colgado (Testimonio de Emilia Tuifno, 2010, p. 49).

Mientras observaba a otros comuneros morir y a decenas de heridos, Emilia quiso sacar a su tía del campo, pues ésta se encontraba desangrándose y aún tenía a su bebé en los brazos, pero la resistencia de Silveria era más. Mientras caminaban hacia el puente, lugar donde se encontraban esparcidos los otros comuneros heridos, Emilia recuerda haberle insistido para huir del campo:

Mi tía me dice pues –déjame hija, déjame *canan huanushami*¹⁷-, le estoy diciendo cómo vas a *huanur*¹⁸ tía, pobre tía se ha baseado su barriga, ¡pobre mi tía! se fue para atrás, pues yo pensando que estaba pisando agua, estaba pisando sangre. Todo mi zapato estaba lleno de sangre (Testimonio de Emilia Tuifno, 2010, p. 49).

Existen diferentes versiones sobre la muerte de Silveria, la mayoría de ellas refiere a que primero la pusieron sobre un caballo para llevarla a Paria y de ahí al hospital de Pasco. Su sobrina Felipa cuenta que ella murió en el hospital después de haber sido maltratada en Paria junto a otros comuneros. En sus “Memorias de una

¹⁷ Expresión en quechua, su significado en español sería: “Hoy voy a morir”.

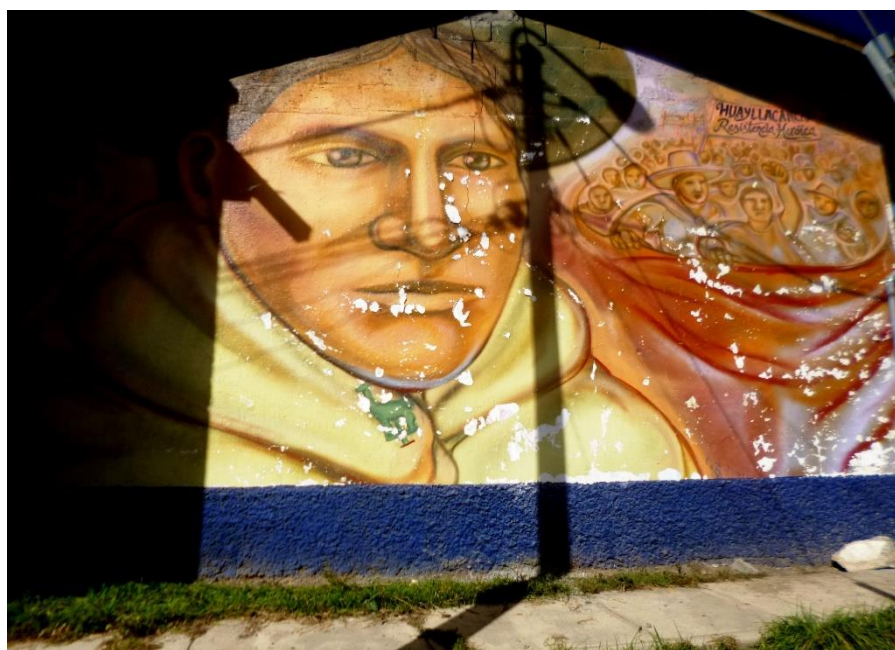
¹⁸ Verbo en quechua equivalente a “morir” en español.

ranqueña”, Felipa cuenta cómo Silveria habría mantenido su coraje hasta sus últimos minutos de vida. Después de ser baleada pidió que se le amarrara la barriga con su manta para que no se derramara sus intestinos mientras seguía gritando que era necesario seguir peleando para recuperar los terrenos.

Luego la subieron a un caballo, se sentó cómodo porque era una experta jinete, aproximadamente recorrieron dos kilómetros y en la tolva de un volquete recolector de basura de la empresa la hicieron llegar al hospital Esperanza, eran cinco de la tarde, y dijo al ingresar al hospital: “DEJO GRANDE A MI PUEBLO, SI SALGO VIVO LO VERÉ”, en el aparato digestivo tenía alojado treinta y tres balas, cuando el médico le extrae la última bala de su cuerpo, Silveria muere, siendo las 7:30 de la noche, una heroica mujer que con su sacrificio demostró su valentía (TUFINO, 2010, p.28).

La entrega de Silveria en la lucha de Rancas la ha colocado hoy en el lugar de una heroína, ejemplo para otras mujeres. En la actualidad, cerca de la plaza principal de Rancas se exhibe un mural con su imagen.

Figura 4 – Mural en homenaje a Silveria Tufino, pobladora que murió luchando por las tierras de Rancas en 1960 ante el enfrentamiento con la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation.



Fuente: Imagen propia.

Así como Silveria, fueron maltratadas otras comuneras. El caso de la señora Vicenta Suarez no es menos dramático, aquel día ella recibió un balazo en uno de sus talones que la dejaría coja de por vida. En el año 2016, Vicenta publicó un pequeño

libro conteniendo sus “Memoria de lucha”. En su escrito Vicenta presenta su historia de vida, sus recuerdos sobre el 2 de Mayo de 1960 y cómo fue el proceso de su recuperación posterior a la masacre.

El 30 de abril habría sido la primera en llegar a Huayllacancha junto a su tía Narcisa, según su relato, ambas plantaron una bandera y procedieron a instalarse en los terrenos junto a sus 45 ovejas. Luego llegaron otros comuneros y también dejaron flameando sus banderas, aquella noche catorce comuneros pernoctaron en el terreno de ocupación en medio de un intenso frío. Vicenta quedó viuda solo un poco antes de que ocurriera la masacre, a su cuidado tenía dos pequeñas hijas de cuatro y un año de edad. Ella refiere en reiteradas ocasiones sobre el convencimiento que tenían los comuneros por recuperar sus terrenos y su deseo de ser parte de esa fuerza de protesta contra el abuso de los gamonales y de la empresa.

Olvidándome que en casa había dejado a mis dos pequeñas hijas, gritando alcancé al policía que iba adelante, lo agarro de la solapa sin medir mis fuerzas ni pensar que estaba en desventaja, él varón y armado, yo sólo era una joven madre, sin más armas que mi convicción de gana esa pelea o no me llamaba Vicenta Suárez Rivera, fue tanta mi reacción que le superé golpeándolo tenazmente, así doblé a uno del bando contrario (SUAREZ, 2016, p. 20).

Al promediar las once de la mañana, Vicenta recibió un balazo que le quebró el fémur derecho, tendida en el piso presenciaba la violencia de los guardias para desalojar a los ranqueños. Vio desangrarse a varios, entre ellos a otro héroe ranqueño: “Entonces observo a don Teófilo Huamán caer también baleado, aún levantaba su mano para luego desplomarse por completo” (Ibídem.). De acuerdo con el relato de Eugenio Robles, al comunero Teófilo le habrían disparado debido a que le confundieron con el dirigente ranqueño Antonio Gora dado que ambos llevaban el mismo color de casaca ese día. Vicenta vio como Teófilo intentaba pararse para continuar luchando, pero este ya no pudo avanzar más y murió en las faldas del cerro Ucushcancha.

Otro comunero que perdió la vida fue Alfonso Rivera, presidente de Rancas cuando sucedió la masacre. Conocido por anhelar lo mejor para su pueblo, era un personaje de espíritu luchador e inconforme. En las reuniones precedentes al enfrentamiento había sido uno de los más convencidos de ir a luchar por la tierra; además, observaba como una necesidad patriótica comenzar con las reivindicaciones de los campesinos. Ese día, Alfonso Rivera llevaba consigo una bandera peruana, todos los relatos coinciden en que se aferró a esta hasta su muerte.

Vicenta llegó al hospital de Pasco en la tarde de aquel sangriento día, junto a ella estaba Josefina Oscátegui -otra comunera baleada durante el enfrentamiento- ella era esposa del dirigente Gabriel Gora quien ese día se encontraba no habido, nadie tenía pistas de él, solo después apareció con la noticia de que había ido a Lima en busca de ayuda. A Josefina le balearon en el talón y después pasó por varios maltratos en Paria y en el mismo hospital de Pasco. De acuerdo con su relato:

Cuando llegamos detenidos a Paria, nadie nos dio ni agua, ni nada. Nos golpeaban, nos pegaban, quemaron las chozas, se llevaron la comida, toda la carne y las cosas buenas que había. Y cuando nos llevaron al hospital no nos trataron bien, en lugar de medicina hasta en la cápsula nos daban azúcar blanca dentro de la cápsula, así se infectó mi herida. Nos trataban mal, hasta cuando me curaban, me hacían gritar de dolor, mis pies estaban ya colgados, después mi tío Ignacio hizo trámite para que nos trasladen a Huariaca (Testimonio de Josefina Oscátegui, 2010, p. 28).

El hospital que los atendió en Pasco era de la empresa minera, de allí se explica los malos tratos que se ordenó que se dieran a los comuneros heridos en la Masacre como plan de amilanamiento. La empresa en todo momento intentó minimizar los daños, alegando que no se trataba de una masacre y sí de un pequeño conflicto. Sin embargo, las evidencias recopiladas por los comuneros no permitirán tergiversar la historia pues ellos nos han dejado sus testimonios estando en vida y Rancas conserva hasta la actualidad la memoria de su lucha.

Después de una estancia en el hospital de Pasco, Vicenta y Josefina fueron trasladadas a Huariaca, una pequeña ciudad a 56 km de Cerro de Pasco. Ahí médicos especializaron atendieron sus casos, pero ninguna logró recuperarse del todo, padeciendo las secuelas por el resto de su vida.

El 2 de Mayo de 1960 en Cerro de Pasco aún no se tenía noticias sobre la dimensión de la violencia con que operaron los guardias en Rancas. Algunos comuneros ya habían buscado ayuda en Cerro de Pasco unos días antes, pero el conocimiento de la Masacre solo ocurrió a partir del mediodía, los guardias habían mandado a cerrar todas las entradas a Rancas para aislarlos de cualquier eventual ayuda de otras comunidades. No obstante, descuidaron el pase de Champamarca, por ahí vino el apoyo horas después. Ese día llevaron presos al comunero Mateo Gallo Medrano, a su hijo Hugo y a su hermano Santiago. Siendo los únicos que podrían tener contacto con Cerro de Pasco en ese momento, aprovecharon la ocasión para divulgar lo que estaba pasando en Rancas:

Toda la tarde seguía la lucha y nosotros íbamos presos a Pasco, cuando llegábamos a Paragsha bajé la luna del carro y empecé a gritar, auxilio, auxilio en Rancas están matando a los comuneros, la gente escuchó y fueron a apoyarnos. Nos hacen llegar a la comisaría y nos empiezan a interrogar ¿por qué les trajeron presos? Les contestamos: nosotros estábamos en nuestras canchas pastoreando nuestros ganados y los policías nos sorprendieron, así nos encerraron en la celda donde estaba Amador Sánchez; posteriormente por intervención de las autoridades nos soltaron en la tarde (Testimonio del comunero Mateo Gallo Medrano, 2010, p. 69).

En Pasco, así como en otras regiones, era común que las autoridades locales estuvieran a las órdenes de los grupos dominantes regionales o de las grandes empresas. El tiempo en que pasó la Masacre de Rancas es un tiempo de radical verticalidad en las relaciones sociales. Varias décadas llevaban los campesinos sin que se hiciera justicia delante de los procesos de expropiación por el gamonalismo y las grandes empresas extranjeras. Aquí nace la historia paralela de un líder foráneo que en 1960 tomaba la figura de un alcalde *sui generis* en Pasco: Genaro Ledesma Izquieta.

Quien dio el “alto al fuego” el día del enfrentamiento fue el alcalde, venido con apuros desde Cerro de Pasco junto al abogado Honorio Espinoza. Los testimonios que se recolectaron en el libro “Cincuenta Años de la Heroica Resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha” coinciden en el apoyo que recibieron del alcalde Ledesma para esclarecer los hechos, liberar a los detenidos y velar a las víctimas. Es importante también rescatar la solidaridad de clase de los obreros de la CPCC, ellos se organizaban en torno a un sindicato y eran representados en la Federación Nacional de Trabajadores del Perú – Pasco. Se trataba de una población que en su mayoría era de una extracción campesina, sus comunidades o la de sus padres también sufrían el abuso de la minera, por lo cual eran muy acertados en el entendimiento de los hechos. Según los testimonios también recibieron apoyo de la Federación Nacional de Estudiantes y de otras comunidades como: Yurajhuanca, Quiulacocha, Champamarca, Racco, Sacra Familia, Buenos Aires, etc.

Por la tarde, el alcalde y los representantes de Rancas entraron en conversaciones con el representante de la CPCC, Carranza, luego –en palabras del comunero Eugenio- “el Doctor Espinoza nos dio la orden para regresar a la majada de Huayllacancha y nos dijo: **¡Vuelvan a sus lugares donde estaban ocupando!** Todos nos alegramos por un momento, pero al mismo tiempo sentíamos un dolor y las lágrimas derramando” (Testimonio del comunero Eugenio Robles Gallo, 2010, p. 39).

Estos son los valiosos relatos que dejaron los ranqueños que lucharon por la recuperación de sus tierras, como la recopilación no fue directa resulta difícil describir las expresiones físicas de los narradores al momento de recordar un evento de esta naturaleza. Pero, en cambio, se trató de presentar una historia general tomando en cuenta algunas historias particulares. Sorprendentemente, Rancas cuenta -en su trabajo por la recuperación de la memoria- con registros fotográficos, lo que -sin duda- ha ayudado mucho a las generaciones siguientes a ubicar el espacio y el tiempo de las experiencias que se les han transmitido. La labor del registro fotográfico estuvo a cargo del comunero Víctor Gallo, quien participó activamente en todo el proceso de recuperación de las tierras en Rancas:

El 2 de mayo no recuerdo mucho, pero seguíamos fortaleciendo a nuestra gente a como dé lugar y acordamos que todos los alumnos y demás personas vengan para reforzarnos y ganar la batalla. Yo con mi cámara tomando foto, con mi ponchito, los policías dijeron: ¡Algo está sacando ese viejo!, algo tiene, -me cuidaban- en eso empezó la balacera; en Magapata yo fotografiando, llegamos a Ucushcancha y le balearon a doña Vicenta Suárez, a Teófilo Huamán, los caporales quemaron las chozas y parecían que nos dominaban pero nuestros hermanos comuneros no querían salir (Testimonio de Víctor Gallo Baldeón, 2010, p. 53).

Gracias al don Víctor Gallo, las nuevas generaciones de ranqueños podrán conocer las condiciones sociales en que vivían los comuneros de Rancas por lo menos hasta 1960. En esas casi medio centenar de fotografías se observan los hechos más sobresalientes de la Masacre, el asalto de los guardias, los terrenos en disputa, los heridos, el funeral de los mártires, etc. La posesión de imágenes directas de un conflicto de esta naturaleza en la década de los sesenta es una rareza en la historia de los movimientos campesinos por las condiciones de la época y de los propios campesinos empobrecidos por las *expulsiones* que genera el capital, se debe a ello también su especial importancia.

En los testimonios de los comuneros que se encuentran en las diversas publicaciones que se organizan dentro de la Comunidad, no solo se da una narración del pasado, sino más bien, una crítica del presente en torno a un pasado de sufrimiento y de lucha. Existe la necesidad de describir muy bien el contexto para generar una especie de llamado de atención a las nuevas generaciones de ranqueños, se les exige un compromiso mayor con el devenir de su pueblo. Tanto en los testimonios como en el trabajo de campo que realizamos percibimos que existe un conflicto intergeneracional sobre el cuál profundizaremos en la tercera parte de la disertación, pero cabe mencionar

aquí que los ranqueños que participaron activamente en la consolidación de la Comunidad, ya sea para que ésta sea capital de distrito, para tener una granja colectiva, o en la recuperación de sus tierras, exigen que los jóvenes se apropien de su historia de lucha para proyectar el futuro de Rancas.

También es posible identificar inconformidades con respecto a las indemnizaciones y reconocimientos posconflicto. Así, encontramos reclamos como los de la comunera Josefina Oscátegui (1928 – 2014) quien ante el cincuenta aniversario de la Masacre expresaba lo siguiente:

Ahora, quién se recuerda de mí, la gente dice que nosotros estábamos por gusto, pero no es así. En la asamblea general de comuneros después de todo lo que había pasado aprobaron en ayudarme con un monto de un sueldo mínimo, ahora me apoyan con un monto menor a lo acordado. Sean conscientes pues, yo me quedé enferma de por vida, sólo quiero que me apoyen por mi salud, en cualquier momento me internan en clínicas, me han olvidado (Testimonio de Josefina Oscátegui , 2010, p.29).

El 2 de Mayo de 1960 la batalla recién estaba comenzando para Josefina, ella jamás se pudo recuperar de los estragos que causó en su salud el impacto de una bala que recibió en su talón izquierdo, ello le llevó más adelante a la amputación de su pierna. El párrafo citado muestra su decepción frente a la comunidad, Josefina exigía ser reconocida por lo que había hecho en bien de su pueblo y parecía que este no cumplía con esa demanda obvia y justa. En este sentido, se da la interpelación del otro, porque se tiene en cuenta que la Comunidad ya supone un órgano institucional moderno del cual todos se benefician.

De igual modo, el recuerdo cohesionaría más al grupo, pero la idea de “comunidad” ha ido variando con el pasar de las décadas y con el desarrollo de otros procesos macrosociales. Surgiendo más bien comportamientos que, a diferencia de las antiguas generaciones, prefieren el desarrollo individual y no se sienten tan comprometidos con el desarrollo en conjunto de su pueblo. Por ejemplo, obsérvese el reclamo de otro comunero:

“Hoy en la actualidad nosotros con nuestra edad que tenemos, nadie nos recuerda, tenemos una edad avanzada. Este año se cumple los cincuenta años de la masacre, nadie dice nada. Hay muchas personas que lucharon y están fuera de Rancas, olvidados” (Testimonio de Darío Robles Gallo, 2010, p.59).

Otros casos aparecen incidiendo sobre el mismo punto, en la necesidad del recuerdo, en la memoria como posibilidad de un devenir mejor para todos -por fin- de un ejercicio que va más allá del conocimiento histórico, como vimos con Pierre Nora, la memoria dinamiza y por lo tanto es capaz de transformar. Creemos que la preocupación principal de los comuneros es con la recuperación de esa memoria, memoria que en un tiempo pasado fue necesidades y prácticas concretas que les permitió ser los protagonistas de un proceso de cambio.

Otros elementos como la memoria y los *lugares* de la memoria también nos invitan a reflexionar sobre la naturaleza de la exigencia del recuerdo, como cuando el comunero Hugo relata: “Es triste recordar ¡carajo!, cuando voy al campo me recuerdo y digo: ¿dónde están ahora esos gringos que nos sacaron la mierda? ¡Carajo! Es doloroso recordar cuando vamos al campo sólo vemos ruinas, un monumento” (Testimonio de Hugo Atencio Oscátegui, 2010, p. 58). Lógicamente, recordar es siempre un ejercicio profundamente emotivo, pero parece ser vital que esos recuerdos cristalizados sean vividos por las nuevas generaciones. Siendo así, no sólo se reclama el reconocimiento de *lugares* de memoria en Rancas sino la apropiación integral de una experiencia que mantenga todos sus sentidos y sea capaz de traducirse en praxis transformadora.

Figura 5 – Bustos en honor a los “Mártires de Rancas”, campesinos que murieron en la Masacre de Huayllacancha.



Fuente: Imagen propia.

Hasta aquí, nuestro trabajo pudo percibir que existe en la Comunidad una necesidad permanente de lucha contra el olvido que se va renovando incluso por el incentivo institucional, esto quiere decir, que está traspasado también por relaciones de poder que promueven la identificación con el pasado. Por lo visto, sí existe un encuadramiento de la memoria representados en la estatua de Bolívar y los bustos de los mártires de Rancas que colabora con la formación de la identidad. Sin embargo, el sentido de las representaciones son fluidas y dinámicas pues su origen está en la historia oral, lo que le permite ser constantemente renovado y enfrentado los sentidos que se les otorga.

Por otro lado, la historia oral, conforme a la interpretación de Portelli (2001), nos ha permitido conocer la riqueza de experiencias detrás de la lucha por la tierra en Rancas. Ha movilizado los sentidos de la cultura, dichos sentidos pertenecen al complejo material e inmaterial de las memorias vivas, ponen en diálogo y en cuestión las representaciones de los interlocutores en torno a este hecho.

5.3.2) Otras memorias sobre la Masacre de Huayllacancha

En lo que sigue estudiaremos la memoria presente sobre la Masacre en algunos personajes que tuvimos el agrado de entrevistar durante nuestro trabajo de campo. Se trata del quien fue el alcalde de Pasco en 1960, Genaro Ledesma Izquieta, que a sus 85 años de edad pudo responder a alguno de nuestros cuestionamientos y contarnos por propia voluntad otras de sus memorias. También entrevistamos en Rancas a la comunera Felicita Sosa que en la actualidad tiene noventa años, ella cuenta que también participó en la recuperación de tierras, en el proceso de su narración pudimos notar su semblante, las expresiones de su rostro delante de las imágenes del pasado, su voz temblorosa y su carácter firme.

Como la memoria también se crea y se recrea por la transmisión oral de saberes, consideramos importante investigar qué es lo que las generaciones que prosiguieron a los que lucharon en 1960 tienen para decir, cuáles son las imágenes que guardan a partir de lo que les fue o es transmitido; dentro de ello, cuál sería la importancia de no olvidar este hecho particular de su historia. Para esta discusión también presentaremos el resultado de nuestra investigación de campo.

5.3.2.1) *Recuerdos de Genaro Ledesma*

Visitamos a Genaro Ledesma en su casa de Lima, conseguimos la entrevista en comunicación previa con su esposa, a esto ayudó el recuerdo que ambos guardaban del difunto abuelo de quien escribe este trabajo, el obrero pasqueño Macario Flores, ya que hace años éste había sido colaborador del partido de Genaro (Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular - FOCEP) en Cerro de Pasco. Llegado el día de la entrevista, encontramos al señor Genaro ya con 85 años de edad, en el transcurso de la entrevista nos sorprendió la lucidez y clareza de su relato, podía hablarnos sobre la historia de su vida y la de Pasco haciendo hincapié en lugares y fechas precisas. Le explicamos a Genaro el porqué de nuestra visita, se puso muy contento con la noticia de que se volvía a escribir sobre Rancas y rápidamente nos dijo:

¡Muy bien, muy bien! Esos temas todavía no han sido tocados después que Manuel Scorza escribió “Redoble por Rancas”. No ha vuelto a tocarse el tema de las Comunidades Campesinas de Pasco que están en una actividad revolucionaria porque las comunidades se enfrentaron nada más menos que a la poderosa Cerro de Pasco porque esta empresa Copper Corporation no es una empresa peruana sino se gestó en el Estado de Uta en los Estados Unidos y vino a trabajar al Perú, ya empezamos a darle los datos de las comunidades que no era un simple enemigo sino era una empresa que tenía por objeto el saqueo de los minerales de la región Pasco (Entrevista a Genaro Ledesma).

Genaro nació en Cajamarca, al norte del Perú, en 1931. Estudió la carrera de pedagogía en la Universidad Nacional de Trujillo; no obstante, cuenta que siempre anhelaba estudiar la carrera de Derecho, pero sus condiciones económicas no le permitían por lo que optó a postularse al cargo de profesor ante el Ministerio de Educación. Según él no conseguía trabajo pues prevalecía el llamado “compadrazgo” en el otorgamiento de cargos, un día le dieron la noticia de que por fin había conseguido trabajo como profesor en una ciudad desconocida por él. El trabajo que le había surgido era en Cerro de Pasco, para enseñar en secciones nocturnas del colegio secundario Daniel Alcides Carrión. Es así que en mayo de 1959 parte a Cerro de Pasco, relata que no se imaginaba la altura y el extremo frío que hacía en Cerro de Pasco:

Llegué y me alojé ahí, me dieron mi cuarto, tratando yo de abrigarme entré al cuarto y era cuando más frío tenía. ¡Carambas! que hacía un frío...llegando sin ropa adecuada a Cerro de Pasco, el frío nos derrota. Uy, escuchaba toda la noche el ruido de las máquinas de la empresa. No pude dormir, dije: Tengo que regresarme, tan pronto amanezca me voy, pero voy a decirle al director del colegio que por la inhospitalidad del clima tengo que regresar (Ibídem).

Al día siguiente quiso regresarse, pero tanto el director del colegio al que se le había asignado así como otros personajes que iba conociendo hacían más llevadera su

vida, poco a poco iría acostumbrándose al frío y a la altura. Así, Genaro empezaba a conocer más a la ciudad -“Cerro de Pasco era una ciudad que tenía dos aspectos: Un aspecto estrictamente minero, de empresa minera y también tenía la parte de una ciudad, de una gran ciudad, bonitas casas, restaurantes. Esas dos naturalezas tenía”- (Ibídem). Su trabajo le permitió tener un acercamiento mayor a la realidad social de Cerro, como profesor del turno nocturno empezó a interactuar más con los trabajadores mineros que se dirigían a estudiar saliendo de cumplir sus labores en las minas durante el día.

(...), con su ropa de trabajo se iban al colegio. Para mí era un gran estímulo verlos ahí, que salía de la profundidad, inclusive con el olor de los monóxidos de la mina. Su ropa, una especie de abrigo de jebe para que les daba calor y rechazaba también los elementos del trabajo, pues, en el subsuelo. Bueno, para mí fue la primera experiencia de trabajar con obreros mineros en el primer año de secundaria, porque por ahí empezábamos (Ibídem).

Cuenta Genaro que se trataba de alumnos con ansias de entender la realidad social no solo de Pasco sino del Perú, las preguntas que le hacían durante sus clases abarcaban diferentes temas; además, entre ellos había artistas, literatos, músicos, etc. Entre sus alumnos estaba el compositor del conocido huayno cerreño “Guardiancito color ratón”. Sigue: “Más vinculación con ellos, porque estaban ligados al sector del sector de los artistas, de las orquestas, de los cantantes de huaynos de mulizas que yo les escuchaba primera vez porque por el norte no hay esas músicas sino en el centro” (Ibídem). Genaro se fue ganando la confianza de los alumnos:

Ellos llegaban con unas preguntas sobre la vida, -esta empresa en la que trabajo son empresas extranjeras, todo lo que sale de aquí se lo llevan a EE.UU. al fin de cuenta nos quedamos nosotros con los huecos y los salarios ¡pésimos! que nos dan en la mina-. Entonces, ya yo iba tomando nota de que había una gran diferencia social y que había una gran ansiedad de justicia de los obreros que eran mis alumnos (Ibídem).

Por su gran empatía fue tornándose reconocido en el colegio donde laboraba y extendiendo sus lazos de amistad en Cerro de Pasco. Entre sus amistades se encontraba el dueño de la -para entonces recién creada- Radio Pasco, Genaro logró convencerlo de abrir un programa radial los fines de semana, programa donde se emitirían las producciones de los mismos alumnos (músicos, poetas, literatos, etc.), los huaynos y mulizas más conocidos de Pasco se transmitieron por ahí. Con las emisiones radiales la imagen de Genaro fue tornándose más reconocida, poco tiempo después sería invitado a ser regidor en la Municipalidad de Cerro de Pasco.

Así aumentaba su conocimiento sobre los problemas de la población de Pasco, como regidor pudo observar la enorme precariedad en que vivía la mayoría de la

población y unos órganos del Estado que no tenían dinero suficiente para hacer obras de bien público. Uno de los grandes generadores de tal condición en la ciudad era la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation, la cual pagaba una renta muy pequeña por usufructuar de las riquezas minerales, también había contratos muy injustos de venta de agua y luz a la empresa:

Ya yo dentro del municipio y viendo que la renta era tan exigua y los gastos que tenían la municipalidad eran tan grandes porque para hacer una obra se necesitaban de más caudales. Entonces, propuse que el cuerpo de regidores le aumentara el precio de compra de la electricidad y precio también del agua que utilizaba la empresa, porque dígase de paso, la mejor agua entraba a la empresa, a la mina, lavaba sus interiores y regresaba a la ciudad como agua potable (Ibídem).

Elementos como la contaminación por minerales ya estaba presente en esta época, el agua lo usaba primero la empresa y luego se potabilizaba para ser consumida en la ciudad; unido a ello, el problema de la tierra era muy vigente. Eran regulares los conflictos de las comunidades indígenas con la empresa minera, siendo este otro aspecto que conocerá más de cerca Genaro cuando fue nombrado Alcalde de Cerro de Pasco tras la renuncia del Sr. Figueroa tras no poder lidiar más con las injusticias e imposiciones de la empresa minera.

Relata que una vez llegó hasta su despacho una delegación de campesinos de Yanacancha pidiéndole apoyo económico para pagar una inspección de un juez en sus terrenos ya que parte de éste había sido apropiado abusivamente por la empresa minera. Las autoridades exigían siempre un monto de dinero a los campesinos para el ejercicio de sus funciones, aunque se trataba de un ejercicio ilegal. Al darse cuenta de esta práctica Genaro comenzaría a denunciarla por la Radio y también iba advirtiendo a los campesinos de no pagar nada a las autoridades, pues ellos recibían un sueldo por el cumplimiento de sus deberes. Cuenta que esto causó gran revuelo y desconcierto entre la población pasqueña, definitivamente se trataba de un alcalde muy diferente.

Entonces, los comuneros ya comenzaron a mirarme como un amigo ya real, verdadero, que les está enseñando las cosas de acuerdo al derecho, no tenía por qué ensañarse. Lamentablemente, me di cuenta después, en Cerro de Pasco todo era cobro, el fiscal, la policía, todos querían que se le pagara por alguna cosa que tengan que hacer de su función. Ya se abrieron las puertas de la Municipalidad de Cerro de Pasco a la Comunidad de Yanacancha, y siempre iban y venían con sus quejas y siempre los he apoyado fraternalmente porque vi que era un reclamo justo y eso se extendió al resto de comunidades, **“el alcalde de Cerro de Pasco es un alcalde medio raro porque ¡está apoyando a las comunidades!”** (Ibídem).

Contándonos estos hechos de su vida al llegar a Cerro de Pasco, Genaro comienza a relatar lo ocurrido el 2 de mayo de 1960 en Rancas. Aclara que él ya tenía conocimiento del conflicto de la Comunidad con la empresa. Señala que ya había orientado jurídicamente a los comuneros sobre los lugares en los que tenía derecho la empresa (subsuelo) y los lugares en los que no (comunidades), les dijo que no había motivo ni prueba para que ésta se apropiara de sus pastos. El día de la Masacre Genaro se encontraba cumpliendo sus labores como profesor en Cerro de Pasco, hasta ahí llegaron para comunicarle lo que estaba sucediendo en Rancas:

Varios comuneros llegaban todos quemados, envueltos en...con huellas de que habían estado quemándose sus casas y trataban de que no lo quemén. - La Comunidad ha sido herida por la policía- ¡Carambas!, del colegio fui hasta el municipio y con el chofer de la camioneta del municipio nos fuimos a Rancas, y hemos llegado a Rancas (Ibídem).

A partir de aquí Genaro presenta una narración con voz más temblorosa, su rostro refleja una profunda tristeza como viviendo en ese momento su asombro cuando llegó a Rancas.

Cerca de mil policías que querían asustar a la Comunidad de Rancas y disparándoles al cuerpo. El día 2 de mayo de ese año, 1960, por lo menos sesenta señoras cayeron al piso abaleadas, no les mataron, pero tenían un balazo en el estómago o en las piernas y quedaron sembradas en la pampa de Rancas mientras que el presidente de la Comunidad, un joven muy activo que estaba aquí, que estaba allá, estaba ordenando la recuperación de tierras que se había apropiado la empresa sin corresponderle ejercer la agricultura o la ganadería y la minería que está en el subsuelo. Y lo han matado al presidente de un certero balazo en la cabeza, paaaa ahí, ¡la sangre se regaba en el suelo! (Ibídem).

Refiere que, cuando llegó a Rancas, se le acercó el comandante intentando justificar su accionar, diciendo que se trataba de la ocupación de un terreno privado de la empresa, que los comuneros estaban invadiendo y transgrediendo el orden impuesto por la empresa.

Yo le dije, lo le que estoy diciendo, lo repito: Una compañía como en este caso la Cerro de Pasco ha venido al Perú para explotar los minerales que están debajo de la tierra, no la superficie, eso les corresponde a las comunidades desde época inmemorial, **inclusive por aquí pasó Simón Bolívar y respetó ese derecho, por eso les dio un título de propiedad a la Comunidad de Rancas.** “Nooo, pero fíjese que comenzó a caer piedras...” Acá no hay piedras, le dije, qué piedra hay, estos son pajonales. -Querían justificar la matanza-, así es que ustedes han hecho acá un grabe atropello a la Comunidad y en el nombre del pueblo de Cerro de Pasco ¡Le ordeno que usted se retire en este momento de aquí! -Yo estaba bravo, estaba yo embravecido por el cuadro que estaba viendo, lleno de injusticia- ¡Fuera de acá, carajo! -con un carajo lo boté- ¡Fuera de acá, fuera de acá! (Ibídem).

Comenzó a indagar más sobre el hecho y a agilizar el envío de los heridos al hospital de Cerro de Pasco, después fueron donde el Prefecto para pedir la libertad de los presos. Recuerda que le acompañaba una gran masa de gente profundamente indignada (entre ellos: obreros, estudiantes, campesinos, etc.).

Las puertas de la prefectura estaban bien cerradas con cadenas, al guardia republicano le obligué: Usted me abre la puerta, yo soy el alcalde, yo quiero hablar con el prefecto. En el segundo piso le encontré al prefecto todo alicaído, casi un muerto, pálido el hombre. Es que a él ya le habían informado de la matanza que los policías habían hecho en Rancas y que se venía la masa de Rancas y lo hubieran matado al prefecto, ¡lo hubiesen matado!, porque ya empezaban a sonar las piedras en las calaminas de su local (Ibídem).

El alcalde, Genaro, creía que el enfrentamiento directo de los campesinos contra las autoridades y representantes de la empresa minera hubiera generado más violencia y, por consiguiente, suponía que habría costado la vida de más comuneros. Según él, se daban las condiciones para que el conflicto se extendiera ya que la población estaba exaltada y querían hacer justicia por sus propias manos. La postura que tomó como mediador entre la población civil y los órganos estatales y de la empresa fue el de apaciguamiento de la población. Así, invitó a la masa a concentrarse en el salón de la Municipalidad, quería que se conversara primero sobre lo sucedido y así ir calmando la ira de la gente.

“¡A incendiar los chalets de los gringos, a incendiaaar...!” –Gritaban los manifestantes- Espérense, les decía, primero vamos a informar lo que está ocurriendo hasta estos momentos y después veremos si se enciende o no los chalets de los gringos. Con ese truco se contuvo un poco, ya se les dio a conocer que la matanza que se había ordenado era desde el prefecto pero que la Municipalidad, honrando a los comuneros, daba su salón general para el velatorio. (Ibídem).

Genaro creía en un accionar táctico de enfrentamiento a la empresa minera, pues hasta la actualidad está convencido de que ellos hubieran “barrido con toda la ciudad” si se expandía el movimiento de la población enardecida. Bajo su orden se enviaron a los tres difuntos al salón general de la Municipalidad, ahí se velaron sus cuerpos en medio de una multitud de cerreños que iban a acompañarlos. Luego, la multitud llevó a los muertos en andas hasta su tierra natal, Rancas, allí se realizaría otro sepelio.

Mientras nuestro entrevistado comienza a recordar el entierro de los caídos en la Masacre de Huayllacancha, derrama unas lágrimas, fija su mirada en un punto y es como si volviera nuevamente a ese momento de expandida tristeza entre los campesinos, y aun así continúa narrando:

Cosas muy dramáticas, muy sentidas por el que les habla, porque yo me jugué la vida ahí y me jugué todo, porque ahí es donde empezó a formarse también ya las venganzas contra mi persona. **Vimos la despedida a los muertos en Rancas con una canción tan triste en quechua, ustedes conocerán esas canciones...una de ellas se llama “Capac Eterno”, “te vas, te vas, te vas, pero por siempre estaremos con tu recuerdo...”** Así, una cosa muy sentimental...Y con los alcoholes que tomábamos estábamos también con mayor emoción, mayor devoción por nuestros caídos que al día siguiente fueron sepultados. (Ibídem).

Se trataba de la entonación de un canto de despedida que remonta al período precolonial. Mientras nos relata este hecho, Genaro vuelve a afligirse y continúa recordando:

Se cantó a las seis de la madrugada el “Capac Eterno”. ¡Ahí el pueblo ha cantado, llorando...! Ah! Cantaban y lloraban y como ya también un poquito hacía efecto el trago por la despedida. **¡Nunca he sentido una despedida tan dramática como esa! Cantando el Capac Eterno, en quechua...Se despidieron los concurrentes de los muertos llorando, abrazándolos, estaban en su cajón ya y ahí ya al campo santo.** Después, los han regresado ahora están ocupando una capilla al lado de la Municipalidad, una capilla especial para los tres caídos, ahí están, ya inmortales (Ibídem).

Tras su relato nos vuelve a hablar de la importancia de la recuperación de tierras en Rancas para el movimiento campesino peruano. Cuenta que la empresa minera se retiró de los campos de los ranqueños y que las tierras regresaron a sus originales dueños. Dice, con alegría, que aunque ya no visita Cerro de Pasco por cuestiones de salud, se enteró que la situación socioeconómica de la Comunidad de Rancas mejoró drásticamente, sabe de su desarrollo local, creyendo que nada de ello hubiera sido posible sin la actuación heroica de los campesinos que decidieron enfrentarse a la empresa imperialistas Cerro de Pasco Copper Corporation.

Figura 6 – Entrevista con Genaro Ledesma Izquieta.



Fuente: Imagen propia.

5.3.2.2) *Recuerdos de Felícita Sosa*

A Doña Felícita la encontramos, como todos los días, divisando la calle, sentada en la puerta de su casa. Nacida en mayo de 1927, nos cuenta que es una ranqueña neta y que toda su vida la pasó trabajando: Primero a lado de su esposo, cuando pasteaban el ganado de otras personas con el fin de beneficiarse de una parte de las futuras crías, relata que cuando quedó viuda vivió trabajando en labores domésticas en las haciendas cercanas a Rancas. Felícita guarda muchas historias de su pueblo, para ella el 2 de mayo de 1960 fue un episodio muy reciente. Ella conoció los conflictos por la tierra con la Hacienda Pacoyán de los Hermanos Lercari.

La empresa cuando ha llegado fue acá úuuuultimo todavía. Ese cuando ha habido si ya no había nada ya. Eso cuando ha llegado la empresa ¡uuuuuf, cuánto! Yo me lloro bastante, mamita, por esas cosas, a mí me ha pasado varias cosas, pero sí no me ha llegado, ahí estaban con cornetas para que viene todas la gente, pero no ha habido gente, hemos estado como doce personas, hemos ganado. Es decir, hemos vivido en un chiquitito pueblo, chiquitito pueblo ha sido este Rancas. Doce personas con todos los que pasteaban ganado, con todos esos chiuchis, muchachitos...como catorce o quince personas (Entrevista a Felícita Sosa).

Como los otros comuneros de su generación, otorga un gran valor a la vida en comunidad. El compartir, dentro de lo “común” es para ella un principio fuerte que aprendieron de sus padres y abuelos. Un hecho figurativo sobre esto aparece en su relato cuando cuenta que hubo un periodo en que tuvo que salir de Rancas junto a su esposo

para trabajar pastando el ganado de un particular, pero se le hacía difícil sobrellevar su nueva vida lejos de su tierra, le embargaba una tristeza profunda que se traducían en reclamos a su esposo para regresar a Rancas:

A mí no me gusta ese vecino que está también, hasta con perro nos hace terminar. Porque no me gusta vivir acá, bueno vívete tú solo porque yo no puedo vivir. -Bueno, hemos conseguido ya carnero pero ya estaremos...- No, yo no puedo estar, le digo, tengo mi cabrita. Mi cabrita también se anda por todo sitio, no es igual a Rancas (Ibídem).

El reclamo para su regreso a Rancas no era solo de su parte sino de la propia Comunidad. Dice Felícita que había partido de su tierra junto a su esposo con total discreción, pero fue en vano, pues su pueblo se enteró y reclamaban la presencia de ambos: “La comunidad como habrá escuchado que nosotros hemos ido allí, calladitos hemos ido. **Esta comunidad nunca suelta a sus paisanos, nunca suelta ni muerto ni vivo, nos recoge de donde sea**” (Ibídem.). Cuando su esposo pasaba por la Comunidad, también otros comuneros se paraban a reclamarle por haber salido de Rancas, les dijeron que regresen y que tendrían un lugar ahí: “Mi hermano el mayor entonces me dice: Oye Felicita, por qué has venido, oye Felicita a tu esposo le están reclamando en la comunidad porque dice tenemos que volver a Huandowasi” (Ibídem.). La preocupación general era por el bienestar de estos comuneros, pues no se sabía si se acostumbrarían a otros lugares. Su hermano llegó al convencimiento de que tendrían que regresar a Rancas después que Felícita le contara sus experiencias en la otra estancia:

¡Ay! de noche cuando...en ese pueblo, en esa pampita, cuando ya son las cinco de la tarde, viejitos chiquitos andan bastantes [-¿**viejitos chiquitos?**- Si, viejitos chiquitos andan, eso es abuelo pues mamita, abuelo es pues, y está vivo] Entonces yo tenía miedo ¿pues no? Después cuando cocinando estoy sentada afuera salen de un rincón, veo saliendo del rincón a un viejito, viejito, y yo digo ¿quién está entrando?, puede ser mi visita que estará entrando. ¿Todas las tardes, no? Entonces ahí lo que estaba viejito se desaparece entrando a un pozo, se desaparece el viejito, entonces le digo a los vecinos ¿porque andan unos viejitos? – “Esos son pues abuelos que vamos hacer”-. Viejitos andaban, yo le aviso pues a mi hermano, le digo: “así pues papá anda aquí viejito me da miedo a mí, a las siete, a las cuatro y media ya anda le digo”. –“**¡Ah no, no -me dice- no estamos acostumbrado a andar por ahí, nosotros somos ranqueños**”-. (Ibídem).

Se conoce como “abuelo” a una de las figuras espirituales más importantes en los Andes centrales del Perú, se trata del Jirka o dios de la montaña que puede aparecer en forma de espíritu o tomando algún cuerpo específico (animal, persona, etc.). Son recurrentes los relatos en los Andes, sobre todo rurales, que hacen referencia a la presencia del “abuelo” en la vida cotidiana de las personas, su comportamiento es en

ocasiones benéfica y en otras, maléfica (asociada a la aparición de enfermedades en su mayoría incurables).

Es así que en poco tiempo Felícita y su esposo decidieron regresar a Rancas, pues los lazos de solidaridad que existía en su comunidad fueron más fuertes que las oportunidades económicas que encontró fuera de ésta. Según ella, el trabajo en conjunto sacó adelante a la Comunidad de Rancas, así pudieron sobrevivir a las situaciones que habrían amenazado su estabilidad durante varias décadas. Si por un lado estaba la constante amenaza de las haciendas colindantes y de la empresa minera, también eran azotados por la pobreza, para contrarrestarla -como vimos- la Comunidad impulsó tempranamente diversos proyectos en el fin de generar ingresos para los comuneros como fue el caso de la granja comunal.

El trabajo colectivo era muy valorado en la Comunidad, frecuentemente se organizaban faenas para construir caminos, limpieza de la granja, o para resolver algún problema que surgiera. Cuenta doña Felícita que en una ocasión se había derrumbado una parte de la torre donde se ubicaba la campana en la pequeña plaza de Rancas, lo que requirió una inmediata intervención de los comuneros y de sus familias para repararla:

Se ha derrumbado una campana, la torre de campana se ha derrumbado. Nosotros, entre hermanas yendo, vamos hay que ver, nosotros estamos corriendo para trabajar. Vamos todos (...), ese Atencio dice cómo vamos a hacer, ahora niñas... ustedes chicas carreen agua con sus baldes con sus latas, ahora del puquio (puquio decimos al agua que está empozado). Entonces nosotros decimos, vamos a traer nuestras latas a nuestras casas, todas fuimos con nuestras latas y le hemos hecho llegar agua y los que trabajan barro estaban batiendo para que suban arriba. (...). Nosotros bastante ya estamos llevando agua de alláaaaa de arriba hacíamos bajar agua. Para esos niños ahora necesitamos café, a qué hora hay café, café hacen todos y tomamos ahí. Ya serían las 10, las 9, o qué hora sería. El que trabaja ya está subiendo ya más arriba con su king kong, con su ladrillo todo, al medio día ya “Talán, talán” ya estaba la campana [risas]. Aquí hay que trabajar, mujer y hombre también trabajamos nosotros, qué cosa (Ibídem).

Se nota que Felícita nos habla de manera recurrente a partir de un “yo colectivo”, pareciera que en su relato las experiencias individuales solo tendrían sentido si giran en torno de un grupo homogéneo en comportamientos, valores y objetivos. Pero esta identificación tiende a ser más con el pasado; es decir, con las pocas familias que poblaban Rancas entonces. Un episodio que ayudó a sellar estos vínculos fue la Masacre, los recuerdos de este evento y, en general, de los primeros esfuerzos de la

Comunidad para crecer exigirían a la población tomar más en serio el significado de la pertenencia a un territorio e historia comunes.

Del 2 de Mayo de 1960 recuerda sentidamente la muerte de sus hermanos comuneros, la violencia innecesaria de los policías y la sinrazón de la apropiación de un terreno que era de Rancas desde tiempos inmemorables. Mientras narra estos episodios de violencia Felícita derrama unas lágrimas:

Entonces, cuando estamos durmiendo, temprano, levantando hacemos desayuno. Cuando estábamos tomando desayuno ¡cómo tocaban cornetas! (llorando) bien triste, triste tocaban. Entonces, le digo: “Mamá...dejando mi pocillo me voy, pues, mamita”. Paampa allá, desde la loma, allá...me voy al campo. Entonces cuando me voy al campo ya estaban lleno policías, bastantes policías: “Ahora le vamos a matar a todos ustedes sinvergüenzas, ustedes en su pasto por qué han venido”, diciendo. Balas...todos nos están echando balas a nosotros. Entonces qué cosa iba a hacer... a los que están durmiendo les echaban querosene, gasolina, hasta han quemado nuestra cama, han derramado nuestra comida también. Cuánto hay, mamita, para contarte (Ibídem.).

La incompreensión de un evento de tamaña naturaleza o el espasmo que causan hasta ahora las imágenes de ese pasado solo se pueden corresponder, para ella, con actitudes extraordinarias de traición y salvajismo producto de un odio también incomprendido: “Indígenas ranqueños, indígenas nos decían. Uuuuf... historia es bastante para contar, ¡cuánto la vida...bien triste es!, podemos amanecer, anochecer” (Ibídem.):

¡En el velorio, mamacita, llorando, bastantes! Los que estaban accidentados sus pies se han quedado en el hospital. Todos estamos llorando, chicos y grandes. Viendo lo que otros lloran, las lágrimas de por sí está cayendo, quién les habrá hecho, **quién judas habrá hecho, quién salvaje...**y nosotros llorando estábamos ahí. Y nuestros animales nos han abandonado, en todo sitio, con la pena, no hay comida, no hay ni recoger, ni llevar, ni ir a echar de menos (Ibídem.).

En otras ocasiones vieron crecer el “cerco” del que habla Manuel Scorza en su obra, Felícita jamás imaginó la dimensión de la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation y menos entendía de sus fines. Para ella, el afán de la empresa minera por la invasión de tierras podría deberse a una necesidad de la misma naturaleza que la del ganadero, tal vez se tratara de alguien que quería posicionar su choza y comenzar a pastorear sus ganados en las tierras de Rancas, pero a su vez, ese alguien no era semejante a los ranqueños pues ya había percibido el grado “innatural” de violencia con la que operaba.

Ellos habrán hecho su muralla diciendo: “Es de mí”. Esos satanás, los que vienen, esos judas habrán hecho su muralla. Pero no ha venido nadie a impedir. Nosotros le hemos amontonado sus palos, sus murallas. Y no se habrá hablado nada, o de todo eso habrá venido venganza. Y había tenido carnero, bastantes carneros había tenido. Habrá pensado hacer su choza así, por ahí, por eso habrá hecho su muralla. Ha tenido su muralla, su muralla lo que hemos amontonado también, quién se habrá llevado, esos *lapias* [avaros] capaz se habrán llevado (Ibídem.).

Los comuneros de Rancas, como de las otras comunidades, se enfrentaron a las murallas de la empresa minera, a la apropiación de lo ajeno legitimado por el origen y la costumbre; de igual manera, el atentado a la propiedad colectiva del grupo significó la puesta en peligro de sus medios de existencia basados, principalmente, en la ganadería. Ante esta situación, en reiteradas ocasiones se opusieron al avance de las cercas en sus tierras, invalidándolas material y simbólicamente:

Pero después esa minera, allá arriba por Pukacancha había hecho su muralla, quién habrá hecho su muralla. De acá de arriba, lo que decimos, subida a Huincopunta había hecho su muralla, así había hecho. Ahí sí hemos ido, la Comunidad nos ha dicho “Todas la *ganrras* vamos, todos vamos a sacar sus murallas, todas sus murallas vamos a traer”. (...). Había hecho su muralla bien bonito, graaaande, palo también grande había sido. Entonces, todos nosotros hemos sacado sus murallas, después hemos dejado sus murallas y alambres, sus palitos también hemos dejado ahí, quién se habrá llevado (Ibídem.).

A pesar de todos los tristes episodios de su vida, Felícita siente que todas sus grandes y pequeñas luchas han dejado frutos hasta el presente. Repite constantemente que son muchas experiencias las que tendría que contar sobre Rancas, el pueblo de sus padres y abuelos. Sus narraciones expresan la figura de una mujer contraria a la tendencia de su tiempo: se trata de una mujer independiente, que había sabido forjarse un futuro en bien de ella y la de su familia gracias a su propio trabajo. Cree que su vida ha sido un constante batallar entre penas y victorias: “Por eso estoy luchando hasta ahora también, por eso mi pie nomás me duele estoy diciendo, puede sanar mi pie y otra vez también puedo luchar” (Ibídem.)

Figura 7 – Entrevista a Felicita Sosa (Pobladora ranqueña que participó en la recuperación de tierras en 1960).



Fuente: Imagen propia

5.3.3) Memoria de la Masacre de Huayllacancha en la juventud actual

Al indagar sobre la memoria de los comuneros que participaron en el proceso de recuperación de tierras en Rancas, un hecho llamó nuestra atención: Se trata del reclamo que se hace a las nuevas generaciones de ranqueños sobre el reconocimiento a los protagonistas y sus aportes para el bienestar actual de la Comunidad, así como se insiste en la necesidad del aprendizaje de las luchas pues tornaron necesaria la formación de fuertes vínculos de solidaridad entre los miembros.

Pues bien, este reclamo es una constante en los discursos de las personas más adultas en Rancas, se critica la falta de compromiso de los más jóvenes con su pueblo; según ellos, existe un desinterés promovido por las crecientes preocupaciones individuales. Este cuadro nos llevó a cuestionarnos a qué se debe esta conducta, salta a la obvedad que no se trata de un evento particular de Rancas, sino que los conflictos intergeneracionales obedecen, más bien, a procesos macrosociales.

Sin embargo, ¿por qué un espacio rural-urbano con una secular tradición comunal daría lugar a estas conductas? ¿se trata de la falta de conocimiento de su propia historia? Por lo pronto, estas preguntas quedan gravitando y serán respondidas en la última parte de este trabajo, lo que interesa aquí es observar si de veras existe un desconocimiento de la historia de este pueblo por parte de las generaciones más jóvenes.

Un evento modelo para verificar si se tiene o no una comprensión más o menos clara de la propia historia de la Comunidad sería la Masacre de Huayllacancha, después de todo, se trata de un conflicto que impactó principalmente en la dimensión sociopolítica de la misma. Al realizar la investigación de campo, se constató que los jóvenes tenían un conocimiento, aunque a grandes rasgos, de la Masacre. Refirieron que es un hecho que los más adultos recuerdan siempre en las reuniones comunales, hablan sobre su enfrentamiento con la empresa minera y las posibilidades que fueron surgiendo para Rancas conforme se iban organizando autónomamente.

Otros mecanismos de divulgación serían los *lugares* de la memoria a partir de este hecho, la existencia de estatuas en memoria de los caídos y de pinturas que aparecen en los cuadros de la plaza de Rancas, también refirieron a los homenajes anuales que se organizan para recordar la lucha por la tierra. Sin embargo, más allá de que se sepa que este hecho tuvo lugar y tiempo en la historia de Rancas no se percibe con profundidad de sus implicancias económicas y sociales.

Es decir, se sabe de la existencia de una historia de lucha gracias a los monumentos históricos y a la transmisión de experiencias de los comuneros con mayor edad, pero no se la reconoce como una de las bases que posibilitaron que Rancas se proyectara hacia un desarrollo autónomo. En todo caso, su memoria debe más a la costumbre o al establecimiento de rituales, como el que se realiza el 2 de Mayo de cada año para recordar a los comuneros caídos. Aún hace falta una apropiación más abarcadora del sentido de la lucha por la tierra especialmente en la población más joven.

CAPÍTULO 6: SOBRE REDOUBLE POR RANCAS, SUS CAUSAS Y CONSECUENCIAS

En este capítulo sustentaremos cómo y por qué la literatura fue un camino para nuestro cuestionamiento de la realidad social de los Andes centrales del Perú, buscando rescatar la importancia de abandonar la visión que tiene a la literatura como una disciplina independiente y aislada de la sociología, antes bien, creemos esencial comprenderla como otra vía de grandes posibilidades para el conocimiento de la historia y los fenómenos sociales concretos.

Un ejemplo de ello ha sido la narrativa scorziana, la cual buscaba representar la lucha de los campesinos de los Andes de Pasco frente a una estructura de poder vertical expresada en las relaciones sociales de explotación; estructura que tuvo como figuras a la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation, a los gamonales, a la corruptela local y al propio Estado. Observaremos también cómo y bajo qué circunstancias Manuel Scorza se acerca a la realidad de estos pueblos, apoyándonos en la entrevista que hicimos a Genaro Ledesma y en otras fuentes, tales como las entrevistas que concedió Manuel Scorza, recortes periodísticos de la época, fotografías, etc. Finalmente discutiremos cómo la publicación de “Redoble por Rancas” contribuyó al conocimiento de la realidad social de los pueblos de Pasco, qué alcances sociales tuvo y cómo la Comunidad de Rancas se vio o no representada en la obra de Scorza.

6.1) EL LUGAR DE LA LITERATURA EN EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

6.1.1) Sociología y literatura

Las ideas de que a partir de una producción literaria se pueden realizar análisis sociales y que, a su vez, la literatura sirva como fuente de conocimiento para las ciencias sociales han suscitado innumerables debates, por lo que no es nuestra intención agotar aquí toda la fuente crítica al respecto. En cambio, sí creemos importante brindar las justificaciones primarias, a partir de nuestra postura teórica, de por qué sería no solo correcta sino provechosa una relación más dialógica entre la literatura y la sociología.

Una figura importante que desde la sociología marxista ha desarrollado una teoría crítica literaria es, sin duda, Lucien Goldmann, intelectual francés crítico del

positivismo y del análisis de las obras literarias sólo a partir de la biografía del autor. Para él, se trata de evaluar al autor en cuanto miembro de la sociedad y sujeto a sus determinaciones y a los diferentes tiempos históricos. El escritor representaría en la obra, desde su particularidad, una estructura que cree acorde con la realidad que relata; desde este punto de vista, no es que haya una relación directa entre la conciencia general de la sociedad y la que representa el autor, lo peculiar está en que ese acontecer general aparece -aunque rudimentario e incompleto- en la unidad de la obra (GOLDMANN, 1967).

Esta estructura general que simboliza los cambios de época y las adaptaciones individuales, conforme a la reproducción de la vida material, vendría a configurar una *estructura englobante*. Hay siempre en esta interpretación -por su carácter sociológico- una tendencia a la coherencia, lo cual le permite referirse a la asimilación individual (por parte del autor) de toda una estructura de significaciones sociales que se intentan plasmar en la obra. Siguiendo esta línea de análisis, no nos vamos a referir a la biografía del autor estudiado como una totalidad autónoma y distante del grupo social representado, sino a la confluencia dialógica de estructuras mentales acorde con los cambios sociales.

Esta interpretación parte de una formulación sociológica básica referente a que no es posible vincular la acción a la libre voluntad particular o a una reacción autónoma del sujeto frente a su medio. El sujeto de Goldmann es un *sujeto plural* (estructural y estructurado) cuya naturaleza se debe a una evolución histórica en comunidad. De esa manera, los conceptos de *estructura englobante* (como estructura significativa) y el del *sujeto plural* permiten acercarnos al entendimiento de la novela como una representación particular que contiene propiedades sociales más o menos regulares (significaciones).

Hasta aquí, Goldmann presenta una posibilidad analítica dentro de la sociología de la literatura marxista para dar cuenta de cómo las relaciones intersubjetivas son -en última instancia- relaciones de clase, que se traducen en el ámbito ideológico-cultural a formas o *visiones de mundo*. La inspiración de Goldmann termina en los escritos del joven Lukács por lo que, a nuestro juicio, se ha omitido una posibilidad ontológica de trascender el análisis de la literatura y la realidad social desde el materialismo histórico.

De cualquier modo, es el propio Lukács quien desarrollará una tesis que vincula la producción artística con la dinámica de los tiempos históricos; es decir, con el desarrollo social conforme al desarrollo de la vida material. En él, la totalidad adquiere un sentido ontológico que junta, en un movimiento dialéctico, al sujeto y al objeto dentro de un modo de producción específico. Según nuestra comprensión, es aquí donde correspondería observar en qué medida la obra artística es tributaria de la ideología burguesa o refleja una línea de discernimiento crítico de las *estructuras englobantes* a la que hacía referencia Goldmann.

Para Lukács, la novela es la expresión típica de las formas subjetivas de una totalidad social, que en la sociedad moderna representa las contradicciones entre la búsqueda del sentido del ser y de la vida frente a las nuevas *fracturas* que inaugura la sociedad capitalista. Su héroe, por lo tanto, es un *héroe problemático* que aparece representando la dialéctica entre el mundo y el hombre, se caracteriza por una búsqueda auténtica de los valores humanos, de valores de uso en una sociedad mediada por el individualismo y la acumulación del capital. De ahí que ante el nuevo contexto:

... la novela intenta descubrir y construir configuradamente la oculta totalidad de la vida. La estructura dada del objeto indica que la temple de la dación de la forma. Pues la búsqueda no es más que la expresión, dicho desde el sujeto, de que tanto el objetivo todo de la vida cuanto sus relaciones con los sujetos carecen totalmente de armonía evidente. Todas las fracturas y todos los abismos que lleva en sí la situación histórica pueden introducirse en la configuración, y no se deben esconder en los medios de composición. De este modo se objetiva como psicología del héroe de la novela el temple básico que determina la forma en este género: los personajes novelescos son seres que buscan (LUKÁCS, 1985, p. 327).

Ahora bien, la sociología de la literatura marxista enfrenta a esos principios sociales generales o “externos” a la obra, un contenido interno que tiene que ver con el análisis estrictamente literario de la ficción y de la narrativa construidas por el autor, cabe resaltar que ella busca plasmar de forma creativa el contenido esencial de su *visión del mundo*. Sin embargo, no se puede omitir que la *visión del mundo* viene de la experiencia que surge en la interacción del sujeto y el objeto, del ser y su medio en un constante hacerse, esta es la línea que imprime la crítica de Raymond William (1988), ella nos advierte contra el peligro de caer en falsas dicotomías como estructura/superestructura o economía/cultura. Hay un proceso interactivo entre los seres sociales y la historia, la cual -como defendimos- no es homogénea ni continua, sino que se mueven por la recodificación de signos según la lógica del poder.

Esta relación entre producción literaria, específicamente de la novela, y la representación de contenidos esenciales a la estructura social, con todos los problemas que suscita un planteamiento de este tipo, aporta importantes elementos al debate sobre la necesaria apertura de la sociología a otras disciplinas: a) la concepción de que la producción literaria no es ajena a los cambios de época, b) la correspondencia dialéctica entre la estructura y los sujetos estructurados, c) la dinámica entre estructura interna y externa de la obra, d) la aceptación de que los elementos de la totalidad social integran indefectiblemente el contenido de la novela, e) que la novela se caracteriza -antes que nada- por la búsqueda esencial de los valores de uso en tiempos de una degradación promovida por la expansión de la economía de mercado y su ideología subsecuente.

6.1.2) La literatura como praxis transformadora

Habiendo descartado para nuestro análisis las oposiciones sujeto/objeto, sujeto/estructura y praxis/estructura, podemos justificar por qué la literatura, como emprendimiento social, tiene una de sus posibilidades en la práctica social transformadora, para ello creemos necesario romper con los moldes disciplinarios que podrían contribuir a una reducción del objeto estudiado. Es decir, una “sociologización” de la literatura nos interesa solo hasta el punto en que ella es capaz de ubicarla en una estructura histórica compleja que se corresponde con su forma y contenido interno, aceptamos -no obstante- que la estructura interna de la obra no se agota en esa determinación, sino que también tiene propio contenido estético.

¿Qué caracteriza, entonces, a la novela como una forma de conocimiento? Creemos que la literatura puede tener por sí misma una dimensión de cambio social o impulsarla, lo mismo en la poesía como en la novela. Escribió Gabriel Celaya (1955) “*La poesía es un arma cargada de futuro*” y también otros poetas españoles de su generación hicieron de la poesía un arte más allá de lo contemplativo, gran parte de la crítica de la Guerra Civil española recurre a estas fuentes para conocer otras dimensiones de este hecho histórico, respetando la particularidad que le imprimieron los autores. En el caso de la novela ocurre lo mismo, aunque -por su extensión y trama- su capacidad descriptiva de las diversas características sociales se amplía y se teatraliza.

Como dijimos, la cultura presentada en la obra es producto de una interpretación de los rasgos sociales correspondientes al espacio y tiempo históricos, pero esa interpretación del autor refleja también su grado de conciencia social. Teniendo en

cuenta este grado de conciencia reflexiva sobre lo real, la literatura encuentra en su sentido práctico una de sus posibilidades de realización. Pero la *praxis* literaria no es la de un sujeto individual que se basa en sus propias voluntades para intervenir en la transformación de su medio, sino la de un *ser social* que adquiere conciencia de la procesualidad histórica, en el desarrollo material y espiritual de las diversas sociedades.

El plano de actuación de una literatura transformadora está en la política, puesto que ella es -por excelencia- el ámbito donde se lucha por una configuración social particular. Vinculada a la *praxis* política, la literatura no puede ser indiferente a las causas de los oprimidos, su función social es de conocimiento y denuncia. Más adelante veremos cómo estas características ayudan a entender mejor nuestro caso estudiado.

6.2) DEL AUTOR Y SU OBRA

6.2.1) Manuel Scorza: Sobre el escritor y su vida

El conjunto de novelas que publicó Manuel Scorza que él mismo denominó la saga de *La Guerra Silenciosa* ha tenido un momento específico de producción correspondiente al contexto histórico de lucha del campesinado en la Sierra Central en la década de los sesenta, pero -como toda obra de arte- se compone también de los signos originales que le impregna el autor. Siendo así, cabe preguntarnos primero quién es el hombre detrás de estas obras y qué tanto de los rasgos de su propia vida (entendida, como ya aclaramos, como particularización y adaptación de situaciones estructurales) coincide con su creación.

Manuel Scorza prefirió definirse siempre como hijo de emigrantes. Su madre era natural de Huancavelica y su padre de Cajamarca, ellos partieron a Lima en busca de mejores oportunidades económicas, ahí nació Manuel, un 9 de setiembre de 1928. Debido al asma que padecía desde temprana edad, tuvieron que salir de Lima en 1934; mudándose a vivir a la tierra natal de su madre, Huancavelica, allí vivieron hasta 1939 en los pequeños pueblos de Acoria y Acobamba. En esta su primera infancia pudo estar más cerca de los campesinos indígenas y de toda la cultura propia de los Andes, pero su extracto familiar era más bien de pequeños comerciantes.

En Lima acabó su educación secundaria en el emblemático colegio Leoncio Prado e ingresó, en 1945, a estudiar a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional

Mayor de San Marcos. Su primer exilio ocurrió en 1948, cuando Manuel A. Odría llegó al poder, ello se debió a las simpatías de Scorza con el APRA y a un error, pues el poema de amor que había publicado en un diario conocido del país se interpretó como aprista y ofensivo al nuevo orden que impulsó al gobierno. Así, pasó en el exilio entre 1949 y 1952 viviendo en Chile, Argentina, Brasil y México, fue en este último donde se contactó con células apristas y siguió cultivando su militancia. Fueron duros años para Manuel Scorza, pues a su condición de exiliado se le sumaba profundos problemas económicos, resultado: En esos años aumentó la producción de poemas de contenido melancólico.

Uno de sus amigos más cercanos, Hugo Neira, escribió después de su muerte una *Biografía ordenada de un mago*, este escrito muestra un camino posible para conocer las diversas etapas en la vida de Scorza. Según Neira (1985), será en la universidad donde se comenzaría a formar el “Scorza político” que reflexiona sobre las posibilidades ideológicas de su tiempo. Uno de los caminos planteados hasta ese momento fue el APRA, partido que se orientaba a realizar un cambio social en Latinoamérica teniendo por vanguardia la alianza de los trabajadores y las burguesías nacionales.

Lo que más le interesaba a Scorza del APRA era su postura con respecto a la población indígena y a sus reivindicaciones, y -sobre todo- cómo interpretaba la unidad *indoamericana* como imprescindible en los cambios sociales del continente. Su líder, Víctor Raúl Haya de la Torre había protagonizado un debate con Mariátegui a fines de los años veinte, se proclamaba *antiimperialista* y acusaba a los comunistas de una prédica “europeísta” y fuera del “espacio-tiempo” propio de los países de *indoamérica*. En una entrevista en mayo de 1983, aclaraba en qué consistía su simpatía por el APRA:

El APRA. ha tenido una retórica proindigenista; y los partidos de izquierda tuvieron siempre en sus programas lo que se conoce con el nombre de la reivindicación del indio: el derecho a la propiedad, el derecho al reconocimiento de la personalidad humana, jurídica y cultural del indio. Pero en la práctica ha habido un abismo absoluto. Los partidos políticos existen en un país criollo que no tiene nada que ver, absolutamente nada, con el país real que viven los indios. (...). Entonces el A.P.R.A planteó el problema indio pero nunca fue más allá (SCORZA, 1983 *apud* GONZALEZ, 1998, p. 262).

La crítica que se hizo al APRA desde el socialismo revolucionario de Mariátegui, era justamente la inviabilidad de su planteamiento sobre la alianza de clases. Desde este punto de vista, era imposible que las reivindicaciones de la población

indígena fueran fomentadas desde una clase dominante totalmente indiferente de su condición. Como partido político, la condición del APRA estaba sujeta a los cambios de gobiernos en el Perú, pasando por largos años de persecución política de sus dirigentes y militantes. No pasaron muchos años para que el APRA se convirtiera en un partido de derecha que buscaba convivir con la burguesía nacional aliada al imperialismo y con la oligarquía gamonal.

Manuel Scorza, decepcionado, expresó su ruptura con el APRA en una carta titulada “Good bye, mister Haya” que escribió en 1954. En 1956, producto de la abertura política en el gobierno de Manuel Prado, pudo regresar al Perú, siendo cada vez más valorado como poeta. Así, en ese año ganó el Premio Nacional de Poesía por su poemario “Las Imprecaciones” que había publicado estando en México.

Por esos años, en América Latina se comenzaron a impulsar ferias de venta masiva de libros, surgiendo así los Festivales del Libro. Él se ocuparía de impulsarlas en Lima junto a otros escritores, así nacieron colecciones editoriales orientadas a expandir la compra de libros al público popular de Lima y del Perú, público que no contaban con una orientación básica en la elección de las obras más importantes y mucho menos con el dinero necesario para adquirirlas en las grandes librerías de Lima. El éxito de las Ferias del Libro fue impresionante, siendo recordado años más tarde por el gran novelista cubano Alejo de Carpentier:

Una buena selección de libros y un precio económico serían la solución, pensaba Manuel Scorza. Y así fue cómo este peruano preocupado por la cultura de su pueblo y de la América toda se dio a la tarea un tanto riesgosa pero entusiasta de preparar el Primer Festival del Libro con una selección de diez mil volúmenes de autores clásicos peruanos figurando entre ellos [el Inca] Garcilaso de la Vega, Ricardo Palma y algunos ensayos de [José Carlos] Mariátegui y poesías de [César] Vallejo. Las quince mil colecciones que formaban los ciento cincuenta mil libros, a la venta en quioscos situados en distintos lugares de la capital, se agotaron en menos de una semana. Del Segundo Festival del Libro en Perú se vendieron doscientos mil ejemplares, y del Tercer Festival, que se llevó a otras provincias del país, se vendieron medio millón de ejemplares. Ha sido tan grande el éxito alcanzado con los Festivales del Libro en Perú que hasta el presente se han realizado veintiséis festivales en esa República (CARPENTIER, 1985 *apud* GONZÁLEZ, 1998, p. 264).

A inicios de los años sesenta publicó varios poemarios, hasta entonces Manuel Scorza era conocido como un joven poeta que comenzaba a tener éxito gracias también a su emprendimiento editorial. Con las experiencias alcanzadas hasta aquí, en 1963 impulsará la edición de “Populibros Peruanos” con el propósito de expandir la lectura

de nuevas obras que iban escribiéndose sobre los nuevos rostros del Perú, sobre lo que se comenzaba a conocer como público popular y urbano-marginal.

Manuel Scorza, viajando por varias partes del Perú, seguía consciente las profundas desigualdades sociales. El Perú presenciaba una ola de revueltas campesinas a fines de los cincuenta e inicios de los sesenta que desestabilizaban al gobierno, movimiento que fue reprimido de manera violenta mediante asesinatos de campesinos y persecuciones. Fue en ese contexto que comienza a establecer relaciones más directas con los campesinos y obreros del Centro, específicamente con el Movimiento Comunal del Perú, cuyo fundador era el obrero y militante aprista Elías Tacunan Cahuana que más tarde fundaría el llamado Partido Comunal. Scorza participará activamente de manifestaciones a favor de los campesinos que se enfrentaban a la Cerro de Pasco Copper Corporation, también escribirán en los diarios de Lima una serie de manifiestos.

Participando del Movimiento Comunal con el cargo de Secretario General, Manuel Scorza se enterará más de la lucha de los campesinos en Cerro de Pasco. Para él:

Fue una relación casual porque los comuneros de Cerro de Pasco [...] buscaban el apoyo de los intelectuales y habían contactado a un movimiento que se llamaba el Movimiento Comunal del Perú. Entonces yo fui allá a participar, no en la lucha inicialmente, sino en las protestas (SCORZA, 1983 *apud* GONZALEZ, 1998, p. 265).

En sus visitas a Cerro de Pasco, realiza entrevistas, recopila informaciones de diversas fuentes, fotografías, audios, etc. Es decir, hace la labor de un verdadero investigador social pensando realizar con esos materiales análisis objetivos sobre la situación del campesinado pasqueño, víctima del gamonalismo y de los abusos de la compañía minera. Estas fuentes aparecieron publicadas solo en partes en algunos diarios de Lima. Según Dunia Gras:

No está claro en qué momento concibe Scorza la posibilidad de transformar su historia en una novela y, más tarde, en un ciclo novelístico. En todo caso, lo que sí está claro es que la intención original de Scorza no era escribir una novela, sino un ensayo, como ya hemos anticipado: [Scorza había señalado]: “En París escribí un informe de Rancas. Lo releí y se lo leí a amigos y todo. Vi que le faltaba el corazón; no veía lo que yo había visto. Y entonces un día lo que hice fue arrojar todo esto y soñar la realidad, como si yo estuviera adentro. Y escribí *Redoble por Rancas*” (GRAS, 2012, Archivo electrónico).

El formato de un informe de hechos sobre lo ocurrido en Pasco le resultaba a Scorza insuficiente para explicitar la forma y el contenido de las luchas libradas por el campesinado. Presentaba la imposibilidad que tiene el formalismo para trasladar el

sentir y pensar del lector a un escenario del que no fue parte en el principio. La literatura, en cambio, podría echar mano de diversas herramientas alegóricas y estéticas para figurar mejor el evento narrado. Es así que nacerá “Redoble por Rancas”, la primera novela de *La Guerra Silenciosa*.

Manuel Scorza participaba activamente del Movimiento Comunal, además conocía a Genaro Ledesma quien en ese entonces era alcalde de Pasco. Recorre muchas ciudades en el Centro del Perú exhortando la unión del campesinado, continúa conociendo a muchas personas involucradas en los conflictos de lucha por la tierra, recogiendo datos, noticias, etc. y conociendo mejor el espacio geográfico. Todos estos elementos los usará para la elaboración de sus próximas novelas de *La Guerra Silenciosa*: Garabombo El Invisible, El Cantar de Agapito Robles, La Tumba del Relámpago y El Jinete Insomne, escritas en gran parte durante su estancia en Europa.

A fines de los años setenta regresa al Perú y orienta sus actividades a la organización política junto al movimiento que había fundado Genaro Ledesma: El Frente Obrero, Campesino, Estudiantil y Popular (FOCEP). Ocupó el cargo de Secretario Nacional del FOCEP, fue candidato a las elecciones legislativas (no llegó a concretarse por su renuncia) y se inscribió como postulante a vicepresidente de la República cuando Genaro Ledesma concursaba para las elecciones a la presidencia nacional en 1980. Durante todos esos años, Scorza siguió escribiendo otras novelas de diferente contenido, su imagen era reconocida a nivel internacional y gozaba del respeto y aprecio de los círculos intelectuales de América Latina y Europa.

Manuel Scorza murió a los cincuenta y cinco años de edad, un 28 de noviembre de 1983 mientras se dirigía al Encuentro Cultural Hispanoamericano a realizarse en Bogotá. Había abordado el avión junto a otros escritores, se dirigían de París hacia Bogotá -antes de Lima su destino final- pero el avión cayó y se incendió en el acto, produciéndoles la muerte. Como advierte Juan Gonzales (1998):

“También Manuel Scorza que, ironías de váyase a saber que destino, ha de morir un 28 de noviembre, el mismo día que, en el distante año de 1969, José María Arguedas se disparaba dos balas en su despacho de la Universidad Agraria”. (p. 273). Sus restos fueron llevados a Lima el cinco de diciembre, entre los que lo esperaron para darle el último adiós se encontraban los campesinos de Pasco.

6.2.2) El (neo) indigenismo de Manuel Scorza

La situación del campesinado pasqueño también había sido referida por José María Arguedas en su artículo “El indigenismo en el Perú”. Ahí nombró a las comunidades de Pasco que estaban organizándose para recuperar las tierras que habían sido alambradas con el afán de extender los grandes *feudos andinos*, cuyos dueños eran terratenientes tradicionales de la región y la moderna Cerro de Pasco Copper Corporation. Arguedas calificaba a estas comunidades como “más desarrolladas” en referencia a otras comunidades de sur del Perú que permanecían como siervos frente a los grandes y déspotas gamonales. Para él, tal diferencia también consistiría en que “esos comuneros no estaban, por una parte, ante la alternativa moral de los siervos ni la empresa era un feudatario de mentalidad colonial, sino mucho más ejecutiva, impersonal y, por tanto, irremediablemente implacable” (ARGUEDAS, 1989, p.17).

Es de notar que la interpretación de Arguedas difiere de las otras lecturas indigenistas de las primeras décadas del siglo XX en el Perú, como el apelo que hacía Dora Mayer a la bondad y “humanidad” de los dueños de la Copper Corporation. Según nuestro punto de vista, Arguedas percibe que esta generación de campesinos que se organizan para la recuperación de sus tierras es movida por algo que va, más allá de la reivindicación moral y, tal vez racial, hacia una necesidad de sobrevivencia.

Cierto es, pues, que la institución comunal garantizaba las condiciones materiales y afectivas de las familias y que, tal vez por eso, Arguedas se haya ocupado toda su vida en el rescate de los vehículos culturales que configuran el modo de ser andino. Uno de esos vehículos es la figura comunal que actúa como soporte también de la reproducción de sus valores culturales. Como dijimos, desde su mirada, el indígena se humaniza y se piensa como base del proyecto nacional en el Perú, estos rasgos son características de su narrativa.

Entre el sentido de continuidad o ruptura de aquellas lecturas sobre el indigenismo y habiendo tenido a Arguedas como corte fundamental: ¿Qué lugar ocuparía Manuel Scorza, lector de todos ellos? ¿Cómo lee lo indígena y su opresión en el Perú para representarlo en su propia narrativa? Respondiendo a esta última pregunta, Scorza -en una entrevista realizada pocos meses antes de su muerte- había dicho lo siguiente:

No podría seguir en el plano indigenista porque la oligarquía literaria del Perú y de América Latina había anulado la tradición de luchas campesinas (...) porque estaba representada por una literatura que yo llamaría indigenista hecha por blancos (...) ha sido una literatura de denuncia pero mal escrita. Y en tanto que había sido una literatura mal escrita (...) había provocado la fácil refutación, el desprecio, la indiferencia y el silencio. Entonces yo necesitaba en mi ánimo romper ese silencio (...) Porque hablo justamente de un problema intolerable que es el problema de la lucha campesina. **(El cielo novelesco) no se propone exclusivamente la descripción de la sociedad india sino la descripción épica de una sociedad en lucha contra los opresores** (Entrevista con Modesta Suarez en mayo de 1983 *apud* GONZALES, 1988, s/n).

Para el análisis de Tomás Escajadillo (1994), estudioso de Scorza, existiría en su obra un salto en la percepción sobre lo indígena que le permitiría captarlo dentro de un complejo cultural interpretado acorde con el Perú de la época, lo que también lo diferenciaba de “indigenismos ortodoxos” de los que ni siquiera Arguedas se habría salvado. Para él, los críticos del tiempo de Scorza no resaltaron los rasgos nuevos del indigenismo en su obra: el desenfado metafórico e irónico, el uso de lo fantástico y lo mágico religioso, rasgos que oscilaban entre lo indígena y lo mestizo. Se trataba, en fin, de un “indigenismo herético” que Escajadillo prefirió llamar: Neoindigenismo.

De esa manera, en esta interpretación de Scorza, se valora la aprehensión del carácter dicotómico del complejo simbólico y lingüístico de los Andes centrales con sus oralidades y creencias indígenas y mestizas. Scorza los somete a un juego dialéctico para acercarse mejor a su realidad vivida en Pasco. En “La narrativa indigenista: un planteamiento de ocho incisiones”, Escajadillo delimita los sentidos de ese “neoindigenismo” donde se incorporarían técnicas del “realismo mágico” para auxiliar la representación mítica del indígena andino, pero conservando, de igual modo, su directa relación con su realidad objetiva. Este último punto también dice sobre la ampliación del contexto narrado hasta la situación contemporánea, donde la problemática nacional pasa a ser la problemática indígena y viceversa. Por otro lado, el neoindigenismo se caracterizaría también por su constante apelo al lirismo en la construcción de su narrativa.

De acuerdo con Ohanna (2005), las características señaladas por Escajadillo apoyarían la idea de lo que él interpreta como una *homogeneidad* en la obra de Scorza; es decir, la tendencia a abandonar el énfasis en lo particular de la cultura andina, estos elementos pasarían a segundo plano o se usarían, generalmente, como recurso estético pues la preocupación del autor no es con la exclusividad ni la armonización de los

elementos internos y externos de esta cultura. En lo que respecta al lirismo empleado por Scorza en sus obras, sobresaldrían elementos retóricos occidentales. Sigue Ohanna: “De nuevo, a diferencia de lo que observa Cornejo Polar, la presencia de estos recursos apoya la tesis de que se trata de una literatura más homogénea y despreocupada de las cosmovisiones indígenas” (OHANNA, 2005, s/n).

También Cornejo Polar, crítico literario peruano, había definido a Scorza como “neoindigenista”, pero lo que él entiende por este término bebe de la fuente de su teoría de la *heterogeneidad* de acuerdo a la cual el núcleo neurálgico del indigenismo sería el conflicto entre universos socioculturales contradictorios que en este emprendimiento literario se buscaba conciliar. El neoindigenismo, desde esta visión, se acercaría a la representación de la *heterogeneidad* no superada en los pueblos andinos. De esa forma, Scorza “se inserta en la modernidad más puntual y se refiere al arcaísmo de la sociedad indígena, es porque esa modernidad y ese arcaísmo sigue coexistiendo, contradictoriamente, dentro de un mismo espacio nacional” (CORNEJO, 1989, p. 557).

La tesis de Tomás Escadajillo sobre la tendencia a la homogeneidad, característica de su percepción del neoindigenismo en la obra de Scorza, puede no estar en confrontación con el análisis de Cornejo Polar cuando estos sean interpretados como dos puntos de observación válidos de un mismo hecho que adquiere su totalidad justamente en ese acontecer contradictorio.

Dicho esto, es verosímil que la narrativa de Manuel Scorza en *Redoble por Rancas* -sobre el cual se han realizado inúmeros debates- ya presenta la contradicción propia del mundo barroco de acuerdo a nuestro lente teórico echeverriano. El autor se encuentra ante la necesidad de conciliar en su obra lo que le brota de la propia realidad de los Andes centrales, la mezcla alborotada de características indígenas y occidentales que viven conciliándose y combatiéndose. Como la propia modernidad barroca encuentra su sentido en la negación del sacrificio de lo “otro” ubicado más allá de la racionalidad burguesa.

El lenguaje híbrido de los personajes de Scorza también es una muestra de que su intención no es recalcar lo que hay de específico en los andes de Pasco sino cómo estas características se corresponden con la posición social de sus personajes. Demuestra que los universos socioculturales radicalmente distintos no siempre caen en confrontación directa, hay niveles cada vez mayores de receptividad de estos valores

representados, por ejemplo, en el patriotismo. Es una lectura más honesta con la realidad.

6.2.3) “Redoble por Rancas”: Un análisis posible

“Redoble por Rancas” se publicó en Barcelona en la Editorial Planeta en el año 1970. Para ese momento, Manuel Scorza ya es un hombre que ha metabolizado la experiencia de lucha de los campesinos de Pasco a partir de su militancia en el Movimiento Comunal y sus constantes visitas a los diferentes pueblos de la región. Su intención primera fue la de escribir un ensayo, como ya se advirtió, con los datos recopilados durante sus visitas a Pasco. No obstante, sólo la literatura se presentó como posibilidad para traducir en esencia todo el contenido (social, cultural y político) vivido ahí. Así nació “Redoble por Rancas”.

La obra consta de treinta y cuatro capítulos, narrándose de manera intercalada dos historias paralelas, en dos lugares de Pasco. La primera, ocurre en Yanahuanca (pueblo ubicado en la provincia de Daniel Alcides Carrión), abarcando espacios como las haciendas y los pueblos cercanos. Aquí Scorza retrata la vida de los campesinos frente a la autoridad del juez Montenegro, dueño de la Hacienda de Huarautambo, imagen del poder supremo en la localidad. La segunda historia ocurre en Rancas (capital del distrito de Simón Bolívar, en la provincia de Pasco), el cual es retratado como un pequeño e insignificante poblado enfrentado a un Cerco que, adquiriendo vida propia, modificará la distribución y ocupación de los terrenos.

En toda la novela impresiona la precisión con la que Scorza representa las gesticulaciones, creencias, costumbres, cultura política, etc. que predominaba entre la población campesina de Pasco. Los *héroes problemáticos*, del que nos hablaba Lukács, toman la figura de Héctor Chacón, en Yanahuanca, y del comunero Fortunato, en Rancas. Llama la atención que Scorza se ocupe precisamente de las dos naturalezas de la opresión en Pasco: El gamonalismo y el imperialismo. Para estos dos, narra una trama de violencia distinta.

El humor será el principal recurso de Scorza en la construcción de su narrativa, también es constante el uso de metáforas, animaciones, hipérboles, musicalización de contenidos, etc. Todo ello se empleará para dejar explícito al entendimiento del lector la intensidad de la acción o del hecho narrado:

Por ejemplo, cuando se trata de dejar en claro el nivel del poder del juez Montenegro, Scorza nos hablará de una moneda que se le cayó en uno de sus paseos por la Plaza de Yanahuanca y que nunca nadie se atrevió a tocar, o de las constantes bofetadas que repartía a quienes osaban a ofenderlo y la necesidad de perdón que tenían sus víctimas, o la “increíble buena suerte del doctor” Montenegro para ganar las apuestas o concursos, etc. Ya en referencia al “Cerco”, de entrada se ironiza la desvinculación de un cuerpo físico con la representación de la empresa minera.

El Cerco adquiere vida propia porque sobrepasa al entendimiento de los campesinos locales, al inicio su aparición es ironizada por los pobladores pero en el momento en que este interviene en la sociabilidad local (cortando caminos, aislando pueblos, contaminando, privándoles de los pastos, etc.), se percibe como una amenaza para la propia sobrevivencia comunal, entonces comienzan a aparecer hechos fantásticos en la Comunidad, los cuales son tomados religiosamente como maldiciones antes de que la cabal comprensión de los hechos y el convencimiento de la lucha como único camino se hicieran visibles.

Frente a los dos tipos de explotación, una proveniente del poder de la tenencia de tierra y otra debido a la introducción violenta del capitalismo imperialista minero, los *héroes problemáticos* muestran su inconformidad. Esta postura, contracorriente, se resiste al sacrificio del valor de uso, al disfrute “natural” de la riqueza social. Siendo así, el análisis que en adelante queremos plantear de esta obra literaria tiene que ver con ese último punto, dice sobre la relación de la “conciencia campesina”, tal y como se presenta en la novela, con la racionalidad capitalista. Esto necesariamente suscitará un debate sobre la naturaleza de la propiedad privada y sus contradicciones directas con la idea de lo “común” en la obra.

Para ayudarnos, trazaremos un paralelo con el escrito del joven Marx sobre *El Robo de Leña*, puesto que se trata de una discusión rica sobre las contradicciones del derecho liberal frente al consuetudinario y los conflictos de las delimitaciones en el disfrute y tenencia de los recursos naturales. Se trata de una publicación que apareció en cuatro partes entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842 en la *Gazeta Renana*, en ella Marx ponía en debate la “Ley del robo de la madera” que había sido aprobada en la Sexta Dieta Renana en 1841.

Aunque, por estos años, Marx todavía pensaba desde el “racionalismo liberal”, en dichas discusiones ya ubica contradicciones en el discurso y prácticas liberales. Los artículos señalados tratan sobre los campesinos de Mosela, pueblo de la provincia Renana, al Oeste de Alemania, quienes tenían una práctica que no había sido cuestionada sino hasta que se comenzó a implantar leyes a favor de la delimitación de la propiedad privada.

Los campesinos pobres recogían la madera seca (leña) que se desprendía naturalmente de los árboles para ayudarse en su sobrevivencia, usándolas directamente o vendiéndolas. Sin embargo, con la implantación de la reforma jurídica, seguida del modelo francés -específicamente del Código Napoleónico- comenzaron a surgir contradicciones entre las costumbres antiguas (provenientes de las tradiciones feudales del Derecho Germánico) y los nuevos reglamentos de la propiedad privada en pro de una pregonada modernización institucional y social. Discutiéndose en la Sexta Dieta Renana la “Ley del robo de madera” que buscaba dar al acto de recoger de los bosques maderas caídas un carácter de infracción a la propiedad privada y, por lo tanto, hacer de este un acto criminalizado.

Para su análisis, Marx solo contaba con unos trechos de lo que había sido la discusión de esta ley, su estudio profundo permitió rebatir las “justificaciones” que daban las autoridades para que una costumbre antigua ahora tenga naturaleza de robo y esté sujeta a una pena.

Resulta que, con la expansión del mercado capitalista, la propiedad se pasó a definir principalmente por su valor de cambio y por ser elemento de gozo individual. Si bien en la época feudal ya existía la propiedad privada, esta no se encontraba estrictamente limitada como sucedió con la legislación civil capitalista pues lo importante para esta forma de sociabilidad es el resguardo de los intereses privados. Lo que Marx analizará, será -en última instancia- las diferentes naturalezas de la propiedad.

Un primer problema, es la delimitación de lo privado y lo público: En el caso de Redoble por Rancas, los comuneros ven aparecer a un elemento extraño a la Comunidad y no dan razón de ello. Primero se burlan e igualan sus necesidades y formas de pensar a la del elemento extraño, no les incomoda la idea de que se trate de alguien que fuera a pastar en las tierras de Rancas, creen que podría tratarse de un visitante ingenuo que aún

no sabe distinguir entre las buenas y malas tierras pues se apresura con el cercamiento de todos los lugares, sin distinción.

De la misma manera, está en el sentido común de Héctor Chacón la ocupación de tierras que nadie produce. Cuando éste siembra papa con el permiso de la Comunidad de Yanacocha en un terreno inutilizado es violentado por el hacendado Montenegro. Chacón cree que la tierra puede ser trabajada por cualquier miembro de la Comunidad y no ve infracción alguna en obtener provecho de algo mediante su trabajo. Pero los hacendados de Huarautambo toman represalias contra él pues, según estos, todas las tierras de Yanahuanca les pertenecían y los indígenas del pueblo no tenían más lugar que la servidumbre.

Explica Marx, que los problemas que surgen al respecto de la ocupación de la tierra o el beneficio de los bienes que otorga la naturaleza se deben a que en el moderno capitalismo no hay cabida a la propiedad incierta, de ahí la aplicación violenta del nuevo régimen de propiedad:

A unilateralidade dessas legislações foi necessária, pois todos os direitos consuetudinários dos pobres baseavam-se no fato de que certo tipo de propriedade tinha um caráter incerto, que não a definia em absoluto como propriedade privada, mas tampouco decididamente como propriedade comum (MARX, 2016, p. 88).

En Europa, el derecho civil y el amparo a la propiedad privada generaron conflictos con las costumbres medievales puesto que el usufructo de la tierra y de los recursos naturales obedecía a concesiones dentro de las relaciones contractuales o, en otros casos, no se encontraba reglamentado. De igual manera, en el período colonial latinoamericano se conservaron, en su mayoría, las formas de organización indígena y poco se modificaron sus territorios, ya que más que la propiedad importaba el tributo y la disponibilidad de mano de obra para explotar. Fue durante la República donde las haciendas se tornaron la unidad básica del poderío privado de la tierra, aun así, en gran parte de los Andes peruanos vivían resistiendo las comunidades indígenas, quienes usufructuaban de sus propios terrenos y, por medio de acuerdo laborales, de las haciendas. Sin embargo, por detrás de la delimitación material de la tierra, se encontraban en estas comunidades un tipo de racionalidad que privilegiaba su valor de uso.

Diferente de lo anterior, la nueva legislación no observa en la propiedad el valor de uso para los particulares, sino que ese valor queda reducido al valor mercantil. Como

menciona Marx: “O valor é a existência burguesa da propriedade, a palavra lógica pela qual ela começa a adquirir compreensibilidade e comunicabilidade social” (Ibídem, p. 83). En el caso figurativo que corresponde a nuestro análisis el proceso de privatización vía expropiación de tierra se acentúa en la etapa imperialista, privándoseles a los campesinos no solo el usufructo de tierras “ajenas” a su propiedad sino invadiendo y expulsándolos de su propio terreno.

Por un lado, se trata de una masa pobre que no tiene lo mínimo necesario para asegurar su existencia puesto que ya pasó directa o indirectamente por antiguos procesos de expulsión. A ellos Marx, refiere el reconocimiento de un *derecho consuetudinario*:

Descobrimos que os costumes que são costumes de toda a classe pobre sabem captar a propriedade com instinto certo por seu lado *indeciso*; descobriremos que essa classe não só sente o impulso de satisfazer uma necessidade natural, mas na mesma medida sente a necessidade de satisfazer um impulso legal. A madeira seca no chão nos serve e exemplo. (Ibídem, p. 89)

Ese planteamiento tiene en cuenta la exigencia natural de vivir y percibe al trabajo como legitimador de la propiedad de quien no tiene nada, como ocurre cuando Héctor Chacón siembra papas, cuando los campesinos llevan a sus animales a pastar al campo o cuando los campesinos recogen maderas caídas en el bosque. En este caso, el disfrute de los elementos que nos dota la naturaleza no implica violentar sus leyes orgánicas, como lo hace el propio capitalismo.

Por otro lado, la expulsión directa de un terreno fue el origen de la propiedad, este proceso se ha repetido en la historia garantizando la acumulación de capital. Así, en la fase imperialista del capitalismo, la privatización por medio de expulsiones se da por diferentes vías, las cuales ya explicamos en los capítulos anteriores, lo importante es rescatar aquí cómo ellas aparecen en Redoble por Rancas: La forma principal de expulsión se da a través del cercamiento de los campos, de ahí que el Cerco tenga el lugar de un personaje en la obra. El cercamiento de los campos en pro de la concentración de la tierra y del usufructo individual es siempre un proceso violento. Yendo contra el carácter social de la tierra es desde sus orígenes un robo.

Otras formas de expulsión en Redoble por Rancas se dieron a través de la contaminación y de la muerte directa del ganado de la Comunidad. Scorza recurre al humor para brindar un alcance de las consecuencias de la contaminación minera en la

salud de las personas y de los animales, se trata de un hecho fantástico (porque sobrepasa los límites de la realidad inmediata de la población) y de desgracia. De esa manera, el Cerco va creciendo como un gusano y extendiéndose por otros pueblos, generando pánico en gran parte de la población, pues no se logra explicar el contenido de una maldición semejante en la comunidad.

En la lucha por la recuperación de las tierras, el *héroe problemático* estará representado por don Fortunato quien incluso sin contar con algún apoyo inicial por parte de los comuneros se aventuró a enfrentarse a Manuel Carranza (representante de la empresa minera) y a sus guardias, acabando golpeado constantemente. Conforme el problema del cercamiento se iba tornando grande, la población fue tomando conciencia de que la única salida era el enfrentamiento directo, pues las autoridades locales actuaban en representación de los intereses privados.

El otro personaje inconforme es Héctor Chacón, comunero de Yanacocha, quien ante los constantes abusos hacia los campesinos no ve otra salida que matar al juez Montenegro. Durante toda la novela, Héctor va planeando la muerte de Montenegro y su valentía es la comprensión de que no existe un poder supremo que no tenga también la condición de humano, resultado: El personaje más poderoso de la provincia de Daniel Alcides Carrión teme a Héctor Chacón.

La ruptura de los alambrados, representación de la propiedad privada, implicó la arremetida violenta de la Guardia Republicana. La novela presenta -en la narración del enfrentamiento- hechos verídicos, personajes, etc. de la Masacre de Huayllacancha. Finaliza con la conversación sostuvieron en sus tumbas cuatro ranqueños muertos en la batalla: A los tres muertos correspondientes a los hechos reales (Alfonso Rivera, Silveria Tufino y Teófilo Huamán), Scorza le agrega al héroe Fortunato. Ellos yacen en sus tumbas, esperando a los futuros campesinos muertos en la lucha por sus tierras.

6.3) ENTRE “LA NOVELA Y LA VIDA”

6.3.1) Manuel Scorza visita Pasco

En la entrevista que hicimos a Genaro Ledesma, éste nos narró cómo fue su primer acercamiento a Manuel Scorza. Cuenta Genaro que en 1961 viajó a Lima porque había recibido una invitación a un homenaje que habían preparado a la Comunidad de

Rancas, la organizadora de este evento fue la Central Aprista, “confundidos los apristas de que esta era una recuperación de tierras ¡conforme a las ideas apristas!”.

Ya por terminada la actuación se iban y me felicitaban algunos, y entre estos que se acercan así, a pasos lentos, me dice: “¿Tú eres Genaro, no? Yo soy Manuel Scorza, he regresado de un exilio en México” Y muy bien, de inmediato nos dimos un cordial abrazo. Dijo: “Muy bien lo que has hablado y muy bien la lucha de los comuneros, hay que apoyar esa lucha” -Estamos apoyándolo...-“Yo quisiera hablar contigo”, me dijo Scorza. (Entrevista a Genaro Ledesma Izquieta)

Ahí se inició una gran amistad que perduraría hasta la muerte del escritor. Aquel día, según la narración de Genaro, se dirigieron a la casa de Manuel Scorza, ubicada en la Calle Tarata en Miraflores.

Ahí me regaló varios libros, estos libros se estaban vendiendo a precios muy cómodos. “Me gustaría hacer una novela sobre Rancas”, dijo. “Encantadísimo, mira, simplemente es que tú decidas, que llegues a Cerro de Pasco y yo te recibo. Tienes que llevar sí unos aparatos que te ayuden a respirar oxígeno hasta que te aclimates a la altura porque allí estamos, pues, a 4200 metros y es necesario que vayas protegido”, le dije (Ibidem).

Manuel Scorza visitó Pasco durante los meses siguientes e inició un recorrido por las comunidades, en ese año y en los que siguieron, la movilización campesina iba en aumento, lo que incentivó posteriores visitas clandestinas, a ello colaboraba la relativa cercanía de Lima a Pasco. La primera vez que Scorza visitó Cerro de Pasco, cuenta Genaro, que este llegó “pálido por la altura” e incluso fue necesario conectarle el balón de oxígeno que trajo junto con él:

Le sacamos el balón para que respire y hemos hecho que descienda a Huariaca, ahí pasó la noche, a partir de allí ya se comenzó a aclimatar. Después ha recorrido toda la Comunidad de Rancas, todas las demás comunidades de Yanahuanca...todas las comunidades en conflicto, y sacó su primer libro: “Redoble por Rancas” (Ibidem).

En ese mismo año Scorza había establecido vínculos con el Movimiento Comunal, hacia finales de año ya escribe en el diario limeño *Expreso* manifestaciones y denuncias sobre el latifundismo en el Centro. El 1 de Diciembre de 1961, publica en dicho diario el manifiesto: “El Movimiento Comunal del Perú previene acerca de los graves sucesos que están creando los grandes latifundistas del Centro”. Allí, a nombre del Movimiento Comunal del Perú repudia el uso de la fuerza por parte del Estado para aplacar el movimiento campesino en el Centro, específicamente la ocupación de la comunidad de Yanahuanca en la Hacienda Pacoyán y Uchumarca:

En opinión de nuestro MOVIMIENTO, el problema no puede ser, de ninguna manera, solucionado por la fuerza, ni por la violencia. No se trata de un

problema policial: *se trata de un problema social: el problema de la tierra, cuya injusta distribución es el origen de todos nuestros males y, sin duda, la causa de nuestro subdesarrollo y de nuestro atraso* (01/12/1961, SCORZA, Diario Expreso, p. 17).

Plantea que el problema de la tierra es un problema central en el Perú por ser causa de la pobreza de la mayor parte de la población y hace un llamado a la urgencia de implementar una Reforma Agraria en el Perú. De igual modo, Scorza escribe que el formado Movimiento Comunal sería la representación máxima de todas las comunidades que luchan por la tierra, siguiendo toda la tradición de lucha andina:

¡COMUNEROS Y CAMPESINOS DEL PERÚ!

He ahí la prueba que sólo el MOVIMIENTO COMUNAL DEL PERÚ, el histórico Partido de los Comuneros, el legítimo portaestandarte de Túpac Amaru y Atusparia, es el órgano político de lucha de los campesinos del Perú. El MOVIMIENTO COMUNAL DEL PERÚ, es el instrumento de lucha contra la voracidad de los grandes terratenientes (Ibídem).

El 4 de Diciembre de 1961, aparece su artículo “El Movimiento Comunal del Perú refuta las afirmaciones de la Cerro de Pasco Co. Sobre sus grandes latifundios”. Aquí se rebate la respuesta que habría publicado la compañía al manifiesto anterior. Scorza se ampara en estudios sociológicos y estadísticos para demostrar que la empresa minera era dueña de más de 500.000 hectáreas de terrenos en el Centro, cuya acumulación se dio por el despojo a las comunidades campesinas ahora empobrecidas. Continúa haciendo una denuncia a la tendencia de extranjerización de la tierra:

Poco a poco la tierra es entregada a los extranjeros

No estamos contra los esforzados agricultores y ganaderos del Perú, que día a día, y luchando contra los monopolios del crédito y con la indiferencia del estado, fecundan la tierra. No estamos ni siquiera contra el gran cultivo mecanizado de la costa; no estamos por el despojo, ni por la violencia; pero, ni como peruanos ni como militantes del MOVIMIENTO COMUNAL DEL PERÚ, podemos admitir, ni admitiremos que las grandes compañías extranjeras, no conformes con ser las dueñas del subsuelo –del petróleo y de todos los minerales-, pretendan también, adueñarse del suelo donde hemos nacido (04/12/1961, SCORZA, Diario Expreso, p. 15).

Advierte que “Si no hay devolución habrá explosión” y plantea explícitamente su concepción sobre el rol del intelectual frente a los problemas que impiden la reivindicación social y económica de las grandes masas en el Perú:

Nosotros no hemos creado los latifundios, jamás hemos hecho uso de la violencia y si como intelectuales hemos llegado a donde estamos ha sido después de que la estafa de los partidos, nos ha llevado a un estado de miseria moral y material en el Perú, que nos causa asco y vergüenza. Ni como intelectuales, ni como hombres podemos sentir estimación hacia nosotros mismos si guardamos silencio frente a este gran drama. Ha llegado la hora de

decir que si nuestras justas reclamaciones no fueran atendidas, se llevaría al país a la violencia y al caos (Ibídem).

Los días siguientes, los diarios de Lima seguían informando sobre los conflictos en Pasco, el gobierno envió tropas para desalojar a los campesinos de los terrenos ocupados, produciendo la muerte y aprisionamiento de varios campesinos. El 12 de diciembre de ese mismo año, Scorza escribe en *Expreso* el comunicado: “El MOVIMIENTO COMUNAL DEL PERÚ denuncia la prisión de sus dirigentes en Cerro de Pasco y la preparación de la masacre de las comunidades de Yanahuanca y Yuruscarán¹⁹ (sic.)”, denunciando allí la detención de varios dirigentes y representantes del Movimiento y las represalias por parte de los hacendados y del Estado. Se menciona que uno de los autores de la Masacre que había ocurrido en Rancas, el Comandante Vaudelay, había vuelto a ser enviado a Pasco para aplacar la movilización de los campesinos de Yanahuanca y Yarusyacán. El Manifiesto termina con:

Una pregunta al país

En esta hora crucial de su historia, que atraviesa el país, ha llegado el instante de preguntarse si los comuneros del Perú son o no son peruanos. Ha llegado el momento de preguntarse si los millones de indígenas, que constituyen nuestras comunidades, tienen algún derecho o si para ellos existe solamente el hambre, la miseria y la violencia. Al comenzar la conquista del Perú los españoles discutieron si los indios pertenecían o no al género humano. Demandamos a la justicia y a la Historia que esa respuesta todavía es negativa en el Perú

MANUEL SCORZA
Secretario de Política del Movimiento Comunal del Perú

(12/12/1961, SCORZA, Diario Expreso, p. 8)

En 1962 continuaron las movilizaciones en Pasco, los campesinos iban siendo apoyados por los sindicatos obreros de la región. La represión continuó durante todo el año, el objetivo del Estado era el desalojo de la Hacienda de Ucchumarca; el resultado fue la muerte de decenas de campesinos y la detención de otros. El 2 de Marzo de 1963, se hizo público un “comunicado de intelectuales europeos y latinoamericanos en París, por la liberación de los arrestados por el gobierno militar peruano (entre otros, firmado por J. P. Sartre, A. Adamov, L. Aragón, S. de Beauvoiu, M. A. Asturias, ...)” (GRAS, 1998, p. 348).

En 1963, los comuneros de Rancas inician una nueva tentativa de recuperación de las tierras de Paria. Por estos años de tensión en Pasco, Manuel Scorza realiza visitas

¹⁹ Se trata de una confusión en la digitación del nombre de la Comunidad de Yarusyacán

periódicas y participa activamente en los acuerdos del Movimiento Comunal para llevar adelante la lucha campesina. Según Dunia Gras (1998), la implicación política de Manuel Scorza habría durado hasta mediados de 1962, lo que no impidió que continúe realizando viajes clandestinos a Cerro de Pasco, “como cuando en 1963, tras el asesinato de Fermín Espinoza (Garabombo) se trasladó clandestinamente a Cerro de Pasco para investigar su muerte” (p. 342), personaje que le sirvió de inspiración para la escrita de su novela “Garabombo el invisible”.

“Scorza realizó fotografía en diversas comunidades de Pasco, grabó cintas magnetofónicas y recogió testimonios sobre la guerra campesina” (Ibíd.). Todos estos recursos servirán de base para la escrita de sus novelas de *La Guerra Silenciosa*. Las noticias y manifestaciones aparecidas en el diario *Expreso* también se reproducirán en sus obras. Los apéndices, notas del autor, y el propio contenido de los escritos de Scorza harán siempre referencia al movimiento real de la organización campesina en Pasco en toda la década de 1960.

6.3.2) Impacto social de “Redoble por Rancas”

Redoble por Rancas se publicó diez años después de la Masacre de Huayllacancha (1960), para entonces Manuel Scorza aún no había visitado Cerro de Pasco y el Movimiento Comunal aún no se consolidaba. La lucha de los ranqueños había formado parte de la oleada de tomas de tierras en el Perú, pero aún no tenía la visibilidad que posterior a los hechos fue ganando. Uno de los motivos esenciales que llevaron a que la lucha de los ranqueños fuera conocida no solo en el Perú sino a nivel mundial, fue la posterior escrita de la novel de Scorza.

Aun para el propio recorrido intelectual de Scorza, Redoble por Rancas abriría un camino fecundo para su dedicación como novelista. Desde su publicación en España y a medida que iba creciendo el número de traducciones de su obra, el éxito iba siendo cada vez mayor. Poco tiempo después, Scorza era conocido como el novelista, por definición, de los campesinos pobres de los Andes Centrales del Perú.

El notable éxito de sus novelas también tuvo impacto en las propias decisiones del gobierno peruano, como la amnistía del reo Héctor Chacón, uno de los personajes de Redoble por Rancas, un 28 de julio de 1971 por el General Juan Velasco Alvarado: Numerosos diarios de Lima hicieron reportajes completos sobre la liberación de “El

Nictálope” y su encuentro con Manuel Scorza. Tampoco es un evento fortuito que el presidente Francisco Morales Bermudez haya elegido Rancas como lugar para anunciar la continuidad de la Reforma Agraria en el Perú en 1975.

Figura 8 – El 03/12/1983 el diario *La República* publicó fotografías de Manuel Scorza y junto a los campesinos de Pasco como memorias, días después de la muerte del escritor. Se observa aquí a Manuel Scorza junto a un sonriente Héctor Chacón, después de ser liberado tras permanecer once años en la cárcel.



Fuente: La República, 03/12/1983

Figura 9 – Informe periodístico sobre el escritor Manuel Scorza y su relación con el pueblo de Rancas.



Fuente: La República, 28/11/1983

Figura 10 – Informe periodístico sobre el escritor Manuel Scorza y la lucha campesina en Pasco.



Fuente: La República, 28/11/1983

Yo admiro, por su belleza, algunos libros míticos, pero el mito es también una forma de impotencia. Yo aspiro a plantear una historia vital; por eso, repito, mis libros son una marcha hacia la lucidez (...). Porque mis objetivos no eran meramente literarios, sino también “políticos”, entre comillas, en un nuevo sentido del término. Normalmente, los escritores viven la fantasía antes que la realidad. En mi caso personal yo he vivido estos libros antes en la realidad y después en la fantasía. Para mí, los libros son un recurso de apelación. (Conversación de Manuel Scorza con Manuel Osorio, *El País*, 15/jul./1979).

Su peculiar manera de representar el contenido de una realidad en movimiento en sus novelas suscitó diversas interpretaciones entre los críticos literarios, a esas críticas se le suman mitos generalmente negativos sobre su vida y su carácter personales, lo cual contribuyó a que sus obras no fueran suficientemente estudiadas. Pero a Manuel Scorza se le recuerda ahí donde sus pasos anduvieron recolectando datos y divulgando la importancia de la tierra para el indígena campesino.

Si bien es cierto que los pobladores de Rancas reconocen que se trata de una novela que no se ocupa íntegramente de su Comunidad, creen sí que hay en ella un rescate de los rasgos centrales de su lucha. El tema central de la novela tiene correspondencia con los motivos de la lucha campesina de los sesenta: los conflictos por la delimitación de la tierra con la Cerro de Pasco Copper Corporation y el abuso por parte de las autoridades estatales. La centralidad del Cerco también refleja el carácter impositivo de la compañía minera que por décadas iba a expulsando de sus terrenos a sus legítimos dueños. Por otro lado, los tres héroes que murieron en Huayllacancha y de los cuales existe una fuerte memoria, conforme se demostró en los capítulos anteriores, aparecen como personajes y héroes en *Redoble por Rancas*.

Como vimos el motivo de la producción de la novela fue tornar visible la lucha de los campesinos en Rancas; sin embargo, sus consecuencias al interior de la Comunidad sobrepasaron el límite del contexto tratado, formando parte constitutiva de la su propia memoria colectiva en torno al ideal de lucha y reconocimiento. Así como a la escrita de la novela *Redoble por Rancas* se le debe el reconocimiento mundial de la Comunidad, el nombre de Manuel Scorza no se ha olvidado en Cerro de Pasco, ni en esos pequeños pueblos a los que reiteradas veces se ha referido en sus novelas. Si bien toda victoria posterior nada más se debió al sacrificio y valentía de los hombres y las mujeres que decidieron luchar por justas causas, a Manuel Scorza le toca un pequeño reconocimiento, pues supo conjugar la imagen de un intelectual de cierta presencia a nivel nacional e internacional con la convicción de que los pueblos olvidados del Perú

son hacedores de su propia historia. Gracias a su labor divulgadora y a su compromiso intelectual, su nombre aún queda vivo en la memoria de las comunidades de Pasco y, en especial, en Rancas, donde dentro de poco se inaugurará una nueva escuela que llevará su nombre.

PARTE III:

RANCAS ENTRE LA RESISTENCIA Y LA INTEGRACIÓN

El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. (Bolívar Echeverría)

Esta parte de nuestra investigación presenta el desarrollo histórico de Rancas pos Masacre de Huayllacancha, cuáles fueron las continuidades y discontinuidades en su relación con la minería y las elecciones de desarrollo local que se siguieron desde el núcleo comunal. Finalmente realizamos una síntesis de todo lo discutido hasta ahora desde nuestro mirador histórico estructural.

El Capítulo 7 discute la Reforma Agraria, sus causas y consecuencias, y los impactos que generó en la distribución de la tierra en la comunidad de Rancas. Así como la Reforma Agraria, otros emprendimientos del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas modificaron sustancialmente el poder y las relaciones de clase en el Perú, tal es el caso de la estatización minera. Por ello también nos ocuparemos en presentar la relación de Rancas con la empresa minera estatizada CENTROMIN PERÚ.

Ya el Capítulo 8 reflexiona sobre los cambios que representó el neoliberalismo, considerado -más allá de un cambio económico- una racionalidad que estructura el nuevo proceso de acumulación de capital en el mundo. Se observarán sus impactos en el Perú los cuales pasan por privatizaciones, desempleo, desmantelamiento de organizaciones civiles autónomas, etc., así como sus impactos en la organización campesina. De esa forma, terminaremos explicando la relación de la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas con la empresa minera privatizada, los nuevos emprendimientos de la Comunidad ante el panorama neoliberal y su interna reconfiguración de clase.

El Capítulo 9, analiza Rancas desde el “mirador echeverriano”, discutiendo aspectos culturales, sociopolíticos y económicos que se entrecruzan en la particularidad ranqueña. Esta parte representa la síntesis final de los puntos abordados hasta aquí. Desde la crítica de la modernidad capitalista se estudian las características encontradas en la Comunidad de Rancas, así como sus posibles horizontes.

CAPÍTULO 7: RANCAS ANTE EL VELASQUISMO

7.1) CRISIS OLIGÁRQUICA EN LOS AÑOS 60' Y ASCENSIÓN DE JUAN VELASCO AL PODER

A partir de la década del 50' se percibía que la movilización campesina iba en crecida, aumentaban las organizaciones gremiales de este sector, se expandía la toma de tierras en el sur andino, etc. Se daba también la abertura de regímenes, para el pensamiento liberal, más democráticos, y se comenzaba a percibir la fragilidad de la clase dominante peruana, pues eran cada vez más notorios los conflictos entre la facción oligárquica tradicional y la élite modernizante que aspiraba a reconfigurar las clases para mayor control del mercado.

A finales de la década de los sesenta, la dualidad costa-sierra se empezaba a fundir en la capital gracias al fenómeno de la inmigración, con ello también se daba la “asimilación del indio” en las grandes urbes. En América Latina se vivía un ciclo de dictaduras militares y el clima político regional estaba marcado por la violencia, la persecución de líderes políticos y demás actos represivos. Fue en este contexto donde las Fuerzas Armadas del Perú llegan al poder por medio de un golpe de Estado encabezado por el General Juan Velasco Alvarado.

La llegada de este gobierno no puede ser explicada como en algunos otros países, por un desequilibrio en la alianza de clases, por la alianza del ejército con la élite oligárquica nacional y los partidos conservadores, etc. También a diferencia de otros casos, en la experiencia boliviana, ecuatoriana y peruana “los experimentos progresistas efectuados por las fuerzas armadas a menudo han terminado bruscamente, o incluso se han transformado en una contrarrevolución declarada”. (ROUQUIÉ, 2009, p.307)

A pesar del sinnúmero de factores explicativos en el caso peruano, Rouquié (2009) subraya la responsabilidad de llenar el vacío de poder estatal que había dejado el gobierno anterior. Así, se convertiría en una necesidad la confrontación a la polaridad existente en la sociedad peruana como parte de una doctrina militar de Seguridad Integral forjada en un fuerte nacionalismo. Se debe agregar a ello, la amenaza que representaban para el gobierno los grupos de izquierda más radicales, de ahí que los militares nacionalistas creyeran que con todas las reformas a implantar se lograría

satisfacer las demandas de gran parte de la masa campesina indígena y debilitar la influencia comunista.

De acuerdo con lo anterior, el nacionalismo de Velasco fue subsidiario de la reconfiguración de clase en el Perú, aunque no se redujo a esta, tal reconfiguración fue necesaria para combatir la influencia comunista y la radicalización campesina. De modo que, si las grandes masas excluidas seguían sin sentirse contempladas en el proyecto político nacional, difícilmente hubieran creído en cualquier iniciativa progresista de la burguesía nacional aun cuando solo fuera en favor de la reproducción del capital, para ello hubo que incentivar la formación de una base social de integración y reconocimiento.

Las decisiones que se gestaron desde el Estado no pudieron absorber y eran incompletas a las demandas generales, pero este hecho no significaba un peligro para el Estado dada su función como mediador en la principal contradicción social: “A la vez que se desarrolla como empresario-patrón, el estado refuerza su papel de regulador de las relaciones entre capital y trabajo” (SULMONT, 1977, p. 224), ello desde la formación de cooperativas agrarias e instituciones reguladoras de la movilización social. En este periodo:

El Estado es quien controla fundamentalmente el excedente generado por las cooperativas y reglamenta su uso, (...), un conjunto de dispositivos apuntan a garantizar la “disciplina laboral”, establecer un control político sobre los dirigentes de la cooperativa y aislarlos del movimiento sindical (Ibídem, p. 230).

El punto de partida fue la reivindicación material bajo el control del Estado y no la reivindicación de los indígenas como grupos con propios proyectos políticos. La centralidad del campesino fue tal que en los documentos oficiales ya empezaba a constar esta categoría sobre la de “indio”. Así mismo, creó un “Estatuto Especial de Comunidades Campesinas” para la vigilancia de la propiedad colectiva. Para la visión estatal no había diferencia entre un campesino del norte y del sur del Perú, sus necesidades estarían contempladas por el lugar que ahora tenían en el proceso productivo aun cuando fuese este mismo quien regulaba las relaciones de capital/trabajo.

El control del indígena se da por medio del control del campesino ya que éste necesitaba tener un vínculo constante de asesoramiento del Estado. Las funciones tecnocráticas y autoritarias del régimen serían características de un modelo

corporativista que despolitizaba, jerarquizaba y canalizaba las demandas populares. Las políticas del Estado se dirigían al campesino antes que al indígena, aunque en la gran mayoría de los casos se trataba de los mismos sujetos, el aspecto cultural autónomo no estaba en la esfera de discusión. Las reivindicaciones de esta población se dieron en la esfera económica como campesino y en la política como ciudadano.

Si se quiere analizar el desarrollo de las políticas velasquistas desde un análisis de la participación de la población civil, no deberíamos dejar de lado las consideraciones de Ranciere (1996) según la cual:

A noção aparelho Estado encontra-se de fato ligada à pressuposição de que Estado e sociedade se opõem, sendo o primeiro figurado como a máquina, o “monstro frio” que impõe a rigidez de sua ordem à vida da segunda (...). A distribuição dos lugares e funções que define uma ordem policial depende tanto da suposta espontaneidade das relações sociais quanto da rigidez das funções do estado (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

Ello contribuye a explicar por qué el gobierno de Velasco no puede ser considerado un gobierno de entera y amplia participación democrática de los grupos sociales históricamente excluidos, no se trata solamente de abrir mano de una serie de reformas económicas sino de la implementación de mecanismos de participación real en las decisiones. El aparato estatal velasquista defendía que sus objetivos primarios eran la consolidación del “proceso revolucionario” y de la comunidad peruana como “Nación”, rechazando, en el discurso, otros proyectos políticos que se encontraban polarizados entre el sistema capitalista y comunista, como analiza Sulmont (1977): “Según esta concepción, la concepción del sindicalismo libre corresponde a la ideología pro-capitalista y el sindicalismo clasista a la ideología pro-comunista, siendo ambos contrarios a la ideología de la “revolución peruana”” (p. 238).

La política no es una esfera de disputa en el gobierno de Velasco, las decisiones no se establecen previo diálogo, no existe el “desentendimiento” porque hay una suerte de eliminación de los contrarios, el equilibrio de intereses es orquestado desde los círculos de poder estatal donde la gestación de las decisiones políticas se da en la esfera privada del Estado. Como se dijo, el núcleo básico es la mediación del conflicto capital/trabajo por medio del control sindical.

Sin el contenido peyorativo fundado en los mitos de los colonizadores europeos y sin la base ontológica que se orientaba a justificar su explotación, el indio es indígena. Lo indígena tiene una fuerte carga cultural pues dice sobre una forma de concepción del mundo previo a la imposición de los valores occidentales, pero lo indígena sobrevive

contemporáneamente como memoria y práctica cotidiana, aunque mezclada con otros valores, conserva gran parte de la herencia histórica de sus antepasados. ¿Cómo incluirlos, entonces, al Estado-Nacional aceptando sus “particularidades”? Una forma de hacerlo es solo como “folclore”, como espíritu, lo cual no implica que su aceptación sea real en la esfera de las relaciones de poder.

Creemos que la aceptación de la diversidad cultural requiere que sea abierto un campo de participación política efectiva, donde los diversos proyectos políticos debatan en el mismo nivel. Pero en la democracia liberal, que de por sí ya tiene como punto de partida un sujeto homogéneo, aparece la idea de “ciudadano” como ser individual y sujeto de un derecho que el Estado otorga y reconoce, de esa manera las comunidades son adaptadas a la institucionalidad liberal.

Así, el trato de ciudadanía a los indígenas, si bien inauguraba una importante participación horizontal dentro de sus “comunidades campesinas” y el reconocimiento de sus propiedades, se limitaría a aceptar el modelo institucional estatal y a adaptarse a este. Una de las consecuencias del cambio de nombre de las “Comunidades Indígenas” a “Comunidades Campesinas” parece haber sido justamente el proceso integrativo desde el modelo de Estado-Nación al cual se aspiraba. Según Sánchez (2011):

Además, la audiencia más relevante a la que estaba dirigida el cambio de nombre era precisamente aquellos a quienes se les cambiaba el calificativo, los miembros de las comunidades y demás personas dedicadas a la agricultura y ganadería, quienes, desaparecido el término ‘indígena’, podrían abandonar sus apelativos de «misti», «mestizo», «cholo», etc., para integrarse en la más genérica categoría de campesinos o, directamente, peruanos de una u otra provincia (MARTÍN-SANCHEZ, 2011, p. 218 e 219).

Los objetivos que se orientaban a romper con un pasado de servidumbre hacia el patrón y con la continuidad de un profundo racismo en la sociedad peruana serían cumplidos –para el círculo de poder estatal- de manera más eficaz si el “indio”, visto como una barrera al progreso de la nación, cumpliera el papel de “ciudadano”. Ese proceso fue ampliado en los gobiernos posteriores. Enrique Mayer (2009), antropólogo peruano, estudió de manera más profunda los impactos de los cambios en las legislaciones que otorgaban el trato de ciudadanía a los indígenas. Según él:

En la Sierra, los hacienda runa (trabajadores indígenas; lit. personas, en quechua) ahora son comuneros libres y ciudadanos que votan desde 1979, cuando la Constitución eliminó el requisito de ser alfabetos para poder votar. **En el Perú, las personas indígenas aún no son ciudadanos con plenos derechos; no obstante, son ciudadanos** (MAYER, 2009, p. 321). (Subrayado nuestro)

De acuerdo con esta interpretación, no importaba mucho el andamio de las reformas ni el cumplimiento, en el hecho, de los objetivos contenidos en ellas sino el tratamiento de ciudadanía, la conquista de derechos civiles y políticos reconocidos por el Estado.

Fuera de ello, es innegable la importancia y amplitud de la Reforma Agraria puesto que, como se advirtió, hacía parte del proyecto de desarrollo del Estado-Nación peruano cuyas relaciones de clase se verían alteradas por la búsqueda de modernización y desarrollo económico. La amplitud de la Reforma se correspondió con el principal motivo que la tornó posible: La lucha por la tierra. Como aparece en Guzmán y Vargas (1981), 38.3% de las demandas del movimiento campesino peruano entre 1956 y 1964 fueron por la tierra y de ellas, casi el 80% era contra la propiedad privada cuya principal figura era la hacienda.

Así, mientras la cultura política en el Perú era extremadamente jerárquica, la inclusión de las masas sería más progresiva si se gestara desde el aparato estatal. De esa manera, el gobierno se puso como tarea inicial la “organización popular”. El primer paso fue declarar la Ley de la Reforma Agraria:

Esta reforma, iniciada el 24 de junio de 1969, con la promulgación del decreto-ley 17716, se planteó no sólo como un nuevo programa de redistribución de la tierra, sino como el instrumento legal fundamental para un proyecto político más amplio, (...). En este sentido, era uno de los primeros pasos de un proceso destinado a desplazar del poder a los tradicionales sectores dominantes, redefinir las modalidades de trato con el capital extranjero y modificar la configuración de la sociedad peruana (MATOS y MEJÍA, 1980, p. 12).

Antes de este hecho, las continuas recuperaciones de tierras -a finales de los cincuenta- fueron ampliando la crisis en la oligarquía peruana que generalmente recurría al Estado para salvaguardar sus dominios por medio de la vía represiva, de ahí que las quejas campesinas frente al Estado fueran en un 57.2% -de acuerdo con la misma fuente- por la represión y 12.2% por diversos tipos de abusos. Así como el movimiento campesino se expandía entre la costa y sierra peruanas también se incrementaban las instituciones gremiales y sindicales de dicha categoría, e incluso habían intentos de la formación de nuevos organismos nacionales que contemplasen y canalizasen sus demandas hacia órganos del Estado.

Hasta fines de los años 60, organismos como la Confederación Campesina del Perú, la cual ya tenía existencia desde 1947, realizaban intentos de dar unidad al

movimiento disperso en el Perú, pero ello no se concretó dado que hubo una nueva ola represiva para combatir las insurgencias guerrilleras. Es así que la Reforma Agraria solo aparecerá como posibilidad efectiva con la llega al poder, por medio de un golpe, de Juan Velasco Alvarado.

Entre junio de 1969 y junio de 1979 se expropiaron 15.826 fundos y más de 9 millones de hectáreas. La mayor parte de esta área fue adjudicada a 370 mil beneficiarios. Todos los latifundios y muchos predios de menor tamaño fueron expropiados. La clase terrateniente fue liquidada social y económicamente. Sobre el área de las haciendas fueron organizadas empresas asociativas (cooperativas agrarias de producción-CAP y sociedades agrícolas de interés social-SAIS), con la finalidad de mantener economías de escala y la infraestructura (de riego y otras). También se adjudicaron tierras a otras asociaciones: grupos y comunidades campesinas y empresas de propiedad social. Solo una reducida minoría de tierras fue entregada a individuos (EGUREN, 2006, p. 12).

La Reforma Agraria se convirtió en uno de los principales cambios implementados en la historia peruana en favor de los grupos subalternos, se trata de una de las Reformas más amplias de América Latina que permitió integrar a más de la mitad del Perú al proyecto de Estado-Nación. No se trató solamente de la distribución de tierra sino de la dotación de la condición de ciudadanía al indígena, con ello pudieron alcanzar una participación, aunque limitada, en los dominios de la cosa pública lo cual se les había sido negado durante siglos.

Se iniciaba con la Reforma Agraria un proceso orientado al mejoramiento de las condiciones de vida del campesinado peruano, desde el punto de vista del trabajo se atacaba la verticalidad social entre los gamonales y los campesinos, pues los dueños de los medios de producción pasaban a ser estos últimos. De esa manera, las diversas formas de explotación del trabajo en las haciendas quedaban “desterradas” por la reivindicación de la “justicia social”, tal referencia a la abolición del trabajo gratuito aparece en el primer artículo de la Ley de la Reforma Agraria. Aún más, los campesinos irían a participar de los beneficios de la producción en cualquier forma jurídica en que su asociación se presente.

Como el tenor de las reformas implementadas por el gobierno nacionalista era el desarrollo local de las comunidades empobrecidas, se implementaron programas de asistencia social para “asesorar” la organización campesina en comunidades y/o cooperativas. De esa manera, se percibía en el sector agrícola un sector potencialmente productivo y articulado a los proyectos de industrialización. El otro gran elemento del velasquismo fue el inicio de la estatización de una serie de empresas que tenían un rol

importante en la economía peruana, tales fueron los casos de la Internacional Petroleum Co., la Marcota Mining, la Cerro de Pasco Copper Corp. etc., incentivándose proyectos mineros a gran escala. Se nacionalizó la industria pesquera y el comercio exterior, se declaró soberanía sobre el Mar de Grau, y se fiscalizó mejor el comercio marítimo pues el Perú era una potencia pesquera en ese momento.

Entre aciertos y errores, el Velasquismo llevó al Perú a la modernización, posicionándose en una lucha frontal contra la oligarquía terrateniente y la inmovilidad social en el Perú. Gracias a las políticas implementadas en este gobierno, la gran mayoría de la población peruana pudo integrarse al sistema político nacional como sujetos de derechos con igualdad de oportunidades a los servicios básicos.

7.2) LA REFORMA AGRARIA Y RANCAS

Antes del decisivo Decreto Ley N° 17716 de la Reforma Agraria promulgada por Velasco el 24 de junio de 1969, se habían publicado otros decretos que hacían referencia a la necesidad de una Reforma Agraria en el Perú. Tal es así que, en noviembre de 1962, después de que el gobierno percibiera la magnitud de las tomas de tierras en el sur del Perú, específicamente en Cusco, se promulgó la Ley n° 14238 que establecía las “Bases para la Reforma Agraria” para luego publicar el “Decreto Ley n° 14444 - Declarando zona inicial de aplicación de la reforma agraria, al territorio del Departamento del Cusco”. Hasta entonces las decisiones de la Junta Militar sobre la repartición de tierras eran direccionadas a solucionar el problema específico del movimiento campesino en Cusco. En esta época el total del terreno expropiado solo llegó a ser cerca de 60 mil hectáreas (ha.).

Un pequeño e insuficiente avance se dio durante el primer gobierno de Fernando Belaunde Terry entre 1963 y 1968. En este periodo se promulgó la Ley 15037, que volvería a sufrir modificaciones con el fin de disminuir su alcance dado que despertó una fuerte oposición en el Congreso, especialmente de los legislativos representantes de la oligarquía terrateniente (odriístas y apristas). Durante este gobierno se expropiaron 968 mil ha. y adjudicaron 312.1 mil ha. Pero, como se vio, la democratización de la tierra se lograría de manera definitiva solo durante el gobierno de Velasco, con la promulgación,

El 24 de junio del año siguiente, 1969, de una nueva Ley de reforma agraria, publicada como decreto ley 17716. La comparación de los textos de la Ley

15037 y el decreto ley 17716 muestra que ambos son prácticamente iguales. La diferencia central, empero, estuvo en la voluntad política del gobierno militar por aplicarla y, evidentemente, en la falta de un Congreso que le hiciera contrapeso (CEPES, 2010, p. 13).

Durante el gobierno nacionalista de Velasco fueron expropiadas más de 8 millones de hectáreas y adjudicadas cerca de 6 millones y medio de ellas, siendo uno de los emprendimientos gubernamentales de lucha contra la pobreza y la desigualdad social más radicales de toda la historia peruana. Los terrenos expropiados se fueron distribuyendo entre las familias campesinas con especial énfasis a

Las que llamó «empresas asociativas agrarias»: cooperativas agrarias (inicialmente conocidas como CAP y luego como CAT), ubicadas en la costa; sociedades agrícolas de interés social (SAIS) y grupos campesinos, a los que luego se sumaron algunas empresas rurales de propiedad social, en la sierra. Las adjudicaciones a pequeños agricultores y a comunidades campesinas fueron al inicio muy pocas (9,9% y 12,8%, respectivamente), como se puede apreciar en el cuadro que sigue, obtenido de cuadros estadísticos que publicaban hasta inicios de la década pasada la Dirección general de Reforma Agraria y Asentamiento Rural y, luego, el PETT (CEPES, 2010, p. 14).

Cuadro 5 – Modalidades de adjudicación y superficie (1967 – 1982)

Modalidades de adjudicación, número y superficie (1967-1982)

Modalidad de adjudicación	Número		Superficie	
	Número	Porcentaje	ha	Porcentaje
Cooperativas	618	26,2%	2 266 512	23,8%
SAIS	68	2,5%	2 702 028	28,45
Grupos campesinos	1 063	45,1%	2 014 090	21,1%
Comunidades	607	25,7%	1 220 290	12,8%
Adj. individual			941 626	9,9%
Fonaps	13	0,5%	235 672	2,5%
Otras entidades del Estado			142 587	1,5%
Total	2 358	100,0%	9 526 805	100,0%

Fuente: “Dirección general de Reforma Agraria y Asentamiento rural, ministerio de Agricultura. Reforma agraria en cifras, marzo de 1982” *apud* CEPES, 2010, p. 14.

La modernización del campo y la repartición de tierras fueron muy limitadas en el caso específico de las comunidades campesinas, el gobierno encontró serias dificultades para armonizar los nuevos ordenamientos y las estructuras comunales previas dada la falta de entendimiento de sus antecesoras directas, las comunidades

indígenas, comunidades mayoritariamente rurales que habían pasado por una serie de cambios en su configuración interna lo cual las tornaba ampliamente heterogéneas. Sí bien existía la propiedad ancestral también, en muchos casos, existían conflictos internos entre pequeños propietarios.

Con el “Estatuto Especial de Comunidades Campesinas” se intentó regularizar la institución de la Comunidad Campesina y orientarlas, más bien, a la forma cooperativa impulsada por las CAP y las SAIS. El Estatuto establecía una serie de reglas de diferente cuño sobre su organización política, económica y social, este documento sería el antecedente de la Ley n° 24656 “Ley General de Comunidades Campesinas” promulgada en abril de 1987. En el Estatuto se establecía que,

La comunidad campesina es una agrupación familiar que posee y se identifica con un determinado territorio y [cuyos componentes] están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua, y básicamente por las actividades vinculadas al agro (Artículo Segundo, Título I Disposiciones generales. Decreto Supremo 37-70 AG).

Dada la gran heterogeneidad de las comunidades, el decreto implicó una masiva reestructuración comunal pues condicionaba su reconocimiento a una serie de requisitos básicos; por ejemplo, el reconocimiento de sus miembros no tomaba en cuenta las transformaciones ocurridas en la sociedad rural con las migraciones, el movimiento entre el campo y la ciudad, la heterogeneidad laboral, etc. Según el Art. 23:

Para ser considerado comunero se requieren los siguientes requisitos:
Haber nacido en la Comunidad o ser hijo de comunero;
Ser jefe de familia o mayor de edad;
Tener residencia estable en la Comunidad;
Ser básicamente trabajador agrícola;
No ser propietarios de predios rústicos dentro ni fuera de la Comunidad;
No tener mayor fuente de ingreso fuera de la Comunidad; y,
No pertenecer a otra Comunidad

Un factor limitante en la aplicación del Decreto podría ubicarse en el hecho de que el gobierno partiera de una concepción idealizada de las Comunidades Indígenas. No se tomaba en cuenta la división parcelaria en las propias comunidades, la diferenciación de clase y la existencia de fronteras invisibles entre lo público y lo privado, de ahí que cuando se intentaran reglamentar las propiedades se indujera también a la descomposición comunal dado el apareamiento de conflictos internos.

En Pasco, a los problemas con el gamonalismo se le sumaba el enfrentamiento a la empresa minera Cerro de Pasco Copper Corporation, entidad que -como dejamos claro- era dueña de inmensas hectáreas de terrenos a costa de invasiones y compras de

haciendas desde los primeros años del siglo XX. El movimiento campesino en esta región fue de gran amplitud, a inicios de los años sesenta ya se habían recuperado grandes hectáreas de tierras apoderadas por la minera y la tendencia era la de seguir ampliando el proceso de lucha. Según los datos recopilados por Guzmán y Vargas (1981), entre 1956 y 1964 las regiones de Pasco y Junín concentraban el 14% de conflictos sociales del Perú vinculadas a la lucha campesina. Los impactos de la lucha en Pasco se vieron también posteriormente, no es por casualidad que el presidente Francisco Morales Bermúdez -después de derrocar a Velasco- resolviera hacer un Consejo de Ministros en el pueblo de Rancas para anunciar la “continuidad de la Reforma Agraria”.

Pero la Ley de la Reforma Agraria de 1969 así como propugnó la justicia social en el campo por el reparto de tierras a los campesinos empobrecidos por el capitalismo y la servidumbre, dividió a muchas de ellas para la creación de otras comunidades, tal es el caso de la Comunidad de Rancas. Tal como señalamos en la segunda parte del trabajo, Rancas ya había pasado por un proceso de recuperación de sus tierras, siendo un momento álgido el que culminó con la “Masacre de Huayllacancha”. Es decir, había reivindicado, por otros medios, el derecho a las tierras que desde tiempos remotos les pertenecía tal como constaba en los documentos antiguos que guardaba la Comunidad.

Habiendo recuperado su territorio y estando en proceso de recuperación de otros, sus demandas no eran las mismas que las de las otras comunidades que aún continuaban bajo la presión del feudalismo agrario en los Andes del Centro. En la década de 1960, Rancas era un pueblo formado por pequeños ganaderos que vivían transitando entre la ciudad de Cerro de Pasco y su pueblo natal, así mismo ya ocupaban otros trabajos tanto en las minas, en las haciendas o como pequeños comerciantes. La propiedad sobre la tierra constaba, por un lado, de parcelas individuales y, por otro, de terrenos colectivos.

Si bien no se habían emprendido grandes luchas anteriores al evento de la Masacre, los campesinos sabían por tradición oral el espacio que abarcaba su territorio y que, además, estaba documentado en fuentes que guardaron sigilosamente durante siglos. Así, para cuando se dieron las leyes de la Reforma Agraria, la situación de Rancas era la de una Comunidad en proceso de recuperación de sus terrenos por sus propios medios; además, contaban con su pequeña granja comunal. Se podría decir que la Reforma Agraria había llegado tarde para este caso en concreto. Lo que sucedió

después de la aplicación progresiva de la Reforma es analizada por el comunero Juan Santiago (2016) de la siguiente manera:

La reforma agraria peruana, ¿qué solución ha traído para la comunidad ranqueña? En una parte se le puede considerar como un importante avance sobre la tenencia de la tierra en general, pero no determinante. (...). En vez de prever la solución interna, como bomba de tiempo ha dejado más problemas, creando y recreando para su época términos en boga de feudatario y asignar a éstos como conductores de tierras que en ese entonces fueron los supuestos “conductores de tierras”, eran los simples y llanos arrendatarios y colonos servidores de las haciendas; las leyes de la reforma agraria a los feudatarios les dio propiedad de las tierras ajenas, cuando real y justicieramente los originarios y legítimos propietarios son las comunidades comunales matrices (SANTIAGO, 2016, p. 61).

Existe la queja de que, por descuido y por la aceptación sin análisis de las leyes de la Reforma Agraria, los comuneros hayan sido perjudicados en el tamaño original de sus tierras dado que con ella se permitió la adjudicación de una parte de sus terrenos a los colonos servidores de las haciendas expropiadas.

La versión predominante en la Comunidad es que no fueron los ranqueños de origen los que se beneficiaron con la Reforma Agraria sino foráneos que decidieron quedarse en vista de la oportunidad de acceder a la tierra que se les había abierto con ella. La otra crítica es que se permitiría, posteriormente, la creación de otras Comunidades Campesinas dentro de sus terrenos (Comunidades de Tingo Palca y Pacoyán).

La base del desacuerdo está en la creencia de una “comunidad matriz Rancas” heredera de una “Nación” ancestral cuyo territorio sería muchísimo más grande de lo que en la actualidad se le reconocía a la Comunidad. La falta de conocimiento sobre sus terrenos y las malas gestiones de las autoridades locales habrían hecho que la usurpación de sus tierras, por diferentes medios, no suscitara mayor oposición por parte de los comuneros. La otra gran beneficiada, antes de que se iniciaran las negociaciones colectivas en los años siguientes, terminó siendo la empresa minera. Como se señala en la cita siguiente:

Por estos errores insalvables, sus vecinos contrarios les han arrebatado miles de hectáreas de terrenos comunales por el desconocimiento a los linderos y no saber los nombres originales ni actuales de sus predios rurales; ellos mismos, unas y otras veces, han cedido y/o donado terrenos comunales como reservas mineas, concesiones mineras, relaves mineras, etc. (SANTIAGO, 2011, p. 69).

Otros distritos colindantes, así como asociaciones urbanas que surgieron en el distrito de Simón Bolívar también se habrían beneficiado con las tierras originales de

Rancas, de ahí que estas referencias aparezcan constantemente en los debates sobre los terrenos que surgen en las reuniones de la Comunidad. Con ironía menciona Santiago (2011): “Tanta es la bondad donativa de Rancas en ceder 30 hectáreas de terreno a la población advenediza del AA.HH.MM. “José Carlos Mariátegui”” (Ibíd. p.70). Se trata de un asentamiento humano que fue creciendo en las alturas del barrio de “Paragsha” hasta unirse con este, han formado una zona urbana que concentra la mayor parte de la población del distrito de Simón Bolívar, del cual es Rancas su capital.

A causa del crecimiento urbano en Paragsha hubo propuestas para efectuar el cambio de la capital del distrito, de Rancas a Paragsha, a lo cual los ranqueños se opusieron tenazmente, su defensa es siempre una defensa que recurre a la historia del pueblo, a las gestiones que se hicieron para la formación y el ordenamiento del distrito, así como al propio origen del territorio urbano referido. Sobre este punto, es importante señalar la existencia de una queja constante hacia el Distrito de Simón Bolívar por la desatención y la falta de obras públicas en la Comunidad, como aparece en el relato de la comunera Felipa Tufino:

[El señor alcalde de Simón Bolívar] de Rancas no habla nunca nada señorita, nada, nunca habla: “A Carlos Mariátegui, por Carlos Mariátegui, para Carlos Mariátegui” Todo es Carlos Mariátegui – Paragsha y todavía quiere llevar la capital de Rancas, del distrito a Paragsha porque tiene más gente. (...). Carlos Mariátegui es de Rancas, todo Paragsha, todo eso pertenece a Rancas, les digo. Y con papeles todo el terreno es de allí (Entrevista a la comunera Felipa Tufino).

Los beneficiados con los terrenos, son siempre -en la concepción predominante de los comuneros- gente foránea, personas que no tienen como origen el núcleo comunal ranqueño. Es siempre ese “otro” que por diversas razones, vistas como injustas, usufructúa terrenos que no les pertenecen por origen, esto no significa que haya un rechazo explícito a esos “otros” sino que se hubiera preferido el camino de integración al de la separación. En otras palabras, en vez de cercenarse sus territorios para la creación de nuevas Comunidades Campesinas o para el asentamiento de grupos urbanos, se debió integrarlos a la Comunidad siguiendo reglas internas que surgieran en el núcleo comunal autónomo y no como resultado de la simple imposición del Estado u otras instituciones.

Se percibe que la reestructuración de las Comunidades impulsadas por los cambios democráticos ocasionó una serie de conflictos al interior de ellas; sin embargo, el reconocimiento de tierras -a nivel general- pasa a estar amparado en la ley y en la

práctica por el Estado, algo que resulta un hecho novedoso en un país gobernado por la oligarquía terrateniente desde su conformación republicana. Por otro lado, junto con el reconocimiento de la tierra para los campesinos, se abre un proceso político democratizador -con todos los límites señalados- a nivel del reconocimiento de ciudadanía para la población pobre del Perú. Estos cambios son un hito en la historia peruana pues configuran un antes y un después de la lucha por la igualdad y la justicia social ya que la población que antes era vinculado al mundo del “no ser” ahora empezaba a ser reconocida como parte fundamental de la construcción del Estado-Nación.

7.3) LA MINERÍA NACIONALIZADA Y RANCAS

Otro de los puntos contenidos en el programa radical de Juan Velasco Alvarado fue el del fortalecimiento relativo de la economía nacional y el impulso de la industrialización, ello se dio con la recuperación de empresas estratégicas para la economía nacional las cuales habían quedado capturadas por el capital extranjero. Tales fueron los casos de la Internacional Petroleum Co., y de la Cerro de Pasco Copper Corporation (CPCC).

La CPCC ya había pasado antes de Velasco, en el período de la junta militar, por la expropiación de una parte de sus fundos ganaderos, pero no de sus unidades productivas mineras. Ya cuando Velasco asumió el poder se dio la intervención del Estado en la minería, lo cual se iniciaría con la creación del Ministerio de Energía y Minas en diciembre de 1968. El programa velasquista, contenido en el “Plan Inca”, redactado el 30 de octubre de 1968 y publicado recién en 1974, ya presentaba la percepción del gobierno sobre el lugar estratégico de la minería para la economía peruana.

En dicho “Plan Inca” (1974) se explicita la situación, los objetivos y las acciones que se deberían de tomar al respecto de la minería. Se encuentra una clara referencia negativa sobre cómo se han venido desempeñando las empresas mineras en el Perú. Por ejemplo, que la acumulación progresiva de concesiones mineras no ha significado su explotación, que toda la cadena productiva de la minería está en manos de empresas extranjeras, la evasión de impuestos y garantías tributarias, la venta de minerales a bajos

precios a los países matrices, las malas condiciones laborales para los trabajadores del sector minero, etc.

Ante ello, se plantea como objetivo central una minería al servicio del Perú y en manos del Estado. Las acciones serían:

- (1) Obligar a los concesionarios al trabajo inmediato de los yacimientos, bajo pena de caducidad, asegurando la explotación futura por el sistema de “amparo por el trabajo”.
- (2) Poner a cargo del Estado la explotación de los grandes yacimientos, la refinación y la comercialización.
- (3) Reducir los incentivos a límites razonables.
- (4) Impulsar la prospección minera de nuestro territorio.
- (5) Dignificar al trabajador minero incrementado su seguridad y bienestar.
- (6) Crear una sólida empresa estatal encargada de todas las actividades mineras del Estado (Plan Inca, 1974).

Es así que el 1° de enero de 1974 se hará pública la estatización de la CPCC. Después de siete décadas de expansión en los Andes Centrales y de haber acumulado cuantiosas sumas de dinero que se reinvertían en la compra de más complejos mineros o se devolvían a su central, New York, dejando mínimas cantidades en impuestos al Estado Peruano. Contrario a lo que los defensores de la ilimitada explotación del subsuelo en el Perú alegan, la estatización de la CPCC no fue un hecho injustificado, sino que se debió a que,

La empresa había incumplido sistemáticamente sus obligaciones de higiene, vivienda y seguridad para con sus trabajadores; asimismo, que no había ejecutado proyectos de inversión destinados a revertir la enorme contaminación de lagunas y ríos que ella misma había provocado; que ya no desarrollaba con interés sus labores de exploración y explotación, y porque había reducido sus stocks de materiales y equipos para provocar, con todo ello, resultados económicos en desmedro de la estabilidad de sus trabajadores (ENERGIMINAS, 2017, p.68).

Problemas como contaminación, apropiación ilícita de terrenos comunales y explotación laboral no eran desconocidos para la empresa, pues ya se habían convertido en prácticas muy recurrentes en todas las décadas en las que operó. Es más, hasta la estatización minera, la empresa llevaba enfrentando una ola masiva de huelgas de sus empleados y una creciente organización sindical a la cual con frecuencia respondía con persecuciones y despidos. La importancia de la CPCC, no solo en el Perú sino en América Latina (se trataba de la más grande inversión minera fuera de Estados Unidos), explica el rol activo de las autoridades estadounidenses en la política peruana y la especial consideración de los gobiernos hacia la empresa.

El gobierno estadounidense contaba con agentes involucrados en la política peruana para observar de cerca las decisiones del gobierno, de ahí que ni la Reforma ni la estatización fueron hechos sorpresivos. Para cuando se declaró la estatización de la minera, la CPCC ya iba tomado asunto de sus bienes y había dejado de invertir en varios sectores. Con la estatización se creó “la empresa estatal Centromín, la cual incluía seis minas, ocho concentradoras, el complejo metalúrgico de la Oroya y acciones en el sector industrial y agropecuario” (BARRIOS, 2008, p.102).

Ya en abril de 1970, a través del Decreto Ley 18225, cuyo título era “Independencia Económica e Industrialización del País son las Metas de la Nueva Ley de Minería”, se hacían expresos los objetivos del Gobierno Revolucionario para el desarrollo económico del Perú a partir de un manejo diferente del sector minero, cuyo “aprovechamiento debe conducirse en forma tal que la actividad minera se integre a la economía nacional y no se constituya en enclave que obstaculice el actual proceso de transformación del país” (DL. 18225, 1970). Para ello sería necesario el mayor involucramiento del Estado en la administración de los recursos mineros, en este año se comenzó con el control sobre el refinamiento y comercialización de los metales. Se alerta, de igual forma, la promulgación futura de una Ley General de Minería que sustituiría el Código de Minería (1950) sobre el cual se regía la administración de ese recurso hasta entonces. Para cumplir con esos objetivos se creó la empresa estatal Minero Perú.

Al año siguiente se decretó la Ley General de Minería (DL. 18880) donde se regulaban las concesiones mineras y se diferenciaban las normas para la operación privada y la del Estado, se establecían los límites de explotación, los impuestos y demás obligaciones, de similar manera, los beneficios y garantía de los concesionarios. En su línea reguladora de la relación capital/trabajo el gobierno ordenó que se crearan las Comunidades Mineras:

En cada empresa minera, con excepción de las empresas de servicio del Sector Público, se constituirá una Comunidades Minera como persona jurídica de derecho privado para representar al conjunto de trabajadores que real y efectivamente labores en ella y con la finalidad de participar en la propiedad, la gestión y los beneficios generados por la empresa (Art. 275°. DL. 18880, 1971).

Esta institución sirvió para una mayor inclusión de los trabajadores en la gestión de las empresas haciendo que estos se involucraran directamente en sus decisiones, patrimonio y demás beneficios. Con los antecedentes negativos en la administración

laboral de las empresas mineras, se ampliaron las normas respecto al bienestar y la seguridad de los trabajadores. Por ejemplo, el Art. 326° contempla que:

Los empleadores mineros están obligados a proporcionar a sus trabajadores que laboren en zonas alejadas de las poblaciones y a los familiares de éstos:

- a) Viviendas adecuadas
- b) Escuelas y su funcionamiento
- c) Instalaciones adecuadas para la recreación
- d) Servicios de asistencia social; y,
- e) Asistencia Médica y hospitalaria gratuita, en la medida que estas prestaciones no sean cubiertas por las entidades del Seguro Social (Art. 326. DL. 18880, 1971).

Es decir, la protección de los trabajadores y su participación en los asuntos de la empresa ahora eran promovidas por el Estado, de manera contraria a los que sucedía en las siete décadas de abusos y desprotección a los trabajadores. Con MINERO PERÚ, el Estado comenzó a controlar las empresas estatales, la administración de la cadena productiva minera se articuló entre diversos organismos (todos bajo la inspección del Ministerio de Energía y Minas).

Así como cambiaron las relaciones capital/trabajo y las de propiedad privada/propiedad estatal, se modificaron las relaciones de la propia actividad minera con las Comunidades Campesinas, ahora el Estado optaba por una relación dialógica y tendiente al mutuo entendimiento. Después de la estatización de la CPCC, la empresa creada para sustituirla fue la Empresa Minera del Centro del Perú (Centromin), con dicha empresa las Comunidades del Centro empezaron a discutir las reglas de uso de terrenos, uso de aguas, problemas de contaminación, etc. No obstante, aún en este periodo, no se lograron atender todas las demandas de estas comunidades, sea por la complejidad de los casos o por la falta de una verdadera voluntad política para hacer frente a los problemas históricos entre las comunidades del Centro y la minería.

Después del derrocamiento de Juan Velasco Alvarado por medio de un golpe de estado encabezado por el Gral. Francisco Morales Bermudez, pasaron muchos años de reestructuración de la actividad minera en el Perú; sin embargo, la empresa estatal Centromin Perú seguía su línea de producción hasta inicios de la década de los noventa impulsado por el alza de la demanda mundial de cobre.

Si bien, posterior al periodo del Gral. Velasco hubo grandes retrocesos en la democratización de la tierra, el capital no dejó de operar. Por ejemplo, la Comunidad Campesina San Antonio de Rancas ya se vería perjudicada por la expropiación de 544.6764 ha. por Centromín en 1983 (SANTIAGO, 2011). De ahí que dicha empresa

buscara relacionarse directamente con la Comunidad para la firma de acuerdos de concesión de tierras para el funcionamiento de su depósito de relaves mineros. A cambio, la Comunidad exigía una compensación monetaria y garantías de trabajo para sus pobladores. Se trataría de la apertura de una relación contractual casi inexistente en el Perú de entonces entre Comunidades Campesinas y empresas mineras. Como asevera Chacón (2009):

En 1990, mediante un convenio único en su género, la comunidad campesina de San Antonio de Rancas cedió a CENTROMÍN Perú 141 hectáreas del paraje denominado Ocroyoc, a cambio de 2,5 millones de dólares que la compañía estatal le pagó por el uso de este territorio durante los siguientes 20 años. Con el dinero, en agosto de 1990, los pobladores constituyeron la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (Ecoserm-Rancas), compró sofisticadas maquinarias para prestar servicios a las mineras de la zona (CHACÓN, 2009, p.97).

Desde entonces, la zona de Ocroyoc sirve como depósito de relaves mineros, lo cual ha posicionado a la Comunidad de Rancas como zona pasible de contaminación por metales pesados; además de ello, la tierra de pastoreo cercano a la relavera se ha visto empobrecida. El lado beneficioso de este Convenio fue la invalidación de la ya nombrada expropiación, así como la retribución monetaria por el uso de los terrenos, con lo cual Rancas pudo tener una base económica para la realización de sus proyectos futuros.

Estamos de acuerdo con Chacón (2009) cuando afirma que para la actualidad de la Comunidad de Rancas “pareciera que la historia empezara a escribirse en 1990, y que nada de lo ocurrido antes, por casi dos décadas de gestión pública, tuviera relevancia histórica, social o ambiental”. Esto es así porque, a pesar de los cambios estructurales por los que había pasado el Perú, Rancas se conservaba como una Comunidad de pequeños ganaderos y de baja condición socioeconómica que sobrevivía, entre otras cosas, de su granja comunal autogestionada y de la venta de su trabajo en la ciudad de Cerro de Pasco. Otros pobladores, debido a la falta de oportunidades locales, habían migrado a ciudades cercanas.

Fue a partir de que se contara con los recursos económicos para ampliar las fuentes de ingresos que la Comunidad experimentó cambios radicales, no solo en su configuración campesina tradicional, sino en sus propias visiones de mundo. Estos cambios se desarrollarán en el contexto neoliberal.

CAPÍTULO 8: RANCAS ANTE EL NEOLIBERALISMO

8.1) ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN Y PRIVATIZACIÓN MINERA EN EL PERÚ

Se entiende por neoliberalismo toda una serie de cambios que se dio en la forma de operar del capitalismo desde mediados de la década de 1970, aunque su origen podría ubicarse en la crisis de 1929 (MARTINS, 2011). No obstante, el neoliberalismo se desarrollará con una violencia progresiva a nivel mundial desde la firma del llamado Consenso de Washington en 1989, siendo América Latina la región pionera de la aplicación directa de sus consignas orquestadas desde Estados Unidos e Inglaterra.

Se trataba de un proyecto radical de reestructuración económica de los países a nivel mundial para asegurar sus posiciones en la división internacional del trabajo, tuvo como elementos primarios la masiva ampliación de proyectos privatistas y la progresiva precarización del trabajo, eliminando instituciones que aseguraban los derechos históricamente reivindicados por la clase trabajadora y las barreras comerciales para un pleno gobierno del mercado.

Esta lógica expansiva también ha generado, según Saskia Sassen (2015), un complejo global responsable por constantes *expulsiones*. Se trataría, según la autora, de la producción y reproducción del capitalismo a nivel global, posible gracias al manejo del poder y de tecnologías avanzada, las *expulsiones* se pueden dar por diferentes canales, gracias a las propias acciones estatales y a los emprendimientos económicos de los grandes conglomerados en el mundo que actúan articulados a ellos.

Sería, en realidad, un proceso global que no viene siendo encarado como tal. Según ella, hay *tendencias subterráneas* en el fenómeno general de las *expulsiones*, que por verse desde miradas seccionales no permiten aprehender su totalidad. Por ejemplo, en lo relativo al crecimiento de las desigualdades, la distribución de la riqueza, el mercado de tierras, la condición del trabajo, el desplazamiento de grandes contingentes humanos se explicita un ejercicio sistémico de *expulsión* que abarca la relación entre los países y sus relaciones internas, pero también, y sobre todo, dinámicas cada vez más transversales

Una lectura del neoliberalismo que articula estos puntos vinculados a la geopolítica de la dominación territorial es la que realiza David Harvey (2014), él

identifica una relación dialéctica entre la *lógica territorial de poder* de un Estado y la *lógica capitalista* de acumulación en un espacio y tiempo dado para subrayar que, en este momento del desarrollo del capitalismo, se trata de una relación de acuerdo entre ambas, pero también de conflicto. Así, un análisis histórico profundo sobre esta cuestión nos llevaría a identificar las particularidades del neoliberalismo, entendido como la política de un nuevo momento de la actuación del capital a nivel global a través de las vías violentas de desocupación territorial o *acumulación por desposesión*.

Desde esta mirada, las vías “clásicas” u “originarias” que se habían seguido para la expropiación de territorios acompañarían toda la historia del capitalismo, no solo el origen. En los tiempos actuales, su nivel de violencia sería superior dado el control técnico y tecnológico; además, asevera que no solo opera en el campo económico, sino que crea y reproduce su ideología con medios cada vez más especializados. Favorable a la lógica del capital, el Estado ha jugado un rol esencial en su desarrollo, tanto en los momentos de auge como en los de crisis. Esto se ha visto con especial énfasis después de las crisis de los Estados de Bienestar y con la liberación radical de las leyes del mercado durante el neoliberalismo.

Fue especialmente en la década de 1990 donde el neoliberalismo penetró grandemente en América Latina, a continuación, Emir Sader (2007) muestra un panorama general del recorrido de su aplicación por la región:

El programa se aplicó originalmente por la extrema derecha en el Chile de Pinochet. Encontró otros adeptos en la derecha –como Alberto Fujimori en Perú–, pero también absorbió fuerzas que históricamente habían estado asociadas al nacionalismo: el PRI en México; el peronismo en Argentina bajo el mandato de Carlos Menem, y, en Bolivia, el Movimiento Nacionalista Revolucionario, el partido que había encabezado la revolución nacionalista de 1952 con Víctor Paz Estensoro. Después, el neoliberalismo se apoderó de la socialdemocracia, ganando la adhesión del Partido Socialista chileno, de Acción Democrática venezolana y del Partido Socialdemócrata brasileño. Se convirtió en un sistema hegemónico en prácticamente todo el territorio de América Latina (SADER, 2008, s/n).

En el Perú, el desarrollo del neoliberalismo se llevó a cabo plenamente durante el gobierno de Alberto Fujimori entre 1990-2001, ello coincidió con una coyuntura social y política en crisis por la cual atravesaba el país ya desde años anteriores. En 1990 la economía peruana pasaba por una hiperinflación promedio de 7481,7% (BCRP,1999), a la crisis económica se sumaba la crisis de los partidos políticos y de la izquierda peruana cuyo sustento principal, los sindicatos, venían siendo desmontados y debilitados por la pérdida de su base social, los trabajadores formales; para

complementar este panorama de crisis, el país pasaba por una guerra interna expandida por casi todo el territorio nacional, guerra que enfrentaba al Estado con el grupo guerrillero maoísta “Sendero Luminoso” evento cuyo saldo final se estima en 69,280 muertos (CVR, 2004).

En medio de ese panorama un personaje hasta entonces desconocido asumió el poder. Como señala Degregori (2001), “como buen *outsider*, el capital inicial de Alberto Fujimori fueron su independencia y su imagen de técnico eficaz, sintetizada en el eslogan “Honradez, tecnología y trabajo” (p.28), sus debilidades eran otras, el de no contar con un partido político fuerte y estructurado y con el apoyo del parlamento peruano. Tras la asunción al gobierno, Alberto Fujimori adoptó el programa de ajuste macroeconómico que había sido propuesto inicialmente por el candidato liberal Mario Vargas Llosa (ROBERTS, 2011). Para el caso peruano se verifica la tesis de Sader (2008), según la cual:

Una precondition de la implementación de los programas de privatización impuestos en los distintos países latinoamericanos durante las décadas de 1980 y 1990 fue la derrota y el desarme de los movimientos de la izquierda y del movimiento obrero organizado previamente existentes” (Ibídem. p. 6).

En el Perú, los sindicatos venían perdiendo fuerza desde la década de 1980 conforme crecía el desempleo, esto se amplificó en demasía con las reformas neoliberales, puesto que junto a la privatización de las empresas se recortaron grandemente los derechos laborales en la nueva Constitución promulgada por Alberto Fujimori en 1993.

Según Kenneth Roberts (2011):

Este ajuste estructural constituyó una dura medicina para una economía que ya había sufrido una crisis prolongada, con efectos devastadores sobre los estándares de vida populares. Después de perder 800.000 puestos de trabajo durante la crisis económica de 1988-89, el empleo se redujo otro 13,9% en la industria, 13,7% en los servicios, y 21,8% en el comercio durante los primeros dieciocho meses posteriores a la asunción de Fujimori. (...). El número de peruanos que vivían en condiciones de pobreza creció al 54% de la población luego del “Fujishock”; el porcentaje de la fuerza de trabajo considerada subempleada o desempleada aumentó del 81,4% en 1990 al 87,3% en 1993 (ROBERTS, 2011, p. 389).

El aumento del desempleo y la desprotección legal a los trabajadores se acompañaba con el aumento del trabajo informal. Si bien, la informalidad era característica principal de un “Estado desbordado” (MATOS, 1984). Nunca antes había estado tan presente en la sociedad peruana.

Resulta un lugar común señalar que la informalidad es una característica de la economía peruana, sin embargo en la primera mitad de los ochenta, la PEA involucrada en el sector informal de Lima Metropolitana no excedía del 35% (Chávez, 1988). El deterioro de la economía (hiperinflación, retracción de la inversión privada, caída del 25% en el PBI), el desbalance entre la oferta y demanda laboral, la ausencia de un mecanismo de cobertura de los ingresos en situaciones de desempleo abierto son elementos que explican el crecimiento abrupto de la economía informal (GAMERO, 2010, p. 62).

Es decir, el crecimiento de la informalidad en la década de 1990 tuvo relación directa con los cambios macroeconómicos, producto de la aplicación de la receta neoliberal. Las cifras al respecto son realmente abrumadoras, conforme demuestran los datos del Ministerio del Trabajo y Promoción del Empleo (MTPE): “En los años 90, según la segmentación formal - informal, el 39.3% de la mano obra en promedio estuvo ocupada en el sector formal y el 60.7% restante en el sector informal”. (MTPE, 2001, p. 35). Esto demuestra la constante precarización del trabajo en el Perú desde la era Fujimori; sin embargo, estos cambios vinieron con una promoción ideológica amparada en la libre competencia, la “democratización”, la pacificación y la construcción de un país por medio del esfuerzo individual.

Toda respuesta social a estos cambios fue combatida duramente con represión y persecución política, volviéndose un arma fundamental vincular a todas las luchas sociales con el “terrorismo” de Sendero Luminoso. Así, el gobierno de Fujimori fue responsable directo de la muerte de profesores, trabajadores, indígenas, estudiantes, mujeres, etc. vistos como “amenazas” al libre desarrollo de su gobierno marcado por la corrupción y los crímenes de lesa humanidad. Fujimori y su asesor Vladimiro Montesinos usaron la táctica de exterminio a los “enemigos” sin ningún reparo ni comprobación de culpabilidad de las víctimas²⁰.

Las privatizaciones representaron un retroceso fundamental a los avances del gobierno nacionalista de Juan Velasco Alvarado, tanto en la participación de la gestión directa de las empresas, así como en materia de derechos laborales. Este gobierno había sido responsable por el manejo de grandes empresas mineras como Centromín Perú, Tintaya, Cerro Verde, y de refinerías importantes en el norte y sur del Perú, todas ellas

²⁰ Mientras se redacta este trabajo de Maestría, el Presidente del Perú, Pedro Pablo Kuczynski, decide otorgar un “indulto humanitario” a Alberto Fujimori, poniendo como justificativa la no comprobada precariedad de su salud. En realidad, se trata de un pago político al pacto que hizo el gobierno con la bancada fujimorista del Congreso para evitar su destitución por incapacidad moral después de que sus vínculos corruptos con la empresa Odebrecht hayan sido revelados. Este es un hecho que burla la memoria de los peruanos muertos y violentados por el gobierno de Alberto Fujimori.

fueron privatizadas en el gobierno de Alberto Fujimori siguiendo las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional, según la cual, el mal manejo de estas empresas estaba generando grandes pérdidas que incrementaban la crisis en el Perú.

Conforme con la argumentación de Harvey (2014)

Uma das principais funções das intervenções do Estado e das instituições internacionais é orquestrar desvalorizações para permitir que a acumulação por espoliação ocorra sem desencadear um colapso geral. Essa é a essência de tudo o que está no programa de ajuste estrutural administrado pelo FMI (HARVEY, 2014, p. 126).

Es así que la preocupación del Estado fue mantener en funcionamiento las principales empresas del Perú mediante el despido masivo de trabajadores, promoviendo de esa forma el empobrecimiento de millones de familias, para cuando ello sucedía ya estaban en marcha los proyectos de privatización. El Estado promocionó la venta de las empresas mineras por medio de incentivos como el muy bajo costo de venta, eliminación de impuestos, subsanación de los medios de producción, desaparición de los sindicatos obreros, etc. Así como mencionan Glave y Kuramoto (2007).

A diferencia de otros sectores productivos, la modernización de la minería en la década de 1990 se dio con un fuerte apoyo del Estado: no solo invirtió fuertemente para sanear las operaciones mineras que luego pondría a la venta, sino que además asumió la deuda y la cartera pesada del Banco Minero. Finalmente, el debilitamiento y la desaparición del movimiento sindical hicieron bastante más atractiva la inversión privada en el sector minero (GLAVE y KURAMOTO, 2007, p.139).

De la misma forma, fue en la década de los noventa donde se propició una gran abertura al gobierno del libre mercado, eliminando las barreras comerciales para inversiones en proyectos de megaminería, el principal vehículo legal que facultaba las nuevas reglas fue la Ley General de Minería en el año de 1992. Con esta ley, el Estado brindaba seguridad jurídica a las empresas mineras que deseaban invertir en el Perú, un retroceso importante en este sector fue la relativización del cuidado ambiental. Esta política ha sido seguida por los gobiernos siguientes hasta la actualidad, los conflictos recientes de contaminación en Cajamarca y Ancash son resultados de estas decisiones.

Así, la incorporación del campo a la actuación espacial del capital transnacional fue cada vez mayor, si antes ello era característica general de los Andes Centrales, ahora se tornaba cada vez más expansiva la privatización de los campos agrícolas andinos del norte y del sur del Perú para desarrollar proyectos de megaminería. Estos “nuevos casos” son el centro del debate en la actualidad dada la oposición de la población

campesina cerca de sus territorios. Otro cambio esencial se dio en la actuación cada vez menor del Estado en los conflictos territoriales entre las poblaciones que se oponen a los proyectos extractivistas y las corporaciones transnacionales. Esta es otra característica de la *acumulación por desposesión*.

Es decir, si antes las corporaciones transnacionales, el capital financiero, los cárteles y trusts dependían del Estado para ampliar su espacio de actuación en el mundo, la novedad del neoliberalismo es que estos ya no precisan indefectiblemente de la forma Estado para hacerlo, la relación se vuelve directa con las poblaciones involucradas y se recurre a la utilización convenida de los organismos internacionales para proteger su eje de movimiento e imponer reglas sobre los países dependientes.

Generalmente, las empresas entran a negociar directamente con las poblaciones afectadas mostrándose como un camino de posibilidades para su “desarrollo local” por medio de la contratación de fuerza de trabajo o de construcción de obras públicas de bajo costo, lo que divide a la población entre los que optarían por el desarrollo de estos proyectos y los que los ven como una amenaza para sus formas de vida, la oposición generalmente está vinculada al uso irracional de los recursos y a la brutal contaminación que genera la minería. Cuando no existe un acuerdo, se recurre al Estado para usar su monopolio legítimo de la violencia.

La década de los noventa está caracterizada entonces como una época en que se eligió un camino de “desarrollo” vía incremento de la actuación del capital financiero y monopolista en el Perú. Por un lado, se tomaron para sí y ampliaron las antiguas empresas estatales dedicadas a la industria minera y, por otro, se realizaron nuevos emprendimientos a lo largo del territorio del país teniendo a la legislación al servicio del capital. Ante este panorama, la población afectada ha ido desarrollando diversas formas de resistencia.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que los resultados del neoliberalismo en sus más de cuatro décadas de aplicación directa demuestran que se trata no solo de una forma particular de acumulación frente a las crisis cíclicas del sistema capitalista sino de la expansión de la forma “valor de cambio” a toda la vida social. Es decir, lo que se define como la unidad de producción en el sistema capitalista, la mercancía, no solo queda subsumida en su valor de cambio, sino que se expande como única forma posible en todo el conjunto social.

De ahí que la crítica que hacen Dardot y Laval (2016) a las interpretaciones “clásicas” sobre la naturaleza del neoliberalismo adquiere mayor sentido conforme se agudiza la violencia con que operan los dispositivos de control social. Tal crítica hace referencia a las limitaciones de observar solamente el carácter económico del neoliberalismo; para ellos, se trataría de estudiarlo como proyecto integral de modificación de los patrones de dominación a nivel mundial. Desde este punto de vista, sería preciso intervenir analíticamente en el estudio del neoliberalismo recurriendo a la multidimensionalidad de sus aspectos: social, político, económico y subjetivo, elementos que lo configurarían como una *racionalidad*. Nos interesa de este señalamiento cómo sería la actuación del capital configurada como forma de *racionalidad* en el neoliberalismo.

Para estos autores “o neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam un novo modo de governo dos homens segundo o principio universal da concorrência” (DARDOT y LAVAL, 2016, p.17). Se trata de un gobierno encargado de la reproducción de relaciones sociales en nombre de la “libertad”, relaciones que promueven e imponen valores de competencia, acumulación y de aspiración empresarial, teniendo gran eficacia en la subjetivación de millones de personas a nivel mundial. De esa manera, el neoliberalismo, además de representar la expansión del capital financiero y la conquista del poder político en la mayoría de países, representa también la individualización de las relaciones sociales y la creación de un “nuevo sujeto”.

Se trata de un *cuadro normativo global* que actúa de manera conjunta a la lógica del capital en un proyecto mundial de configuración de “otra sociedad”. Actuando como una *biopolítica*, el neoliberalismo está logrando imponer todo un sistema de normas que tiene por fundamento la “competitividad”, extendiendo la “racionalidade de mercado a toda a existência por meio da generalização da forma-empresa” (p. 27). Así, la subjetivación capitalista se convierte en la razón del mundo predominando conforme se especializan cada vez más los medios de control social. Ante esta situación histórica, el Estado no se comporta simplemente como un instrumento para el capital financiero sino como una pieza-máquina activa para imponer este *cuadro normativo* de subordinación.

Conforme se vio resumidamente, la lectura de Dardot y Laval (2016) aporta elementos importantes al debate sobre la naturaleza y análisis de las consecuencias del

neoliberalismo dado que percibe una dimensión totalizadora de los cambios generados por este. Sus críticas son dirigidas, esencialmente, a la configuración de la sociedad neoliberal.

Creemos que los apuntes de Harvey (2014) sobre la forma molecular del capital analizados en perspectiva procesual y dialéctica nos ayudará a percibir las maneras en que la *acumulación por desposesión* se configura en nuestro caso estudiado después de la privatización minera en el Perú neoliberal, sea por medio de la contaminación a gran escala, las expropiaciones, la superexplotación de la fuerza de trabajo o de otros elementos que vayan surgiendo. Así mismo, en la discusión sobre la naturaleza de la *coerción consentida* o de la introyección de la ideología neoliberal es necesario incorporar el análisis de Dardot y Laval (2016) respecto a las posibilidades de una *racionalidad* neoliberal. Será interesante observar si la puesta en práctica de esa *racionalidad* constituye siempre la integración plena al sistema dominante.

8.2) RANCAS Y LOS CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES

La destrucción de la naturaleza ha sido progresiva en las últimas décadas a nivel global. El capital como matriz de las relaciones sociales de explotación no se ha nutrido sólo del trabajo extrañado, sino que también tiene como condición de sobrevivencia la superexplotación de la naturaleza, para ello ha desarrollado diversos mecanismos especialmente técnicos y militares. Pero es en los países pobres donde la situación alcanza niveles mayores de destructividad, dado que sus economías están caracterizadas por participar como colonias y semicolonias en el mercado mundial, produciéndose así un intercambio desigual entre estos y los países centrales, quienes a través de prácticas imperialistas penetran también en sus territorios. Dada esta condición de dependencia, nuestros países no cuentan con los medios tecnológicos ni económicos para resarcir los daños.

Lo anterior mencionado, es encarado por Clark y Foster (2012) como un *Imperialismo ecológico*, donde la regulación ecológica natural ha sido violentada y alterada por una influencia externa que tenía en los ideales de eficiencia y productividad sus principios máximos. Así, naciones que experimentaban acelerado crecimiento industrial expandieron sus intereses más allá de sus fronteras, esto requirió y aún

requiere de un proceso de violencia continua; proceso destructivo que las retóricas del “desarrollo sostenible”, de los “acuerdos internacionales” y de las ONG’s que promueven un “capitalismo más humano” no pueden negar.

A pesar de que los temas referentes a la crisis ecológica se intentan desvincular de las formas de producción destructivas de grandes empresas a nivel mundial, no pueden escapar de la obviedad de la actuación política de algunos Estados que los avalan. Estados poderosos como Estados Unidos y los del occidente europeo usan sus poderes fácticos para invadir naciones en busca, entre otras cosas, de recursos naturales y de fuerza de trabajo disponible. A continuación, se explicitan ejemplos figurativos al respecto:

Los episodios de imperialismo ecológico no culminan, no obstante, con Irak. Ya se trate de la renovada disputa por África, la anegación de los bienes comunes globales con dióxido de carbono, o la biopiratería apuntada al germoplasma del Tercer Mundo, el imperialismo ecológico está operando al interior de una economía global basada en la acumulación. Mientras la apropiación de recursos de tierras lejanas ha estado presente a lo largo de la historia humana, los orígenes y el continuo crecimiento del capitalismo dependen de una explotación y un intercambio ecológico desigual cada vez mayores. Éstos han tomado diferentes formas, de acuerdo al contexto histórico y a las demandas de la producción económica, pero continúan operando con el objetivo de canalizar recursos –tierras, materias primas, y/o trabajo– dentro del proceso de acumulación de capital (CLARK y FOSTER, 2012, p. 2).

El modo de sociabilidad inaugurado por el capital tiene su raíz en las relaciones de producción basadas en la propiedad privada, en el trabajo explotado y en la explotación de la naturaleza, por lo tanto existe una imposibilidad estructural abordarlo desde esferas institucionales como el Estado y su armazón legislativo; es más, el momento actual entendido como un proceso de *acumulación por desposesión* muestra que la lógica del capital ya no está sincronizada con la lógica estatal, ya sobrepasó su tiempo y espacio.

Este nuevo orden, a juicio de István Mészáros, también configura un nuevo *sistema sociometabólico* gobernado por el *capital*. Como alega Antunes (2002), se trata de un:

Complexo caracterizado pela divisão hierárquica do trabalho, que subordina suas funções vitais ao capital. O capitalismo é uma das formas possíveis da realização do capital, uma de suas variantes históricas, presente na fase caracterizada pela generalização da subsunção real do trabalho ao capital, que Marx denominava como capitalismo pleno (ANTUNES, 2002).

Tal proceso de reproducción sociometabólica, para Mészáros, no es racionalmente controlable como sugieren los modelos económicos clásicos, se trataría más bien de un sistema ampliamente desordenado y totalizador, lo que desafía a menudo su “viabilidad productiva”. Así, las formas en las que opera el capital bajo el capitalismo tienen que estar en constante renovación para no perecer. De ahí que su dinámica sobrepase el mercado de transacciones de bienes y servicios, pasando a operar también en otras esferas de la sociedad, como son: la educación, la salud, la agricultura, el arte y todo ámbito donde se desarrollan los seres humanos.

Como un modo de control metabólico históricamente específico, el sistema del capital se articula y se consolida, por necesidad, también como una estructura de mando única. Las oportunidades de la vida de los individuos bajo este sistema están determinadas de acuerdo a cómo están realmente situados en la estructura de mando jerárquica del capital los grupos sociales a los cuales ellos pertenecer. Más aún, dada la modalidad única de su metabolismo socioeconómico, aunada a su carácter totalizador –que en toda la historia hasta el momento ni siquiera ha sido igualada –en este sistema hay que establecer una correlación antes inimaginable entre la economía y la política (MÉSZÁROS, 2010, p. 60).

Como refiere Mészáros, la política se vuelve un componente estructurante en las relaciones sociales, en su forma macro es capaz de instituir formas de control que consolida y legitima la dominación de una clase sobre otra, y que juzga -además- toda la *división social jerarquizada del trabajo* como correcta, natural y necesaria. Tal característica expansiva del *control metabólico social* del capital también se orienta a terminar con las actividades autosustentadas y *autosuficientes* que caracterizaban a las comunidades tradicionales. El capital penetra en las diferentes formas de sociabilidades para insertarlas al mercado global de acumulación.

De aquí se infiere que la propia relación entre el hombre y la naturaleza, que venimos discutiendo hasta este punto, alcanza niveles máximos de extrañamiento. La tierra y el proceso productivo que en ella ocurría bajo el control de las poblaciones tradicionales y locales son invadidos cada vez más por el capital y su mecánica que valoriza una productividad mayor con menores inversiones y en el menor tiempo posible. Un ejemplo de esto es la gran expansión de las plantaciones de soja y caña de azúcar en las últimas décadas, sobre todo en América Latina, en perjuicio de las poblaciones locales y de su diversidad productiva.

Así, el *control sociometabólico del capital* es inherentemente destructivo. De acuerdo al análisis de Antunes, quien a su vez sigue las reflexiones de Mészáros:

Quanto mais aumentam a competitividade e concorrência interceptais, mais nefastas são suas consequências, das quais são particularmente graves: a destruição e/ou precarização, sem paralelos em toda a era moderna, da força humana que trabalha e a degradação crescente do meio ambiente, na relação metabólica entre homem, tecnologia e natureza, conduzida pela lógica societal subordinada aos parâmetros do capital e do sistema produtor de mercadorias (ANTUNES, 2002).

Es, entonces, bajo la supremacía del capital, donde las condiciones relativas al ser humano y a su medio se tensionan de modo tal que ya no se establecen relaciones vitales sino de valorización monetaria. Tal valorización deja a la gran mayoría de la población mundial, a los animales y las plantas sin resguardo de su propia existencia. Esto no solo se expresa en el abuso de los suelos agrícolas sino en la contaminación del aire, del agua, en la destrucción de bosques y de la gran variedad de pisos ecológicos que cada vez más entran en proceso de desertificación.

Como dijimos, no se trata de procesos locales, la lógica de destructividad alcanza a todo el globo terrestre, incluso a los propios países capitalistas centrales. Sin embargo, el *sistema sociometabólico del capital* ha podido sobrevivir a sus contradicciones y crisis gracias a las diversas formas en que busca regenerar y expandir su mercado tanto en esferas macro y micro sociales, de ahí la creciente producción de bienes desechables y constante creación de necesidades ficticias.

Desde esta base analítica podemos decir que se trata de un proceso continuo y cada vez más violento que tiene por centralidad la expropiación para el aprovechamiento de los territorios como espacios compuestos de tierra y de trabajo. Abordamos, por ejemplo, cómo en el caso peruano se experimentó esto desde finales del siglo XV y cómo con la república y la intervención imperialista se ha venido a legitimar estas prácticas en los ordenamientos legislativos. De igual manera, queda claro que uno de los motivos principales para la expropiación ha sido la extracción de los recursos mineros: Del oro y la plata en la colonia se ha pasado al carbón, estaño, zinc, plomo, cobre, etc. en la actualidad. Así, las necesidades de tipos específicos de materias primas se han determinado por el grado desarrollo de las fuerzas productivas en los países imperialistas

Hemos demostrado también cómo la minería ha propiciado *fracturas* ecológicas que han sido casi imposibles de remediar hasta la actualidad. El recorrido que hicimos desde la instalación de la Cerro de Pasco Copper Corporation permite observar cómo la propia contaminación se vuelve un medio favorable para la expropiación de tierras; así

también, la llamada “cuestión de los humos” expedidas de las maquinarias y fábricas han sido constantes en Pasco, Junín y en la sierra limeña.

Por otro lado, tal como se demuestra en el ya citado libro “Catástrofe ecológica en la Sierra Central” de Carlos Alarcón (1994), el acaparamiento del recurso hídrico fue masivo dado que servía de manera esencial al procesamiento de minerales y a la construcción de hidroeléctricas.

El control de minas, tierras y aguas por la empresa minera, tratadas como propiedad privada, en la que sus dueños podían hacer todo lo que creían conveniente, llevó consigo daños ecológicos inmensos a las principales fuentes de agua de la región central. Las plantas de concentración, sin ningún miramiento arrojaron sus desechos en lagunas y ríos (ALARCÓN, 1994, p. 17).

El recurso hídrico se fue direccionado exclusivamente al uso de las empresas mineras, la población solo tuvo acceso a ella por medio de convenios abusivos y, por si no fuera poco, el agua que bebían y siguen bebiendo hasta la actualidad contiene fuerte presencia de metales pesado. También, desde el punto de vista ecológico, la contaminación de ríos y lagunas ha devastado la biodiversidad de las ecorregiones implicadas, dado que en ellas se vertían las aguas usadas por las mineras sin haber pasado por un adecuado tratamiento.

Por ejemplo, para abaratar costos, las empresas mineras (en los diferentes periodos) fueron expulsando sus aguas ácidas y sus desmontes a la laguna “Quiulacocha” (Figura 11), afectando a la Comunidad Campesina de Quiulacocha y a otras comunidades cercanas, entre ellas, Rancas.

Sin embargo, las aguas ácidas -por su naturaleza fluida- han ido contaminando una serie de ríos de los Andes Centrales que continúan su cauce en la sierra de Junín por el Río Mantaro, en la Costa por el Río Rímac y en la Selva por el río Huallaga. Cuando se trata de la contaminación de aguas es casi imposible que el problema quede en el ámbito local, generalmente la contaminación se va extendiendo por los afluentes de los ríos y por las lluvias ácidas, lo que contribuye a contaminar también los campos de agricultura y pastoreos. Debido a esto, un conjunto de comunidades se ven directamente afectadas.

LAGUNA DE QUIULACOCHA

Figura 11 – La imagen presenta la actualidad de la laguna de Quiulacocha, una parte del terreno yace seco y la otra conserva las aguas ácidas que crecen y se desbordan en épocas de lluvia. La población del lugar, especialmente los niños, han presentado altos niveles de plomo en la sangre.



Fuente: Imagen propia.

El problema radica en que las empresas mineras niegan sus responsabilidades alegando que ellos sí cumplen con los cuidados ambientales y que los problemas de contaminación vendrían desde tiempos anteriores a sus operaciones. No obstante, ellas no pueden alegar desconocimiento sobre el problema ni la continuación de prácticas que generan graves daños ambientales dado que existen registros de las continuas quejas de las comunidades locales ante los órganos del Estado. Lamentablemente tales denuncias casi nunca fueron atendidas con seriedad, de ahí que la gravedad de los hechos se vuelva una excusa para que las mineras que vienen operando en esta zona no cumplan con los reales cuidados ambientales y disminuyan sus gastos en este sector.

Con la empresa estatal Centromin Perú los daños no fueron menores, durante su periodo de operación se había creado la Planta de Tratamiento “Agua Mina” siguiendo proyectos dictados por el Ministerio de Energía y Minas. Así también, esta entidad mando a ejecutar “El Programa de Adecuación y Manejo Ambiental de Centromin Perú” en el año 1996, pero estos emprendimientos tuvieron su fin en tiempos de la privatización minera y se siguieron drenando las aguas contaminadas a las lagunas de Quiulacocha y Yanamate.

La empresa minera Volcan S.A.A, de capitales privados, continuaba enriqueciéndose también a costa del abaratamiento de los procesos de descontaminación del agua. Relatos de los propios trabajadores mineros y de la propia población civil señalan que su creada Planta de Neutralización de Aguas Ácidas era muy pequeña para procesar todos los litros de agua que contaminaba la empresa en su producción, por lo que, sin haberlas procesado, ésta ordenaba direccionarlas al río San Juan durante las noches y madrugadas para que ni la población ni las autoridades lo percibieran.

En el caso específico de Rancas, el problema se viene a complicar por la presencia de un depósito de relaves en su territorio desde 1992, y por su cercanía a Cerro de Pasco y al río San Juan. Como se dijo, la zona denominada Ocroyoc - perteneciente a su territorio comunal- fue dada como concesión por medio de un convenio con la empresa estatal minera Centromin Perú, luego se firmó otro convenio con Volcan Compañía Minera, según afirma el Presidente de la Comunidad de Rancas:

El primer convenio que se ha firmado ha sido el año 1989-90, a raíz de eso es que nace ECOSERM-Rancas, ese convenio se ha firmado hasta el 2010. En el 2010 se ha firmado, nuevamente, otro convenio, pero ya no con Centromin, de ese entonces, sino ya con Volcan Compañía Minera que actualmente viene operando en Pasco, se ha firmado por 17 años. Bueno, definitivamente las empresas mineras muchas veces escriben y luego se olvidan. Entonces, lo que hacemos es tratar de presionar de alguna forma para que ellos cumplan lo que se han comprometido y solamente así pues muchas veces en sí, en sí, cumplen lo que han escrito en el convenio (Entrevista a Jaime Flores Gora).

La zona de Ocroyoc sirve como depósito de relaves mineros provenientes, por medio de tuberías, de los centros de procesamientos de minerales y de la planta metalúrgica de Paragsha y de San Expedito. Esto se retrata en un informe realizado por la consultora Golden Associates Perú S.A para la Compañía Minera Volcan, refiriéndose a la relavera de Ocroyoc: “la cancha de relaves recibe el 87% del total de relaves generados por ambas plantas concentradoras siendo el 13% restante utilizado para la preparación de relleno hidráulico para la mina subterránea” (GOLDEN ASSOCIATES, 2000, p. 7). En la actualidad, esto pudo variar un poco por la paralización de la producción del Tajo Abierto Raúl Rojas.

Con la expiración del convenio en el 2010 y ante la expectativa de la firma de otro convenio entre la Comunidad de Rancas y Volcan, el problema de la contaminación se volvió a poner en debate. La Comunidad exigía planes de mitigación de daños ambientales, pues ya existía la experiencia de que desde la operación de Volcan se

habían incurrido en faltas grave de contaminación de zonas de pastizales de la Comunidad. Además, existía el alegato de que Ocroyoc recibía más relaves de su capacidad, lo que habría llevado al desborde y a la contaminación de otros pastos ganaderos perjudicando con ello a varias familias de la zona.

Ante las quejas de los ranqueños, la empresa minera amenazada con no renovar el contrato y con buscar otras zonas para utilizarlas como depósito de relaves; sin embargo, era una visión compartida en la Comunidad la importancia del convenio con la empresa minera por los contratos que esta tenía con su empresa comunal y por el empleo de fuerza de trabajo ranqueña. Dada esta situación, el cuidado ambiental pasó a ser un tema que solo quedó como compromiso de la empresa en el convenio firmado en el año 2010.

Es decir, la empresa se sirvió de una justificativa que refería a la condición irreversible de la contaminación minera y del libre desarrollo de su producción en Cerro de Pasco para amenazar con dejar de otorgar beneficios a la Comunidad de Rancas. Ante esta situación, el problema de contaminación ha quedado subordinado al problema de la compra de fuerza de trabajo, restándole a la Comunidad nada más que firmar el convenio y estar atenta para denunciar nuevos excesos de la actividad minera.

Según el Presidente de la Comunidad, Rancas se ve en la disyuntiva de oponerse o colaborar con los avances de la minería pues esto también implica oponerse o colaborar con la población de Cerro de Pasco que vive de esta actividad:

O sea, cuando nosotros, digamos, no queremos dar el terreno para que se haga minería, ya mucha gente de mismo Pasco, trabajadores, qué se yo...ya vienen en contra de Rancas: “Rancas no le quiere dar su terreno a Volcan para que hagan minería”. Pero cuando ya damos nuestro terreno también ya dicen: “Rancas ha vendido su terreno para que hagan minería y nos están contaminando”. En sí, muchas veces nos sentimos un poco...entre la espada y la pared, diríamos. A veces no queremos dar y se nos vienen encima, se quejan, y damos...también. Entonces, es un tema, para nosotros, un poco delicado (Entrevista a Jaime Flores Gora).

Entre los pobladores de Rancas es casi un consenso que el desarrollo de la minería es perjudicial porque genera contaminación, pero –al mismo tiempo- se acepta que es componente importante de sus ingresos ya sea por compensación de terrenos, por prestación de servicios o por la compra directa de la fuerza de trabajo local. No obstante, también existen diferencias en cuanto a este punto pues serán los pobladores vinculados directamente a estos beneficios los que estarán más a favor, mientras que los

pequeños ganaderos, cuya pobreza ha permanecido constante a pesar de la existencia de la empresa comunal, no verán tantos beneficios en la minería. Así como aparece en el relato de la comunera Rosaura Pastillo:

No, no, no...yo no estoy de acuerdo porque más nos están quitando nuestro terreno, más nos están perjudicándonos ahora en el ambiente, en eso, están contaminando a nuestros pastos, entonces ya no produce mucho, nuestro pasto no hay ya (Entrevista a la Comunera Rosaura Pastillo).

Sin embargo, el único motivo encontrado para la permanencia de la actividad minera en la región ha sido el económico, esto es así tanto en los que apoyan a la minería en Cerrro de Pasco y en los que están de acuerdo en concesionar terrenos a la empresa en Rancas. Es por la necesidad de sobrevivir y tener un medio de ingreso que las poblaciones son obligadas a vivir en un medio altamente contaminado, el camino que se elige es, entonces, el de la fiscalización ambiental y el cumplimiento de contratos:

Yo no estoy tan en contra tampoco de las mineras porque hay veces que allí también hay trabajo. A las personas desocupadas para que les de trabajo, a los que tienen familia, para que mantengan a sus hijos más que nada pues, pero deben hacerlo limitadamente y deben cumplir con todos los Convenios que han hecho con la Comunidad de Rancas, deben cumplir todo eso (Entrevista a la Comunera Patricia Quintanilla).

La minería ha ido mermando con su operación a la actividad ganadera vía contaminación, como sucedió desde los primeros años del siglo XX. Un terreno contaminado, con una legislación débil, tiene más posibilidades de ser vendido o concesionado que un terreno saludable, pues representa terreno muerto para otro uso que no sea direccionado al sector minero. De ahí que la voluntad de resarcimiento ambiental ha sido mínima pues en la lógica del capital minero la población necesita sobrevivir y las empresas necesitan operar, las condiciones de vida de los pobladores no son de su interés desde sus orígenes.

8.3) SURGIMIENTO DE ECOSERM Y DEL HOMBRE EMPRESARIAL EN RANCAS

De acuerdo con la definición presentada en su website²¹, ECOSERM es una empresa “encaminada a promover y ejecutar todo tipo de obras de ingeniería, proyectos, construcción y la prestación de servicios con alquiler de equipos y maquinarias, orientadas a la minería y construcción”, cuyo objetivo se describe de la siguiente

²¹ <http://www.ecosermrancas.com.pe/>

manera: “Ser una Empresa Especializada líder a nivel Nacional comprometiéndonos a responder las exigencias de nuestros clientes y garantizar una óptima calidad, estando a la vanguardia con la tecnología de punta e incorporar nuevas oportunidades de negocio” (ECOSERM, [2015]).

Creada en agosto de 1990, la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (ECOSERM - Rancas) abrió nuevas sendas de desarrollo para los pobladores de Rancas. Se trata de un gran emprendimiento empresarial orientado inicialmente a brindar servicios a las empresas mineras que operaban cerca de sus territorios, para lo cual - usando el dinero pagado por la concesión de Ocroyoc para la construcción de una relavera- se realizó la compra de maquinarias y medios de transporte especializados. Desde entonces, los objetivos de la Comunidad fueron cambiando, orientándose cada vez más al crecimiento empresarial y a la apertura tecnológica, según ellos, dentro de un mundo cada vez más “competitivo”.

ECOSERM es una empresa muy bien organizada, cuenta con su propio consultorio, con técnicos y administrativos, profesionales especializados, etc. Los miembros del consultorio son elegidos en una asamblea general por medio de concurso de listas inscritas, la decisión de los comuneros se guía por la reputación y reconocimiento de los candidatos, “debe estar impecable la persona que quiera asumir de director, sin ningún problema, sin ningún antecedente, con buenas referencias” (Entrevista a la comunera trabajadora de ECOSERM Zoila Robles). El directorio consta de cuatro directores y un gerente, este grupo es cambiado cada tres años, pero la empresa nunca actúa con independencia de la Comunidad, ésta es su matriz fiscalizadora.

Según el mismo relato, la empresa ECOSERM cuenta hasta la actualidad con un aproximado de 42 máquinas entre grandes y pequeñas, de las cuales la mayoría está orientada a la remoción de tierra. La prestación de este servicio o del alquiler de maquinarias y equipos se negocia con las empresas mineras locales y directamente con el Estado. Además de este rubro, en este año (2017) se ha logrado poner en funcionamiento una Planta de Concreto que brinda servicios de bombeo y laboratorio de suelos y concretos para trabajos de construcción civil. Rancas es propietaria, además, de

un establecimiento dedicado a la venta de combustibles (PRIMAX) ubicado en el barrio de San Juan en la ciudad de Cerro de Pasco²².

ECOSERM fue abriéndose paso en los contratos de obras de construcción civil y en la prestación de servicios a mineras no solo en Pasco sino también en otras regiones como Puno y Apurímac. Se guía por el deseo de demostrar que las empresas comunales están capacitadas para ofrecer trabajos bien logrados, con garantías, libres de malversación de fondos y con todas las fiscalizaciones pertinentes, elementos negativos a los que están vinculadas las empresas contratistas privadas.

La empresa ha representado no solo un rotundo giro económico en la Comunidad sino en la propia forma de pensar su futuro en base a los ideales de eficacia y productividad. Según relata una de sus trabajadoras, la Comunidad formó la primera empresa comunal del Perú y quiere servir de ejemplo de este nuevo padrón de desarrollo para las Comunidades Campesinas del Perú, se cree que sería posible mejorar los ingresos de los pobladores de una comunidad a través de la formación de empresas capacitadas tecnológicamente para brindar servicios de calidad en la construcción de obras públicas.

Con ese ímpetu, la Comunidad viene organizando grandes encuentros de empresas comunales para debatir temas de inserción en el mercado, cómo mejorar las gestiones y la productividad, etc. Cuando se realizó la entrevista, en julio del 2017, una comitiva de ECOSERM acababa de llegar de un viaje que tenía como fin visitar a varias empresas comunales de la región de Pasco y de otras para invitarles a participar del evento que impulsaban con ese fin. Según relata la comunera Zoila:

Se va a hacer un taller, como un encuentro, con todas las empresas comunales del Perú, por eso nos hemos ido a distintos sitios, es el segundo encuentro, ahí se va a nombrar una comisión o directiva *para hacernos grandes ¿no?* Porque como empresa comunal tenemos la necesidad de optar por contrataciones con el Estado, eso es lo que se quiere, nosotros tenemos pero no ha sido fácil para nosotros *pero no somos egoístas queremos que todas nuestras empresas comunales también tenga eso*. Para su conocimiento nuestra empresa comunal ECOSERM-Rancas ¡es la primera empresa comunal a nivel del Perú! Entonces, si usted se informa es la primera y me ha gustado todas las empresas que he visitado, lo que es aquí regional de Pasco y otros lugares, y me alegra bastante que ECOSERM – Rancas está bien y también la empresa Huaracaca, *pero los restantes son chiquitos, como nosotros hemos comenzado, igualito están, son nuestros hermanitos menores...* (Ibídem).

²² Se calcula que el patrimonio total de la Comunidad bordea los 8 millones de dólares.

Desde que se vio rentable el trabajo en la prestación de servicios y ante las posibilidades que abrió la nueva expansión minera en Pasco, desde la década de los noventa, la Comunidad de Rancas quiso participar más activamente en el sector de construcción y alquiler de maquiarias. Un factor que ha contribuido a percibir las posibilidades económicas por estas vías era el de tener poder de decisión sobre sus terrenos (centrales en la geopolítica regional), de ahí que condicionara las firmas de sus convenios con Centromin y Volcan con el alquiler de sus máquinas y el contrato directo de trabajadores ranqueños.

Así, ECOSERM ha representado un cambio no solo económico sino ideológico dentro de la Comunidad. Si antes la preocupación esencial era la defensa de sus terrenos ante el expansionismo de la desaparecida Cerro de Pasco Copper Corporation y de las haciendas colindantes, ahora se ponía en debate cómo fomentar el desarrollo local aprovechando el diálogo con las empresas mineras. En primera instancia es necesario esclarecer que el surgimiento del *hombre empresarial* no es consubstancial a la Comunidad y si un producto cada vez más especializado de la operatividad del capitalismo en su forma neoliberal. Siguiendo las consideraciones ya vistas de Dardot y Laval (2016), el *cuadro normativo* de la razón neoliberal tiene como esencia la producción subjetiva orientada a la creación de un tipo específico de sociedad, cuya forma celular es el *hombre empresarial*.

Según este punto de vista se trataría de la dimensión antropológica del neoliberalismo, producto de una nueva concepción del mercado (visto como “democracia de consumidores”) que tiene su fundamento en los teóricos austro-americanos Von Mises y Hayek. En esta línea particular del pensamiento liberal, a diferencia de otros como los neoclásicos, se privilegia la dimensión subjetiva en el momento del intercambio económico. Los sujetos sociales son vistos no solo como maximizadores racionales sino como conocedores permanentes del funcionamiento del mercado, capaces de identificar de manera cada vez más especializada los riesgos y las oportunidades para incrementar su beneficio, son los sujetos *emprendedores* guiados por la competencia y la rivalidad. Según Dardot y Laval (2016), en la mirada sobre las acciones humanas

Os austro-americanos seguem o caminho do “subjetivismo”, isto é, do autogoverno do sujeito, O homem sabe se conduzir não por “natureza”, mas graças ao mercado, que constitui um processo de formação. Posto cada vez mais frequentemente em situação de mercado, o individuo pode aprender a conduzir-se racionalmente (DARDOR y LAVAL, 2016, p.140).

Esta mirada nos explica por qué la expansión del sujeto emprendedor, publicitado por los medios de comunicación masiva, se hizo progresiva en las tres últimas décadas, persiguiendo los ideales del desarrollo y éxito personal. Así, la *autoconstrucción* de los sujetos se retroalimenta con la autoexigencia de seguir el tiempo histórico acelerado de un “mundo cada vez más competitivo”. Esta competencia implica echar mano de todos los recursos propios, de ahí que se atribuya especial importancia al “ser creativo” y en continua renovación.

Tal vez, esta mirada que dice respecto de la formación del hombre-empresa, puede ayudarnos a percibir las implicancias ideológicas y sociopolíticas de la puesta en práctica de su mecanismo en nuestro caso concreto y cuáles serían sus particularidades. Como dijimos, ECOSERM ha ido creciendo en el sector de servicios a empresas mineras y también ha logrado realizar contrataciones con el Estado, ello ha permitido que se amplíen las aspiraciones de los comuneros para seguir en ese rubro.

En el relato ya citado de la trabajadora se puede observar esa aspiración a querer ampliar el mercado de actuación de la empresa comunal, ECOSERM explícitamente quiere demostrar que puede realizar trabajos de construcción de obras públicas con mejor eficiencia y transparencia que otras empresas privadas, lo que demuestra que se percibe en competencia directa con ellas. No obstante, realiza eventos informativos para orientar a otras comunidades-empresas a desenvolverse mejor en el sector servicios, a *ser grandes*, por lo que aparentemente no las observa como amenaza a su propio beneficio, se percibe que una actitud de solidaridad descompagina con el referido *hombre emprendedor*: “No somos egoístas queremos que todas nuestras empresas comunales también tengan eso”. “Me alegra bastante que ECOSERM – Rancas esté bien y también la empresa Huaraucaca, pero los restantes son chiquitos, como nosotros hemos comenzado, igualito están, son nuestros hermanitos menores...”.

Figura 12 – Cooperativa Comunal San Antonio de Rancas.



Fuente: Imagen propia.

Figura 13 – Edificio de la Empresa Comunal de Servicios Múltiples (ECOSERM) de Rancas.



Fuente: ECOSERM Website. En: <http://www.ecosermrancas.com.pe>

Es indudable que el nivel socioeconómico de la población ranqueña ha sufrido un importante cambio después con el crecimiento de su empresa, esto ha sido afirmado por todos nuestros entrevistados, aunque no haya datos estadísticos exactos por tratarse solo de una parte de un distrito. Este importante cambio también ha demandado fuerza de trabajo especializada en servicios técnicos, algo que al inicio era escaso en la Comunidad dado que las generaciones pasadas tenían a la ganadería como actividad primaria. Así, con la ampliación de la educación superior en instituciones públicas y privadas ha surgido una generación de hijos de ranqueños orientados a estudiar carreras especialmente técnicas para entrar a trabajar directamente en la empresa comunal.

Gracias a Dios ahora sí tenemos ingenieros, administradores, contadores. Gracias a Dios están creciendo nuestros hijos. Entonces eso es una alegría, sí tenemos personas de fuera, inclusive hay personas de fuera en condición de estableces pero, gracias a Dios, nuestros hijos mismos ya nos van a gobernar dentro de poco (Ibídem.).

La nueva generación de ranqueños, graduados y estudiantes en Cerro de Pasco y otras ciudades cercanas es la que participa en la gestión de ECOSERM. Ellos han cambiado sus perspectivas de desarrollo, aunque esto aún sigue siendo muy relativo pues existe una fragmentación entre los que asumen los proyectos comunales como un compromiso con el desarrollo de su pueblo y otros que solo se interesan por cobrar sus salarios. En el transcurso de la investigación percibimos que esto ha incentivado a un conflicto intergeneracional sobre los valores en la Comunidad, problema que será tratado en el siguiente capítulo.

Sin embargo, creemos que en el caso específico de los jóvenes de la Comunidad hay un perfil de sujeto empresarial más acorde con la descripción dada por Dardot y Laval (2016). Incorporados en la competitividad económica, son orientados a especializarse de acuerdo a lo que dicta la demanda laboral y las facilidades de empleo especialmente dentro de la Comunidad y en las empresas mineras.

Por último, al preguntarles por cómo imaginaban el futuro de Rancas todos los jóvenes entrevistados respondieron que sería mejor, vinculando esta mejora al crecimiento empresarial de la Comunidad. En esta parte de la población se tiene la expectativa de ir mejorando la infraestructura y la calidad de vida de los ranqueños a base del esfuerzo empresarial, lo que representa, para ellos, un camino más eficaz que las actividades tradicionales vinculadas al pastoreo de ganado. Algunos también rescatan la importancia de la minería para ese crecimiento económico local, aunque

rechacen tajantemente la contaminación que ésta propicia. Sin embargo, la cuestión de la contaminación ambiental parece seguir subordinada a las demandas del mercado y a las oportunidades de crecimiento.

CAPÍTULO 9: SÍNTESIS ANALÍTICA: RANCAS ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA RESISTENCIA

Nuestro planteamiento inicial acerca de que sería posible realizar un análisis integral de una particularidad compleja desde el “mirador echeverriano” adquirirá su fundamento en el presente capítulo. Este capítulo final representa la síntesis de las cuestiones que fueron abordadas y las que quedaron pendientes a lo largo de este trabajo puesto que, en nuestra opinión, el carácter concreto y particular de un problema social trasciende su orden inmediato; es decir, el trabajo microsociológico no basta para explicarlo. De ahí que la lectura crítica de la historia mundial y latinoamericana, renovada por Bolívar Echeverría, se vuelva imprescindible en los estudios sociales.

La finalidad es buscar en la dialéctica de la cultura los principales fundamentos de los cambios comportamentales y aspiracionales de una Comunidad Campesina del Perú frente al movimiento del capital. Se trata de un análisis que enfrenta los elementos sociohistóricos que hasta aquí se expusieron con la dinámica de la modernidad (específicamente barroca) para ver cómo se presentan estos cambios en el cuadro particular y actual de la Comunidad de Rancas.

Esta elección analítica se explica porque las dinámicas de las transformaciones en una configuración social dada se pueden dar por dos vías relacionadas dialécticamente: La integración y la resistencia²³. Relacionando estos elementos dos posibilidades parecen emerger: a) ¿La práctica del ideal neoliberal sobre el desarrollo social representa una nueva elección histórica como condición de sobrevivencia? Y si es así, ¿cómo se contiene esa resistencia en la integración plena al sistema sociometabólico del capital? b) ¿El capitalismo actual continúa teniendo como condición de funcionamiento integrar a las socialidades concretas puesto que éstas constituyen reproducción de fuerza de trabajo? Si esto es así, ¿cómo explicar –sino por una elección de resistencia- elementos que aprecian los valores de uso y las prácticas autogestoras en un medio tendiente al gobierno pleno del capital?

Ambas posibilidades, con todos los cuestionamientos que sugieren, pueden coexistir. Nuestro aporte en el ámbito concreto de nuestra investigación será establecer

²³ Nuestra lectura de Bolívar Echeverría respecto a la modernidad barroca como complejidad sistémica que dinamiza resistencia e integración en la lógica de valorización del valor sigue las consideraciones de su discípulo Luis Arizmendi.

en qué medida se da en ella una resistencia en la integración y una integración en la resistencia. Sin embargo, por tratarse de pueblos con parecido recorrido histórico, este análisis representa una tendencia general en las comunidades donde la gravedad de la violencia extractivista es tal que parece no haber alternativa que aceptarla.

9.1) LA CRÍTICA ECHEVERRIANA DE LA MODERNIDAD Y EL ETHOS BARROCO

Para explicar la naturaleza del “mirador echeverriano” nos parece de extrema importancia dejar en claro los componentes esenciales de la relectura crítica que emprende el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sobre la modernidad y sus concreciones históricas. Así, toda la reflexión teórica que se presentará a continuación es nuestra lectura particular de las obras del autor:

Las inquietudes, problemas, cuestionamientos, valoraciones del hombre actual tienen necesaria correspondencia con un proceso que inició hace siglos con la revolución neotécnica. Hasta entonces, el hombre había vivido enfrentado a la naturaleza para garantizar su sobrevivencia; sin embargo, su *praxis* en el trabajo hizo que adquiriera sofisticación para fabricar sus medios de producción, siendo siempre la producción de la vida material la condición básica de la humanidad para hacer historia. De modo que fue una elección histórica revolucionaria incorporar la capacidad técnica a los medios de producción, desde entonces, ya no parecía imprescindible vivir en confrontación directa con el mundo natural. Como refiere Bolívar Echeverría:

A mi modo de ver, con esa revolución de la neotécnica que se iniciaría en el siglo X aparece por primera vez en la historia la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la colaboración entre ambos para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él (ECHEVERRÍA, 2011, p. 124).

Se trata de una elección por la vida civilizada, en tanto esta se entienda como forma sociohistórica que se planifica y se reinventa para garantizar la propia vida en su integridad. La modernidad, entonces, abrió un camino global de control sobre la propia historia. Sin embargo, la concreción histórica de la modernidad la tornó un fenómeno polimorfo, pues tuvo que enfrentarse a la diversidad histórica de los muchos orientes y occidentes para hacerse concreta, resultando esto en configuraciones muy heterogéneas.

La modernidad tuvo su origen en Europa mediterránea, pero las condiciones históricas la inclinaron a fundirse con los brotes capitalistas preexistentes ya en las

prácticas usureras y en el predominio del capital comercial, por lo cual las formas precapitalistas (ampliamente heterogéneas) iban quedando subsumidas por la lógica de la acumulación, esto se tornó la regla con el desarrollo del capital productivo (ECHEVERRÍA, 2011).

En Europa han surgido dos proyectos de modernidad; es decir, dos caminos de aprovecharla, ampliarla intensiva y extensivamente en pro de los intereses de sus situaciones inmediatas. Estos dos proyectos de modernidad europea han sido la mediterránea y la noroccidental. La primera, cristiana; la segunda, protestante. Estos dos proyectos de modernidad encontraron unidad en el desarrollo capitalista e impusieron esta versión de modernidad sobre las antiguas formas premodernas; desde luego, violentando las resistencias, adquiriendo compromisos con ellas, transformándolas y refuncionalizándolas a la nueva forma de reproducción social.

Para Bolívar Echeverría, el elemento diferenciador más importante entre esos dos tipos de modernidades capitalistas, el mediterráneo y el noroccidental, más allá del grado de cristiandad, se encuentra en la forma en que se impuso al mundo premoderno, primero en Europa y después en las colonias.

De esta forma, la imposición de la modernidad capitalista al mundo europeo mediterráneo suscitó fuertes resistencias de las identidades locales y sus culturas paganas, de manera que el proyecto solo fue viable en tanto “siguió una “estrategia” peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o mestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y “aflojadas” para el efecto”. (Ibídem, p. 263). A diferencia de ella, en la Europa noroccidental, donde el grado de cristiandad era más fuerte producto de una anterior devastación de las identidades y religiosidades, la modernidad capitalista se

Había impuesto, sin necesidad de hacer ninguna concesión de principio y sin entrar en las complejidades del mestizaje, una definición o identificación eclesial puristamente cristiana en el lugar que ocupaban antes esas identidades y culturas, apartándolas a la periferia “bárbara” o herética, siempre reprimida pero siempre amenazante (Ibídem, p. 263).

Las confirmaciones históricas de la modernidad mediterránea y noroccidental llegarán con la ampliación de mercados y las invasiones coloniales, la primera se hará extensiva en América Latina y la segunda en América del Norte.

La modernidad europea del siglo XVI al siglo XVIII, lo mismo que su reconstrucción en la América latina, es en lo fundamental una modernidad de Europa del Sur o del orbe mediterráneo, mientras que la modernidad

“americana”, a partir del siglo XVII, deriva más bien de una modernidad de la Europa noroccidental. (ECHEVERRÍA, 2011, p. 263).

Así, la esencia de la modernidad, que tenía en el control técnico una posibilidad histórica del mejoramiento de las condiciones de vida humana, ha sido desplazada por la lógica capitalista de acumulación, colocando a la modernidad capitalista como modernidad “realmente existente” a ser ampliada e impuesta mediante la violencia a esos “otros” no modernos del “Nuevo Mundo”. El análisis echeverriano se hará más complejo conforme se avance en la historia y, especialmente, cuando intente dar cuenta sobre lo que implicó este choque de dos mundos totalmente distintos; para ello vamos a remitirnos a otros conceptos medulares en su complejo teórico.

Los *ethos* a los que hace referencia Echeverría, podrían ser tomados como tipos ideales que dicen respecto a los principales comportamientos de aceptación de la modernidad capitalista en las diversas sociedades, teniendo en cuenta las características de la estrategia de sobrevivencia adoptada y la dinámica entre valor y valor de uso. Los *ethos* conectan así la estructura global de desarrollo capitalista con la individualidad y aún más, nos invitan a pensar los diversos tipos de proyectos capitalistas.

Según Echeverría, habría cuatro principales tipos de *ethos* en la modernidad capitalista: Realista (occidental), romántico (centro europeo), clásico (nórdico) y barroco (mediterráneo):

El *ethos* realista se corresponde con la modernidad protestante, y se caracteriza por desenvolverse “dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación de capital, (...), al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo”. (ECHEVERRÍA, 2011, p. 38). Se trata entonces, de un *ethos* que afirma la valorización del valor, que no solo acepta plenamente la modernidad capitalista sino que la ve como la única posible.²⁴

El *ethos* romántico también acepta este tipo de modernidad, pero lo hace valorando de ella su dimensión cualitativa, su espíritu de “progreso”; en un ejercicio de transfiguración piensa que tiende al bienestar. “Mutación probablemente perversa, esta metamorfosis del “mundo bueno” o “natural” en infierno capitalista no dejaría de ser un momento de milagro que es en sí misma la Creación.” (Ibíd. p. 39).

²⁴ Este tipo de *ethos* es el que induce a Max Weber a encontrar una relación unívoca entre el protestantismo y el capitalismo. Bolívar Echeverría entra en diálogo con Weber y plantea la necesidad de asumir el carácter complejo del comportamiento capitalista en la modernidad.

El tercer tipo de ethos es el clásico, se trata de la forma de vivir “distanciada, no comprometida, en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas”. (Ibíd. p. 39). Este ethos acepta el capitalismo, aunque perciba sus nefastas consecuencias, cree que es un camino inevitable; sin embargo, encuentra consuelo en el poder de decisión individual que tendría para salvarse.

El último ethos, y del que más se ocupa el autor, es el ethos barroco. Este tiene sus orígenes en el mundo católico de la Europa mediterránea. Se caracteriza por aceptar la modernidad capitalista y; sin embargo, mantener en el plano imaginario un segundo nivel en el que se conserva la posibilidad de trascender el orden. En este segundo nivel se mantiene la dimensión cualitativa del mundo, se aprecia el valor de uso de los elementos que componen las formas de reproducción social. Representa un escape a la subsunción de la “forma natural” que se da en el contexto real. Este ethos se hará expansivo en América Latina en el siglo XVI y configurará la modernidad en nuestra región. La modernidad aquí, entonces, será una modernidad barroca, no como simple extensión del mundo europeo mediterráneo sino como una estructura global más compleja por las resistencias que el capitalismo encontró para concretizarse.

Echeverría (2011) esclarece que las diferentes concepciones sobre lo barroco tienen sus orígenes en la historia del arte y de la literatura, pero también podría ser interpretado a partir de la historia de la cultura. En el arte, lo barroco había sido nombrado como un estilo posrenacentista, a este se le atribuían tres principales características:

Barroco ha querido decir: a) *onamentalista*, en el sentido de falso (“berrueco”), histriónico, efectista, superficial, inmediatesta, sensualista, etcétera; b) *extravagante* (“bizarra”), tanto en el sentido de: rebuscado o retorcido, artificioso, exagerado, como en el de: recargado, redundante, exuberante (“tropical”), y c) *ritualista* o ceremonial, en el sentido de prescriptivo, tendencioso, formalista, esotérico (“asfíxiante”) (ECHEVERRÍA, 2011, p. 41 y 42).

¿Qué justifica, entonces, que sea posible extrapolar el concepto barroco a un tipo de ethos histórico? Que sus características se corresponden con una forma específica de comportamiento en la modernidad, que dice respecto una forma múltiple de vivir; acepta una imposición de las formas sin cuestionar algunos principios básicos propios a su estado anterior, las acepta en su incompatibilidad.

El arte barroco puede prestarle su nombre a este *ethos* porque, como él -que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, que, al emplearlo sobre

la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él (la fuente de su incuestionabilidad) y que al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia-, éste también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza (ECHEVERRÍA, 2011, p. 46).

Concretamente, el *ethos barroco* es una forma, un tipo de *ethos histórico* de la vida moderna cuya expansión originaria en América Latina se dio en las primeras décadas de la invasión europea, momento que propició el encuentro de “dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos “elecciones civilizatorias” no sólo opuestas sino contrapuestas” (ECHEVERRÍA, 2011, p., 23). Dado que las poblaciones originarias concebían al Otro como parte de sí mismas; esto es, la idea que tendrían sobre la totalidad del mundo se basaba siempre en padrones inclusivos, mientras que para el tipo de civilización que triunfó en Europa, el Otro representaba siempre peligro y debería ser exterminado o subyugado.

Analizando diversos eventos históricos, Echeverría argumenta que el *barroquismo* o el desarrollo de un *ethos barroco* en las poblaciones de las colonias se presentarían como una salida delante del peligro de exterminio. Esa salida fue la convivencia inestable entre dos concepciones totalmente opuestas. Pero, ¿por qué Echeverría inicia una relectura de la historia global? ¿Cuál sería la vigencia del *ethos barroco* en la actualidad? Según el autor:

Si hay algo que lo distingue y lo vuelve fascinante en nuestros días, cuando la caducidad de esa actualización es cada vez más inocultable, **es su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo o a idealizarlo como lo contrario, su afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso como “forma natural de la vida reprimida, explotada, derrotada.** Estrategia de resistencia radical, **el *ethos barroco* no es sin embargo, por sí mismo, un *ethos* revolucionario: su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el “más allá” imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización** (ECHEVERRÍA, 2011, p. 15 e 16). (Subrayado nuestro)

O sea, el *ethos barroco* es presentado como resistencia porque abre espacios donde se rechaza explícitamente el tiempo lineal y la idea de progreso abierto por la modernidad capitalista; en estos espacios son creados y recreados formas alternativas de convivencia, donde la *reproducción social* y la *relación metabólica* con la naturaleza

aparecen en su pleno funcionamiento. Sin embargo, según Echeverría, el *ethos barroco* no presenta explícitamente un proyecto radical de transgresión del orden fundado por el capital, este puede convivir con las relaciones sociales capitalistas reinventando formas de integración, aún sin abrir mano de sus propios fundamentos identitarios. La potencialidad de lo barroco estaría en demostrar las incongruencias de la modernidad capitalista, de sus promesas de progreso y denunciar el proceso de destructividad inherente a ella. Lo barroco contendría posibilidades de trascender el orden impuesto por la modernidad capitalista y emprender la construcción de una modernidad no capitalista.

Debido al aprecio por el valor de uso puesta en práctica en el segundo nivel de la cultura barroca y su negativa al sacrificio de las “formas naturales”, el autor ha dado una atención importante a la dinámica festiva de lo barroco, donde se vivenciaría la abertura de un “tiempo extraordinario en el que el ser o no ser de la comunidad se pone realmente en cuestión, se contrapone al otro tiempo, al de la vida cotidiana, dominada por la práctica rutinaria” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 421). De la misma manera, sería en los rituales donde los conjuntos sociales afirmarían la posibilidad de trascender el orden:

Una experiencia que el ser humano no alcanza en el terreno de la rutina, de la vida práctica, productivo/consuntiva y procreadora, en el momento de la mera efectuación de lo estipulado por el código. Para tener la vivencia de esa plenitud de la vida y del mundo de la vida –para perderse a sí mismo como sujeto en el uso del objeto y para ganarse a sí mismo como tal al ser puesto por el otro como objeto– parecería necesitar la experiencia de “lo sagrado” o, dicho en otros términos, el traslado a la dimensión de lo imaginario, el paso “al otro lado de las cosas” (K. Kerényi). Instalado hasta físicamente en este otro escenario, el ser humano de la experiencia festiva y ceremonial alcanza al objeto en la pureza de su objetividad y se deja ser también en la pureza de su subjetividad (ECHEVERRÍA, 2011, p. 424).

Es en la experiencia festiva donde lo extraordinario abriría la posibilidad de subvertir o dejar por fuera las relaciones sociales de explotación, de tejer vínculos fuertes con la naturaleza y el mundo espiritual, elementos que –por ejemplo- en la cosmovisión andina aparecen como “equilibrio”. Más allá de que las cosmovisiones estén o no localizadas en el campo de lo imaginario, hay una *relación metabólica* entre el ser social y sus condiciones materiales de existencia.

Para Echeverría, la afirmación del hombre concreto, en las diversas formas culturales, se contrapone a la falsa universalidad burguesa que, en nombre de una cultura específica, postula un “hombre general idealizado” en un mundo donde se

expande globalmente el capital y, donde “cada vez se vuelve más evidente que la humanidad del “hombre general” sólo puede construirse con los cadáveres de las humanidades singulares” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 27).

Un análisis, en extremo importante, sobre el sentido del cuádruple ethe planteado por Bolívar Echeverría es el que realiza Luis Arizmendi. Para él:

Partiendo de *El Capital* para llevarlo más lejos, entre lo más profundo que Bolívar Echeverría está haciendo desde su teorización del cuádruple ethe, es descifrar desde la teoría crítica de la cultura la acumulación originaria del capital mundial. Desdobla geohistóricamente la acumulación originaria de capital en Europa, ante todo, en estas dos modernidades, la modernidad noroccidental y la modernidad mediterránea, para desde ahí descifrar el desdoblamiento geohistórico de la acumulación originaria de capital en el continente americano (ARIZMENDI, 2014, p.65).

Esto quiere decir que la crítica echeverriana no puede ser reducida a una crítica “culturalista” si por esta se entiende una dimensión de la vida separada a la económica. Antes bien, Bolívar Echeverría esclareció el propio concepto de cultura a partir del materialismo histórico. En su libro *Definición de Cultura* [2001], plantea que no se puede seguir viendo en ella un componente fortuito ni determinado por algún externo, sino que esta “puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia, (...), aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime sentido” (ECHEVERRIA, 2010, p. 24).

La cultura se realiza en el proceso de reproducción social, del tipo que sea, en dos momentos unidos: la producción y el consumo, teniendo componentes operativos y espirituales en ambos niveles. Es decir, no se puede separar la economía de la cultura porque el mismo hecho de producir y consumir son eventos culturales.

La descripción del proceso de reproducción social presenta, entonces, los siguientes elementos: por un lado, un factor subjetivo, que está ahí lo mismo en tanto que sujeto social productor de trabajo que como sujeto social consumidor o de disfrute. Por otro lado, un factor objetivo, constituido por los medios, sea de producción (en el momento productivo) o sea de consumo (en el momento consuntivo), es decir, por los productos útiles (dotados de valor de uso) o bienes producidos, por los objetos prácticos en general (ECHEVERRIA, 2010, p. 51).

Así, los ethos históricos, en tanto comportamientos culturales, nos dicen también sobre la forma de reproducción de la vida social, lo cual involucra la producción y el consumo. Como refería Arizmendi (2014), lo que está en juego desde la crítica de la cultura es también la crítica de las formas en que el capitalismo garantiza la

acumulación en las diferentes formaciones sociales, cómo se proyecta y se concreta en ellas. De esta manera, el análisis echeverriano es un abanico de posibilidades analíticas pues nos obliga a ser más rigurosos al evaluar en múltiples dimensiones el carácter de una sociedad y su comportamiento ante el mundo moderno capitalista. Cabe resaltar que en una misma sociedad pueden estar presentes diversos ethos, combinándose y enfrentándose; sin embargo, una prepondera entre ellas. Dijimos, a partir del autor, que en la modernidad latinoamericana la que tuvo predominancia histórica ha sido el ethos barroco; sin embargo, esto no se dio de manera homogénea, nos corresponde caracterizar las especificidades de cada lugar.

La insistencia sobre la modernidad barroca, no nos debe llevar a creer que Bolívar Echeverría tenga una visión preponderantemente positiva sobre este, puesto que -después de todo- se acomoda a la modernidad “realmente existente”, de esta forma, como comportamiento autómatas puede llegar a ser conservador. Lo que está planteando, en cambio, es ver las posibilidades que hay en este tipo de conducta histórica en tanto contenedor de las “formas naturales” -aunque reprimidas- que aún se niega al sacrificio del valor de uso, aquí recae su importancia.

De esta forma, la propuesta de Bolívar Echeverría es repensar nuestra propia historia, complejizarla, estudiar la conducta social barroca frente al capitalismo, y los proyectos capitalistas para cada formación social. Así, se debe evitar caer en trampas analíticas que, por un lado, romantizan la historia y a los sujetos subalternos creyendo que son enemigos de la modernidad y que viven en mundos idílicos; y que -por otro- militando por el ethos realista, confunden al capitalismo con la modernidad, negando completamente las posibilidades concretas de trascenderlo y recuperar el control sobre nuestra historia, humanizando los medios de producción, relacionándonos de manera no violenta con la naturaleza, incrementando, en fin, el disfrute del heterogéneo conjunto social.

Será a partir de esta explicación del contenido elemental del planteamiento echeverriano que emprenderemos una reflexión general sobre nuestro caso concreto. Intentando tejer vínculos entre el desarrollo del capitalismo minero en Pasco y las respuestas adoptadas por la comunidad en los diferentes periodos, ello con el fin de problematizarlos y de brindar explicaciones satisfactorias sobre la condición de la Comunidad de Rancas hasta la actualidad.

9.2) RESISTENCIA ENTRE LA LUCHA, LA MEMORIA Y LA FIESTA

Dos elementos esenciales que configuran la actualidad ranqueña saltaron a la vista: 1) La presencia de una importante fuente de memoria histórica (la explicación mítica sobre sus orígenes indígenas, la llegada de Simón Bolívar y el recuerdo de la Masacre de Huayllacancha) y 2) los significativos cambios que la Comunidad experimentó en el periodo neoliberal (con la formación y crecimiento de su empresa ECOSERM y en sus relaciones contractuales con la minera).

El primero nos dice sobre la construcción de una identidad a partir de los hechos que se creen relevantes en su historia particular y el segundo nos habla sobre la elección de desenvolvimiento económico seguida por la Comunidad. De cada uno de estos dos elementos generales se ha analizado su configuración sociohistórica; sin embargo, al ponerlos en diálogo dan señales de aparecer en contradicción directa, cabiendo entonces analizar esta la naturaleza en esencia contradictoria del comportamiento social ranqueño.

Antes, es preciso observar que dos son los orígenes de la memoria: Una refiere a la participación directa en la historia, o sea su fundamento es la praxis, y la otra refiere a conocimientos y sentimientos transmitidos por terceros; en ambos casos la conservación y el ejercicio de la memoria puede darse manera consciente o inconsciente.

Analizando la relación de conflicto permanente entre Rancas y la Cerro de Pasco Copper Corporation, observamos que la memoria movilizó la praxis colectiva en la recuperación de sus tierras dado que esta lucha requirió un consenso comunal en la deslegitimación de la práctica expropiadora de la empresa. Pero su impulso no ha sido fortuito, necesitó del convencimiento de la propiedad social de la tierra, su carácter colectivo como condición elemental de su reproducción social. Así se pasó al momento extraordinario, en que sus ideas y sentimientos reprimidos se convirtieron en voluntad transformativa real.

En las memorias de los campesinos que participaron directamente en este hecho se pudo constatar el convencimiento del carácter justo de la lucha que emprendieron. La tierra era fundamento de su constitución comunal, los comuneros habían aprendido a compatibilizar la existencia de parcelas individuales con la propiedad común de los pastos para el ejercicio de la ganadería. De la misma forma, ya existía en la comunidad

impulsos de desarrollo interfamiliar a partir de su pequeña granja comunal y de otros trabajos colectivos.

La victoria de 1960 significó de igual manera la ruptura con el padrón de violencia ejercido sobre sus antepasados. Afirmaba que se podía parar el tiempo y tornar reales viejas utopías que formaban parte del imaginario popular andino. Es llamativo que días previos al enfrentamiento, los comuneros se reuniesen a planear las acciones mientras se encomendaban a los dioses ancestrales, preguntaban a la hoja sagrada de la coca cuál sería el destino de este hecho. No se trata de cuestionarnos la veracidad o no del contacto religioso sino de ver su función social en el grupo particular. Es interesante observar, por ejemplo, el relato del comunero Juan Santiago, sobre la importancia del Taita Kanqay Mayu en el presagio del éxito de la recuperación de tierras:

El Taita Kanqay Mayu estaba y está magnetizada, ligada y conectada con los espíritus que moraban y moran en Qaqakuna o Gagaquna (peñas y peñales, lajas y filudas), con los espíritus que moraban y moran en Llauricuna o Yauricuna (cordilleras y montañas rocosas, con picos y picachos puntiagudos). ¡Así es que la madre tierra y el padre cerro, jugaron roles importantes al lado de las comunidades y de sus dirigentes (SANTIAGO, s/d).

Estas creencias religiosas de origen precolonial se han conservado a pesar de que la región de Pasco experimentara el capitalismo desde las primeras décadas de la colonia y lo hicieron porque, conforme la crítica echeverriana muestra, se opusieron al sacrificio de la “forma natural” de la vida. Por otro lado, el propio capital minero imperialista en la Sierra Central ya había percibido, desde su entrada en 1902, que no podría cumplir su función mercantil si no incorporaba a la población preexistente dado que esta era la que aseguraba la reproducción de la fuerza de trabajo. Como abordamos anteriormente, la integración es una forma operativa del capitalismo en la modernidad barroca. Bolívar Echeverría, leyendo a Rosa Luxemburgo, nos dice que no se trata simplemente de enfrentar al imperialismo como proceso inevitable y general sin detenernos en su diálogo con el complejo precapitalista.

De esta manera, para que el desarrollo minero en la región haya sido posible se tuvieron que idear formas de relacionamiento con las comunidades indígenas. En las primeras décadas del siglo XX la integración se dio por medio de la compra directa de las tierras a los hacendados y por el ejercicio de una violencia directa hacia estas comunidades, pero el móvil espiritual vinculado a la relación directa con la Madre Tierra no se puso en cuestión. Si bien, el dominio tuvo como fundamento el poder sobre

la tierra a través de prácticas de expropiación, no tuvo poder sobre la dimensión espiritual de ésta, de manera que las creencias en los vínculos de pertenencia y en un pasado mejor continuaban conformando el ethos barroco del pueblo.

Es así que, centralizando a la tierra como elemento de disputa, el movimiento campesino se fortaleció por dos ejes: 1) Porque ponía en cuestión el elemento nuclear para la realización de la valorización del valor y la lógica de acumulación capitalista (la posesión de la tierra) y 2) Porque al ser un movimiento reivindicativo movilizaba la memoria histórica de la comunidad, incrementando la adhesión y el convencimiento.

Posterior al evento, la propia acción de lucha se convertiría en memoria, tanto en los que participaron directamente de los hechos como en los que se hicieron partícipes por la imaginación y los lazos afectivos que los une a su Comunidad. La transmisión de saberes se dio primero por la oralidad, en este punto, es impresionante la militancia de los ranqueños por el acto de recordar: en la escuela se habla de la masacre, en las asambleas comunales se habla de ella, etc. difícilmente habrá alguien en ese pueblo que no haya oído hablar de este hecho.

Después, insistiendo en la importancia del recuerdo, la memoria se encuadró, se crearon para ello *lugares* que petrificaban el momento extraordinario de su lucha. Estos *lugares* del pequeño pueblo de Rancas se distribuyen de la siguiente manera: en su plaza central con un cuadro que representa la recuperación de tierras, cerca de la plaza hay un mural que muestra la imagen de Silveria Tufino, los tres bustos de los “mártires” se ubican en el campo de Huayllacancha, fotografías sobre el conflicto son exhibidas en su pequeño museo, etc.

Bolívar Echeverría insiste en que la abertura del tiempo extraordinario aparece, de manera más clara, en las prácticas ritualistas a través del salto de la conciencia cotidiana, aquí se rehacen y parodian los códigos imperantes en lo real inmediato. Para él,

La ruptura es eso justamente: un apareamiento, un estallido, en medio de la imaginación de la existencia rutinaria, de lo que es propiamente el tiempo de la realización plena de la comunidad o el tiempo de aniquilación de la misma: el momento de la luminosidad absoluta o el momento de la tiniebla absoluta (ECHEVERRÍA, 2011, 423).

Veamos, a continuación, cómo se presenta esta transición imaginaria del orden en nuestro caso concreto: Si bien la ritualidad y la fiesta son características del mundo

andino desde épocas remotas, su contenido ha ido cambiando a lo largo de los siglos de colonización y república. Sin embargo, se ha podido conservar rasgos esenciales de la religiosidad ancestral, siendo su principal característica su conexión con la tierra y los principios cíclicos organizadores de la vida. Esta conservación se ha dado de modo irreflexivo abriéndose a las recodificaciones que implican los cambios históricos. Se pueden encontrar estos rasgos hasta la actualidad: en la vida cotidiana, en las creencias populares, en la religiosidad y en los momentos de fiesta, etc. Siendo en estos últimos donde se apreciar mejor la relación metabólica entre el hombre y la naturaleza, o por lo menos, una doble correspondencia que los concibe en un todo orgánico.

En Rancas y en otros pueblos de Pasco, la “Herranza Andina” es una fiesta ancestral que consiste en llevar ofrendas a los cerros (Jirkas) y a la Pachamama en agradecimiento por los frutos de la tierra, por el cuidado de los animales y para garantizar su reproducción. Esta fiesta ha sido practicada por los primeros pobladores del lugar, su origen es preinca. Según relatos locales su nombre original habría sido “Oyway tinyay raymi” cuyo significado aproximado al español sería “Fiesta del ganado al son del tambor”. En nuestro trabajo de campo todos los entrevistados han demostrado tener conocimiento de la fiesta y ésta se ha percibido, en todos los relatos, como un ritual imprescindible para el cuidado y reproducción de los animales.

La fiesta se realiza en febrero o marzo de cada año. Desde 1990 cuenta con una masiva participación y es organizada mediante la coordinación de las comunidades campesinas y el alcalde del distrito de Simón Bolívar, en el año 2011 la fiesta fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación. Se podría cuestionar la mediación institucional en su organización; sin embargo, la promoción cultural no es ajena, en este caso, a las prácticas recurrentes de agradecimiento a la tierra en las familias. De esta forma, no se trata solo de una representación del momento festivo, sino de la fiesta en sí misma.

La Herranza Andina se desenvuelve más o menos del siguiente modo: Al inicio todos se reúnen frente al lugar donde se colocarán las ofrendas, éstas están contenidas por coca, cigarro, aguardiente, dulces, frutas, maíz, etc., todos los integrantes mastican coca, fuman y beben aguardiente mientras el conductor de la ceremonia se dirige en quechua a los Jirkas y a la Pachamama para expresar su agradecimiento. Posterior a esto, se comienzan a tocar los tambores y a realizar cánticos en quechua, todos bailan y

toman bebidas alcohólicas, según sea el caso pueden representar escenas cotidianas de su vida familiar. A continuación, se colocan cintas de colores y anilina en los animales, también se les cuelga collares de frutas en sus cuellos. Todos van danzando junto a sus animales.

LA FIESTA DE LA HERRANZA ANDINA

Figura 14 – Entrada de la Comunidad de Rancas a la Herranza.
En la imagen se observan las banderas de la Comunidad, de la región de Pasco y del Tawantinsuyo.



Fuente: Imagen propia.

Figura 15 – Ofrendas a la Pachamama para la reproducción de los animales.



Fuente: Imagen propia.

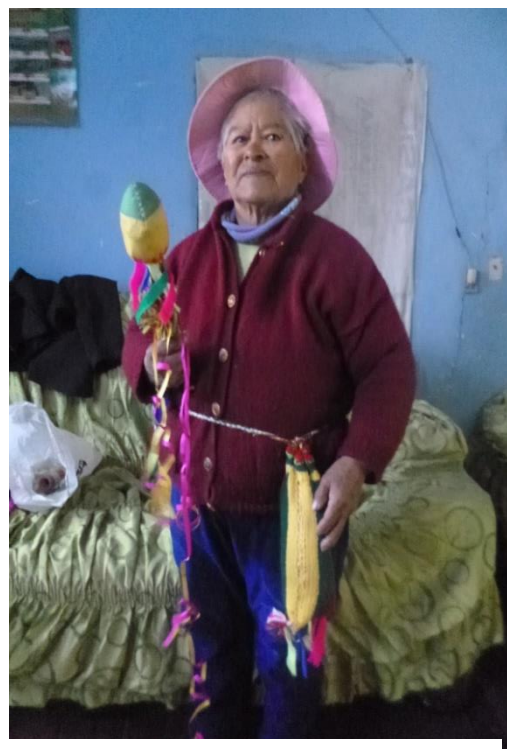
El panorama no sería en extremo complejo si no existieran intentos por hacer vivible lo que se cree que son los fundamentos de la identidad local (origen indígena e historia de lucha) en medio de una aceptación consciente de la expansión minera. Es en esta dinámica que oscila entre la integración y la resistencia que actúa el ethos barroco del pueblo, es esta misma manera de ser inestable la que ha definido la forma de acumulación de capital a nivel local. En esta fiesta se juega y se parodia la vida cotidiana tendiente, en la actualidad, a la individualidad y a la competencia. Se recuperan los contenidos simbólicos de prácticas percibidas como desfasadas en el tiempo lineal del progreso.

También se vive la experiencia estética y se la renueva constantemente sin perder las bases ideales que le otorgan esencia a la fiesta. Las canciones de la Herranza hablan de la interacción alegre entre los hombres y los animales, aunque esto se recodifican ante la percepción trágica del contexto inmediato. Véase de ejemplo la canción de herranza que creó una de las comuneras y lo incluyó en su libro “Memorias de una ranqueña” (2010):

VICUÑITA:

Pueblo de Rancas vicuñita
 Cuna de hombres ganaderos,
 Linda vicuñita
 Cerros quebrados y los arroyos
 Son testigos de nuestras luchas
 Eres formado Rancas querido
 Por hombres fuertes de pura sangre,
 Linda vicuñita.
 Vicuñita corredora, vicuñita corredora.
 Compañera de mis penas, toma este corazón
 Los desterramos a las haciendas
 Ahora el martirio la minería, linda vicuñita.
 El mundo loco escarba tierra
 El mundo loco araña tierra
 El mundo busca amarillito, linda vicuñita
 Nuestras praderas ya no habrá
 Ríos lagunas ya no habrá
 Los manantiales no existirán, linda vincuñita
 Soy peruana vida mía
 Por sangre de tu amor toma este corazón.

Figura 16 – Comunera Felipa Tufino con algunos elementos usados en la Herranza.



Fuente: Imagen propia.

La canción narra el imaginario de doña Felipa sobre Rancas, su paisaje natural y el momento de lucha por la tierra, contraponiendo a estos atributos un pesar por la minería y la contaminación, como presagiando el agotamiento de la naturaleza viva. Ella terminando la canción con una afirmación heroica y de sacrificio. Este mismo sentir, la representación de la naturaleza y los animales de la Comunidad lo plasma en sus tejidos:

Figura 17 – Comunera Felipa Tufino mostrando sus tejidos basados en los paisajes naturales de Rancas.



Fuente: Imagen propia.

Así, se conserva en la vida cotidiana de Rancas elementos de apropiación de la esencia del valor de uso como ejercicio espontáneo, estos yacen en convivencia conflictiva con la minería y la contaminación en la región. El propio pensar sobre su historia, en los muchos comuneros que escribieron sus propios libros, expresa la inconformidad con que sea la lógica de valorización del valor la que rijan la forma de vivir. Se emprende el ejercicio creativo justamente para tener el poder de imaginar y recrear posibilidades para la Comunidad.

La valoración de la historia ranqueña también ha sido una elección política por parte de los intelectuales locales que idean constantemente otros caminos de desarrollo en Rancas como es el impulso del turismo. Es decir, se plantea hacer uso de su memoria

histórica con fines de reconocimiento y de diversificación de su economía, lo que demuestra que buscan otros caminos de desarrollo más allá de la minería. Aun cuando la expansión minera tuvo la naturaleza ya descrita, sobrevive en estos pueblos la necesidad de encontrar otros caminos dentro o fuera de la propia lógica del capital, integrándose o resistiéndose a ella, pero negándose a sacrificar su memoria histórica y colectivamente construida.

9.3) RANCAS ENTRE LO COMÚN Y LO PRIVADO

El estudio de la Comunidad de Rancas también reveló el brote de un conflicto intergeneracional de valores y prácticas, especialmente en la época actual de *crisis civilizatoria*. Se trata de la emergencia de un cuestionamiento que no solo busca diferenciarse, sino que insiste en eliminar al “otro” “premoderno”, “arcaico” o “utópico”. Esto se ve constantemente en el descrédito que da -una parte de la población más joven- a los valores que propiciaban las antiguas generaciones, dado que estos valores se ven como elementos pertenecientes íntegramente al pasado del cual, por un lado, se sienten ajenos. La tendencia es aceptar estos valores como “costumbre”, como “folclore”, o por simple “respeto” a las creencias de los “antiguos”.

Afirmamos que el periodo actual se torna más agresivo a los elementos fundadores de la *comunidad* (orígenes, cultura y formas de reproducción social comunes) porque por primera vez se vislumbra, en su núcleo interno, una orientación a la eliminación directa de los elementos de la potencialidad barroca que harían posible pensar en un mundo más allá del capital. Esto en gran medida se debe a la predominancia cada vez más aplastante de la modernidad capitalista en su versión norteamericana, cabe recordar que ésta -a diferencia de la mediterránea- se caracteriza por no otorgar concesiones a las formas no capitalistas. Esto es igual en la práctica religiosa protestante como en el tipo de capitalismo que promovió y que tiene actualísima presencia.

En el primer caso observamos que el proyecto de catequización de la Iglesia Cristiana que generó la muerte de los cuerpos y de las pluralidades religiosas indígenas durante siglos, en la actualidad es llevado adelante por las iglesias evangélicas que se van expandiendo a nivel global. Si el barroquismo fue una exitosa elección histórica de sobrevivencia ante la amenaza de civilización cero en el siglo XVII, lo hizo porque los indígenas supieron mantener subterráneamente su cultura ancestral en medio de la

herencia europea, resultando ello en mezclas culturales extravagantes; sin embargo, la modernidad norteamericana se caracteriza por la eliminación completa del “otro” que se aferra al “mundo natural” y a la predominancia del valor de uso.

Por ejemplo, en los pueblos andinos se conservan hasta la actualidad fiestas populares en honor y veneración de algunos santos o santas católicos. Antes de la realización de las fiestas se concurre a los cerros (Jirkas) llevando ofrendas para que estos intercedan en el éxito de la fiesta popular, luego se realiza una misa católica y el paseo en andas de los santos, posteriormente se disfruta con bailes y comidas típicas. Se trata de un ejercicio irreflexivo que no se cuestiona la “incompatibilidad” cultural. Ya la iglesia evangélica prohíbe terminantemente la realización y participación en estas fiestas populares e incluso rechaza la veneración a los dioses ancestrales (Jirkas y Pachamama) pues representarían prácticas “diabólicas” y desacordes con la única voluntad divina de su dios.

En los últimos años, la catequización evangélica ha ido en crecida, expandiéndose también a las comunidades indígenas y campesinas, en muchos lugares se han abierto masivamente locales para la realización de sus reuniones religiosas. En la pequeña comunidad de Rancas existen activamente dos iglesias evangélicas y nos cuentan que cada vez son más los que se convierten a esta religión. Una parte de ellos ha comenzado a divulgar que es incorrecto, para la voluntad divina, el uso de la hoja de coca y las ofrendas a los Jirkas. Según la comunera octogenaria Silvana Paz, algunas de sus vecinas ya le advirtieron en reiteradas ocasiones que deje sus prácticas de lectura y masticación de la hoja de coca: “Me vieron chacchando y me dijeron “esos diablos te van a llevar si mascas coca” -yo les respondí (con tono irónico): “Diablo, yo me masco mi coca no me laves, así le diré” (Entrevista a Silvana Paz).

Otros elementos de desintegración comunal provienen de los cambios impulsados por la radicalización de la mercantilización de las relaciones sociales en un periodo de *acumulación por desposesión*, en la que la molécula del capital amplía su espectro de actuación en un espacio-tiempo histórico más acelerado, estableciendo contacto directo con las poblaciones establecidas en los territorios de su interés. Así, la oferta de los “beneficios” directos de las prácticas extractivistas incluiría de manera mezquina a las poblaciones afectadas, la cual no es una oferta menor tratándose de

poblaciones marginadas por el “proyecto nacional” y carentes de los servicios básicos para vivir dada la centralización del Estado en las grandes urbes.

De esta manera, la modernidad capitalista logra cumplir su función ideológica: convencer a las poblaciones locales de que el sacrificio de sus reprimidos mundos utópicos es el camino más “racional” para desarrollarse. Los obliga a colocar en un segundo plano sus costumbres agraristas, colectivistas y ecologistas, y los orienta a la marcha hacia el “progreso” (en su versión liberal, como acumulación de capital y disfrute de bienes ficticios). No contenta con esto, emprende una misión antropológica, crea al *hombre empresarial* y le dota de capacidades mercadotécnicas para convertirse en pieza funcional y autoconstructiva de su circuito mercantil.

En efecto, la integración se logra por una especie de promoción de la resignación y por la misma necesidad de sobrevivencia. Así, la inclusión general al gobierno del mercado no sería tan perjudicial al sueño reprimido sobre la emergencia de otros mundos posibles si no contara con una potente máquina ideológica que niega “racionalmente” las posibilidades globales de cambio y extiende la invitación a salvarse a sí mismo. De ahí el pesimismo que predomina cada vez más entre la población ranqueña sobre una lucha frontal contra la minería; en vez de eso, se prefiere “minimizar los daños ambientales”²⁵ y aprovechar las oportunidades para salvarse de la pobreza. En el peor de los casos, se acepta directamente que el capitalismo minero contamina, que esto es así y que no va a cambiar, se aduce que antes tendría que cambiar todo el sistema y es algo que, piensan, escapa de sus manos.

El conflicto intergeneracional es ante todo un conflicto epocal y ello nos remite a los cambios en la condición sociohistórica general y su correspondencia con los valores que se aceptan y/o rechazan. En el pasado, el relativo aislamiento del gobierno pleno del capital había ayudado a promover y/o desaprobar ciertos valores que se creían importantes para la convivencia en la comunidad rural. Vimos que el trabajo colectivo y los vínculos solidarios entre las familias otorgaban cohesión social al grupo, mientras que el robo y la holgazanería eran percibidos como prácticas despreciables. Sin embargo, cuando la población de Rancas fue creciendo, por la incorporación de

²⁵ “Bueno, en el tema de la contaminación sí se da, eso es obvio. Pero hay que exigir siempre que la minera trabaje con responsabilidad. O sea, no podemos estar siempre en contra de la minera, solamente exigimos que se haga una minería responsable, eso es lo más saludable que pueden hacer ellos”. (Entrevista al Presidente de la Comunidad).

foráneos y cuando se vio ampliada su población asalariada en virtud de su relación contractual con la minería, nuevos valores aparecieron como dominantes.

Las quejas saltantes de los entrevistados en la Comunidad se remiten a la falta de consideración y de respeto hacia la generación de luchadores de los años sesenta, al egoísmo, a la creciente competencia individual y a la corrupción. Así, al preguntarle a un comunero a qué se dedica la juventud de Rancas, este respondió:

Se dedican pues al trabajo acá, acá la Comunidad de Rancas tiene su empresa, pero gracias a esa empresa la juventud pues está beneficiándose pero para qué vamos a decir...**Yo estaría mintiendo cuando digo, por ejemplo, que la juventud hace bien para el pueblo, no, es al contrario, más bien ellos quieren su dinero y nada más, el resto qué les importa** (Entrevista al comunero Federico Posada).

Vemos que el panorama viene tornándose cada vez más tétrico porque la forma neoliberal de sobrevivir en el espacio-tiempo actual está inclinándose a negar las vías no capitalistas de hacer vivible lo invivible. De acuerdo con esta *racionalidad*, se vuelve más provechosa la integración en el padrón global de acumulación que la lucha contra ella. Por eso, buena parte la población joven que elige una carrera profesional o técnica en Rancas, lo hace obligado a pensar en su inserción laboral, en el tipo de trabajo especializado que necesitan las empresas (privadas o autogestivas), más que en una elección acorde a sus propios gustos y habilidades.

La implicancia política del camino puramente técnico del desarrollo comunal es que incentiva la omisión de otros tipos de conocimientos u opiniones en la administración de la *cosa pública*. Esto explica por qué para la Comunera Silvana Paz el futuro de Rancas es “incierto”:

No te puedo decir eso sí porque en estoy un poco confundida porque a veces la juventud no son responsables, no tienen esa misma idea o no conversan con las personas adultas. Ellos, como han estudiado en la universidad, quieren hacer a su criterio pues. Pero nosotros no vamos a aceptar esas cosas como comuneros que somos (Entrevista a la comunera Silvana Paz).

Sin embargo, otra lectura del crecimiento empresarial de la Comunidad, encuentra en la forma autogestiva un elemento de resistencia al gobierno pleno del capitalismo minero y de las empresas privadas. De esta manera, si profundizamos sobre el aspecto “comunal” de la organización económica en la Comunidad, encontramos que -en definitiva- traspasa su rol funcional al capitalismo minero pues cuenta con un gobierno autónomo que toma sus decisiones en una Asamblea Comunal general. De

igual forma, las ganancias económicas tienen efectivo carácter social, pertenecen a todos los comuneros y son repartidos equitativamente por medio de utilidades anuales.

En medio de todos estos cambios, tendientes a la supresión definitiva del “otro reprimido” por la modernidad capitalista en su versión norteamericana, es la vida la que prevalece. El ethos barroco insiste en salvarnos del desahucio, se aferra al valor de uso, pues el principio autogestivo –puesto peligro pero aún vigente- es la célula de la comunidad andina y aunque, en este caso, aparezca actualizada e integrada al capital no permite su funcionamiento pleno sino que demuestra que se puede seguir viviendo en medio de un contexto crítico. Este, nos parece, es el espíritu que acompaña su creencia en que otras comunidades pueden seguir su exitoso camino y hacer más llevadera la tragedia capitalista.

Sin embargo, aún quedan pendientes varios cuestionamientos sobre el futuro de la comunidad. Si es que se profundiza la tendencia a la desintegración interna por la puesta en práctica del hombre neoliberal, la Comunidad podría poner en juego su propia forma social. Para que este trágico fin no encuentre concreción histórica, la Comunidad tendría que idear algún modo de confrontación directa a la radicalización de la individualidad en su interior o, por lo menos, encontrar formas de equilibrar esta tendencia mundial con su reivindicada célula comunal ancestral.

CONCLUSIÓN

El imperialismo profundizó la miseria de la población de los países dependientes, ampliando la socialización de la producción y monopolizando cada vez más la apropiación del valor generado en el trabajo productivo de la población afectada. En algunos lugares, el imperialismo no solo modificó las relaciones de producción locales sino que las transformó excesivamente sobre las bases de la explotación del ser social y de su medio, materializada en la superexplotación del trabajo y de la tierra. Así, la explotación tiene raíces materiales y no morales, es el principio por el cual fue posible la colonización, la acumulación primitiva, es la vía clásica de acumulación hasta nuestros días.

La explotación forma parte de la estructura misma de la máquina capitalista, es su condición primaria, su experiencia material nos permite negar la posibilidad de un “capitalismo humano y ecológico”. Los intentos por naturalizar la explotación son tan viejos como la historia de la propiedad privada, pero son tan frágiles como el fundamento idealista de la “naturaleza” humana que la concibe como egoísta y depredadora. La crítica marxista ha cumplido una importante labor al denunciar los fundamentos básicos de la desigualdad social y las paradojas que la modernidad nos planteó, con el materialismo histórico el conocimiento social superó sus propias bases, no solo porque brinda respuestas objetivas sobre la realidad social sino porque se orienta a su transformación, de ahí que haya sido una elección consciente y comprometida en el análisis de este estudio.

Todos los momentos que implicó la presente investigación han requerido un esfuerzo invaluable por cumplir el objetivo de comprender integralmente la historia compleja de un pequeño pueblo. Nuestra intención primaria fue debatir sus características sociales, la dinámica de sus relaciones con la minería, etc. con miras a comprender la situación actual de la comunidad frente a la violencia progresiva del capitalismo minero sin romantizar su composición social, el origen de sus prácticas, ni su historia de resistencia e integración al capitalismo. El hecho de que se haya escogido un pequeño pueblo como unidad de análisis no elimina la trascendencia de este trabajo para posteriores investigaciones sobre comunidades campesinas, tierra, minería, etc.

justamente porque demostramos que lo particular es síntesis de múltiples determinaciones, las cuales son -sobre todo- de orden estructural.

Se debe a lo anterior, la importancia de remitirnos a la fundamentación histórica de la relación tierra-minería en el Perú, con ello se pretendió mostrar al capital minero imperialista en su proceso dado que este data por lo menos de inicios del siglo XX, el cual fue continuado -en Cerro de Pasco- con capitales de empresas peruanas y mixtas, pero no por ello menos violentas. Discutimos cuál había sido la naturaleza de la incorporación pionera del capital transnacional en el sector minero en la Sierra Central, la función de la técnica para la ampliación de la producción y las formas de reclusión de fuerza de trabajo campesino para las minas; es decir, cómo se desarrollaba el capitalismo minero articulándose a las relaciones sociales precapitalistas locales con el fin de ampliar cada vez más la productividad y el lucro de las empresas.

El imperialismo minero en la Sierra Central se puso en contacto con la estructura latifundista, dicha relación fue de establecimiento de alianzas y/o de absorción de las haciendas para la garantía de fuerza de trabajo y para la monopolización del mercado de consumo local, de ahí que la lucha por la tierra implicaba no sólo la lucha contra el gamonalismo sino también contra el imperialismo.

Ya que la crítica al capitalismo en el Perú incluye la crítica de la expropiación de la tierra y del ser, también fue necesario abordar la relación tierra-raza en el contexto de la llamada “acumulación originaria”, pues la invasión española fue el origen de la estructuración de la raza como elemento de clasificación social, vimos que esto tuvo implicancia de primer grado en la reconfiguración de las comunidades originarias. De esta forma, el momento en el que el Perú se integra al mercado de valorización del valor hizo necesario un estudio de los valores culturales en juego que se contrapusieron en medio de las relaciones de poder inaugurando *fracturas metabólicas* presentes hasta la actualidad, que la elección barroca mantiene oscilando entre la resistencia y la integración.

Así, la primera parte representó un compromiso con el lector distante de la realidad social peruana, quisimos traer a consideración lo que creemos elementos esenciales para un entendimiento básico de la dinámica tierra-minería en la Sierra Central del Perú. No obstante, también definimos nuestra postura teórica. Tras presentar las principales discusiones sobre el problema de la raza en el Perú y, sobre todo, la

relación raza-tierra, explicamos por qué la línea mariateguiana nos continúa pareciendo la interpretación más acorde con la experiencia material de los campesinos peruanos.

Bajo el paraguas histórico del primer momento de nuestra investigación, se abordó la singularidad compleja de la Comunidad de Rancas en sus diferentes periodos. En una primera instancia se constató que la explicación mítica es una constante en la discursividad local en tanto que funciona como un contenedor de relaciones culturales ambivalentes, muestra también del capitalismo barroco.

Ese carácter mítico, religioso, festivo y recurrente a la teatralidad está presente en la formación social andina, de lo que se trató, entonces, fue de estudiar ese tejido de códigos. Recurriendo a Bolívar Echeverría, vimos que no se trata de la inmovilidad de una “identidad” esencial al grupo sino de una constante construcción que se ve enfrentada a los cambios de su tiempo. Se comprobó que una vía importante que tornaría evidente este complejo de códigos es la propia narrativa de los pobladores, creando y recreando su “identidad” histórica. En ese sentido, la historia oral fue un acertado recurso metodológico pues no sólo nos proporcionó datos “objetivos” sobre nuestra realidad social estudiada, sino que permitió reconocer la *estructura de sentimientos* detrás de las formas de resistencia.

El espíritu de las masas que tuvo en la lucha por la tierra un momento de ascensión del acto contemplativo guarda signos antisistémicos posibles de poner en funcionamiento en los futuros actos de resistencia. Con los aportes de los principales referentes de la teoría de la memoria [NORA (1993), PORTELLI (2001), HALBWACHS (2004), POLLAK (2006)], vimos que no se trata del hecho de que la lucha por la tierra se conserve como recuerdo de un simple acto empírico, sino que la memoria también actúa como contenedor filosófico y gnoseológico. Ese “sentido común” o “filosofía espontánea” que brota de los relatos -como enseña Gramsci (1975)- es, en realidad, la propia historia de los subalternos, es el sentido que le otorgan a su situación de clase. De ahí que las memorias narradas, las quejas y denuncias de los comuneros no sean para nosotros elementos de puro folklore o relato anecdótico.

Los documentos recopilados y analizados en nuestra investigación nos mostraron la conservación de una memoria que hace énfasis en la resistencia de la Comunidad frente a las empresas mineras en los diferentes periodos de su historia, pero -sobre todo- nos mostraron su impulso por aparecer en la historia oficial. Los libros

independientes publicados por comuneros para retratar sus memorias son el reflejo de una excelente crítica al olvido y a la historia selectiva. No los juzgamos por los grados de “verdad” o de “mentira” de las aserciones que allí se expresan sino como la asunción de una experiencia colectiva y realizable en potencia.

Por otro lado, vimos que el conocimiento nacional e internacional del pequeño pueblo llamado Rancas fue impulsado, en gran medida, por la publicación de la novela de Manuel Scorza. Se debió a ello nuestro interés por el análisis externo e interno de la obra como otra alternativa de conocimiento más allá de la frívola recolección de datos. No olvidemos que la vida intelectual y militante del autor coincidió con los movimientos campesinos en la Sierra Central del Perú frente a la oligarquía terrateniente y al imperialismo estadounidense. En ese sentido, fue provechoso recurrir al cuadro social que impulsó la redacción de la novela, así como al análisis interno de la obra.

Con Lucien Goldmann (1967) y George Lukács (1985), comprendimos al novelista como un ser social dentro de una estructura económica y política específicas, lo cual termina influyendo en sus formas de percibir la realidad social y, por lo tanto, ocupa un lugar importante en su creación literaria. La novela, así, puede verse como representante de características sociales predominantes en un determinado tiempo histórico, es por ello que no deja de estar traspasada por contradicciones de clase; de lo que se trata, entonces, es de captar el movimiento dialéctico entre el sujeto (la interpretación del autor que, a su vez, expresa su grado de conciencia social) y del objeto (la realidad social representada).

En el caso de Manuel Scorza, vimos que se trata de un intelectual orgánico sensible a los problemas de su tiempo, personaje que tras su relación con el Movimiento Comunal del Perú (de obreros y campesinos de la Sierra Central) comenzaría a militar por la reivindicación de la tierra. Como Secretario General de dicho movimiento, viajaba a los diversos poblados, entrevistaba campesinos, recopilaba diversas informaciones sobre sus vidas, etc. elementos que sirvieron de base para la redacción de *Redoble por Rancas*. Con las fuentes analizadas en este trabajo pudimos comprobar que *Redoble por Rancas* es, en realidad, una síntesis literaria de la lucha por la tierra en Pasco a fines de los años cincuenta e inicios de los sesenta y que –por lo tanto– un análisis interno de la obra brindaría luces sobre la tendencia sociopolítica de la época.

Tras el análisis interno de la novela pudimos constatar que la caracterización de Manuel Scorza como escritor “(neo)indigenista” buscaba definir -sobre todo- el salto que éste había dado al presentar en sus obras la imagen de un poblador andino menos esencializado: un poblador que buscaba incorporarse al Estado nacional, que tenía también comportamientos occidentales, que buscaba educarse, etc. pero cuyo comportamiento no sacrificaba los valores solidarios de la comunidad y la valoración de la tierra como fuente de vida y como bien naturalmente comunal. En suma, descubrimos que en la novela ya aparecía representada la configuración barroca del pueblo.

Abordamos, de igual manera, la importante función social de la novela y su configuración como memoria encuadrada en la Comunidad. Si no se ha percibido, es esencial enfatizar que este trabajo tiene entre sus méritos la presentación de una conjunción entre la novela (*Redoble por Rancas*) y las memorias de los ranqueños (los que tuvieron experiencia directa con la recuperación de tierras, los que se enteraron porque les contaron sus familiares, los que lo aprendieron en la escuela, y los que se vieron identificados en los lugares de la memoria en Rancas). El primero, como acto individual, como producto particular de su autor; el segundo, como genial producto colectivo, como la extracción particular de los eventos de raíz comunal.

Interpretamos la memoria, de esta forma, teniendo como referente la crítica del tiempo de Walter Benjamin (2001, 2005) y su rescate de la importancia del acto comunicativo a través de la narración, pues la concibe como recuperación de experiencias extraordinarias. Con sus aportes nos esforzamos por recuperar los sentidos de lo vivido y lo pensado en las familias ranqueñas sobre su propia historia. Observamos también que, en la dialéctica del tiempo, la memoria va cambiando conforme a la dinámica de las fuerzas sociales en pugna. Al contrario de lo que podría entenderse como simple información, la narración no ve su existencia apagada.

Así, en *Rancas* la memoria va modificándose de acuerdo a su relación con el capitalismo minero local; no obstante, lo hace sin negar el sentido de lo “común”, la necesidad de pertenencia al conjunto orgánico como condición de la vida individual que se consume, generalmente, en los trabajos asalariados y domésticos. Sin embargo, encontramos una bifurcación entre el pensamiento tradicional en la comunidad y la de los jóvenes actuales, algo que se viene tornando cada vez más perceptible. Tendencia que es producto del momento específico del capitalismo en que nacen y se desarrollan

las nuevas generaciones, donde prima el interés individual y la articulación pacífica al sistema dominante. Este último punto se une a la necesaria problematización de los siguientes momentos definitorios en la relación de Rancas con la minería local pasqueña, sus interpretaciones y los caminos optados para su desarrollo.

El abordaje de la ascensión velasquista al poder en el Perú se justificó porque este representó una ruptura respecto a las políticas del Estado hacia el campesinado peruano, las cuales se habían caracterizado por su muy lenta integración a la economía peruana en general y por la exclusión de la población indígena en la participación formal de la política. Con Juan Velasco, el Estado asumió las funciones de interés de la mayoría de la población peruana para promover su desarrollo dentro de las relaciones de dependencia en el Perú.

Señalamos las limitaciones de las políticas estatales respecto a varios puntos, lo que conviene rescatar aquí es que las comunidades campesinas no fueron ajenas al control estatal de sus formas de organización, pues el Estado velasquista se caracterizó por gestionarlas de “arriba hacia abajo”. Dijimos también, que la Reforma Agraria había llegado tarde específicamente al pueblo de Rancas, dado que la radicalización campesina ya había alcanzado resultados concretos para la Comunidad. Esta particularidad, sumada a los límites que el Estado tenía para comprender a las otrora “Comunidades Indígenas” y los diversos grados de heterogeneidad que llegaban a alcanzar, incentivaron fuertes desentendimientos y desacuerdos declarados entre las políticas estatales y las comunidades campesinas. Particularmente Rancas experimentó la división de sus tierras para la creación de otras comunidades campesinas. La lectura actual de los comuneros sobre este hecho lamenta su división y la no elección estatal de un camino de integración de las otras comunidades antes que su separación.

La nacionalización minera por el gobierno velasquista es otro hecho resaltante en la historia peruana. El gobierno presentó un plan estratégico nacional contenido en el “Plan Inca” que posicionaba al sector minero como fundamental para el desarrollo económico del país. Con la creación de la Empresa Minera del Centro del Perú (Centromin), se empezaron a discutir los términos de propiedad y uso de terrenos pertenecientes a las comunidades campesinas en territorio de explotación minera o cerca de éstos. La versión de los ranqueños sobre este momento indica que sufrieron la expropiación de una parte de sus terrenos comunales. 1990 sería el año que termina por

delinear las relaciones entre la Comunidad y la empresa minera todavía de propiedad nacional.

Surge una nueva forma de relación entre empresas mineras y comunidades campesinas vinculada a la compensación monetaria que hace más accesible la operación de actividades mineras con aprobación de las comunidades locales: Rancas fue una de las primeras comunidades campesinas en el Perú que pasó por este tipo de negociación. Es lógico que la obtención de recursos directos influenciaría directamente en la forma que tenía la Comunidad para proyectarse a su desarrollo. Así, esta relación fue dejando de ser la de una oposición frontal o de existencia tensionada de ambos agentes, para pasar a ser una de acuerdos. La principal característica de este periodo es que brinda las bases para el surgimiento del hombre empresarial, el contexto neoliberal en el que se inserta ayudará a definir el sentido del progreso local y a perfilar específicas concepciones del mundo que en la actualidad aparece ampliamente extendida, pero no del todo aceptada en la Comunidad.

Justamente, la última parte nos mostró la actualidad de Rancas posterior a las reformas neoliberales. Vimos cómo se continúa y profundiza la lógica de explotación de los territorios y los cambios que experimentó la Comunidad a partir de los convenios directos con las empresas mineras. Pudimos observar que si bien este camino ha elevado el nivel de vida de la población, se ha hecho extensivo el ideal moderno empresarial y técnico, lo que ha venido a cuestionar las relaciones sociales tradicionales en la Comunidad que se sustentan en valores solidarios, de propiedad común y de prácticas religiosas ancestrales que los vinculan a la tierra.

Lo lamentable es que una parte de este discurso no aparece como una diferenciación cultural pasiva e integrativa sino de confronto y excluyente, dispuesto a eliminar lo “otro” diferente, lo que se toma como “improductivo”. Este parece ser el punto más débil del complejo barroco del pueblo, pues se muestra agresivo con las tradicionales formas de percibir la realidad social (menos seducidas por la competencia individual) y piensa como único camino posible la integración plena al capitalismo.

Las contradicciones sociales hasta aquí apuntadas están generando conflictos intergeneracionales, las quejas de la población más adulta por el debilitamiento de los lazos solidarios dentro de la Comunidad y por la primacía de los intereses individuales en los negocios comunales han sido muy recurrentes en los relatos. Vimos, también, que

hay una tendencia por relativizar la cuestión de la contaminación ambiental, incluso porque existen presiones externas a la Comunidad que la orientan a optar por ese camino, que la religión protestante aparece militando por la exclusión de valores religiosos ancestrales, etc. O sea, problemas que enfrentan la valoración del valor de uso y el valor de cambio en el seno comunal, para lo cual no podíamos sino recurrir a la explicación marxista sobre la teoría del valor y la acumulación capitalista.

Creemos que el presente continúa siendo una lucha de tendencias, el compromiso intelectual crítico es el de producir conocimiento basado en el movimiento de lo real, en la captación de las contradicciones macro y microsociológicas en el contexto de la lucha de clases. No desconocemos que nuestra franqueza pueda suscitar críticas de los devotos de la “neutralidad” científica o de los que se encuentran convencidos de que la modernidad debe ser superada en su totalidad, incluyendo el pensamiento intelectual crítico surgido justamente en el momento de su expansión bajo la forma capitalista durante los siglos XVIII y especialmente XIX. Este humilde esfuerzo por sistematizar uno de los problemas contemporáneos, ubicado en términos de elección de desarrollo local y nacional, también debe ser visto como una invitación al debate.

El marco interpretativo que constituye la síntesis de la dialéctica macro y micro social de los problemas específicos hasta aquí abordados tiene como referente principal la crítica marxista de la modernidad que emprendió fecundamente Bolívar Echeverría, cuya explicación, nos parece, supera cualitativamente los abordajes “clásicos” de la modernidad en América Latina y se coloca en serio debate con las denominadas “epistemologías desde el Sur”. En primer lugar, este autor no observa un origen común entre la modernidad y el capitalismo, aunque el modo de ser del segundo haya acabado definiendo la existencia del primero.

Vimos que, para Bolívar Echeverría, quien parte de la teoría del valor de Marx, no se debe confundir la existencia originaria de un acontecimiento esencial en la vida del hombre con su forma histórica predominante. En resumen, la modernidad es una posibilidad civilizatoria del control de la técnica que viene a cambiar milenios de enfrentamiento directo entre el ser social y su medio posibilitando una vía de relación planificada y, en efecto, sustentable.

Su lectura no es una lectura liberal que reconoce en los estragos de la modernidad capitalista elementos, sobre todo institucionales, que podrían haber abierto vías de libertad política amparada en el derecho civil burgués cuya base –la propiedad privada- nunca resulta cuestionada. De lo que se trata es de la caracterización de un fenómeno transhistórico que puede darnos luces sobre nuestra configuración presente y cómo nos proyectamos a la superación del sistema de dominación capitalista.

Al analizar la especificidad latinoamericana, distintos abordajes responden a la cuestión elemental de la dependencia y caracterizan de maneras diversas nuestras formaciones sociales. Dentro de estas tendencias de la época, el barroquismo echeverriano no es sólo una caracterización de los patrones culturales que marcan el comportamiento general de las sociedades latinoamericanas sino que, sobre todo, dice respecto de las formas de acumulación capitalista en estas sociedades específicas. Así, Bolívar Echeverría se permite cuestionar la tesis de Max Weber sobre los fundamentos del capitalismo y la amplía recurriendo a su proceso concreto más allá del occidente europeo.

La crítica marxista de Bolívar Echeverría (2010) sostiene que la modernidad “realmente existente” tiene como fundamento ético la blanquitud; este punto lo acerca - en la forma- a los teóricos decoloniales y poscoloniales pero lo diferencia -en esencia- de éstos, pues la ubicación explicativa de la “raza” como creación histórica de dominación no es, en realidad, anterior al aspecto económico sino que la raza y el ideal de la blanquitud tienen bases materiales vinculadas a un tipo específico de humanidad en el capitalismo porque, en sus orígenes, fue funcional a la acumulación de capital. Resultó siendo su “identidad ética” pero no se redujo a ella, opta por una relativización subordinada al fundamento capitalista de la ampliación del lucro.

Así, individuos no blancos pueden ser aceptados en el complejo de dominación moderno en tanto cumplan con la identidad capitalista. Por otro lado, existen indicios más sutiles de la relación blanquitud/capitalismo que la que sugieren las críticas decoloniales y poscoloniales, tales pueden ser evaluadas en la praxis de los *ethos* históricos que se configuraron como respuestas a la modernidad capitalista. La ubicación de la dominación, en base a los rasgos étnicos, son elementos que responden pero no definen una explicación de la dominación en general. El “espíritu del capitalismo” o, en términos de Bolívar Echeverría, el *cuádruple ethe de la modernidad*,

desafía incluso de manera “innatural” a los prejuicios raciales, restándonos buscar en el complejo económico (y por implicar producción y consumo: cultural) de la modernidad capitalista también otros elementos que expliquen sus configuraciones heterogéneas en el mundo.

¿Qué compone, entonces, lo que definimos como dialéctica resistencia/integración en el complejo barroco ranqueño?

La resistencia en Rancas tiene por base la praxis de la memoria, específicamente aquella vinculada a sus orígenes comunales y los momentos de lucha por la tierra. La memoria es expresada en prácticas cotidianas, festivas y en los *lugares de la memoria* que aparecen recreando aquello que se cree esencial en su identidad local. El ejercicio de la memoria se da de diferentes maneras y en diferentes niveles. A veces pasa por un convencimiento consciente; otras, es impulsada por la costumbre o por la apertura de tiempos extraordinarios. Este último se da específicamente en los rituales festivos de la Comunidad.

Explicamos que las memorias sobre la lucha por la tierra, la forma social comunal y las prácticas festivas ancestrales son elementos esenciales de resistencia en la Comunidad pues se niegan a dejar morir la utopía, a sacrificar el valor de uso, tejen vínculos orgánicos entre el ser social y su medio, impulsan la actuación colectiva fundamentados en valores comunitarios; adquiriendo así matices potencialmente subversivos del orden sociometabólico del capitalismo minero en la región. Un ejemplo claro de esto fue la llamada Masacre de Huayllacancha sobre la cual la memoria de lucha es reiterativa y aparece oponiéndose a cualquier intento de cuestionar lo “comunal” las tierras de Rancas.

La memoria también tiene concreción en los momentos festivos del pueblo y en la propia vida cotidiana de quienes no sacrifican la herencia cultural de sus antepasados. Específicamente en las prácticas ritualistas se abandona la tragedia capitalista y se asciende a otro orden de códigos donde la mercantilización de la vida no tiene espacio. Esta transición presenta, como en el caso de la Herranza Andina, un apego por las “formas naturales” de relacionamiento entre el ser social y su medio; en la fiesta de los animales y de agradecimiento a la Pachamama el hombre no se siente en ajena relación con la naturaleza. Este salto posibilita experiencias éticas y estéticas más allá del capital. Así, la importancia de la memoria como vehículo de resistencia está en que no

trabaja sobre futuros desconocidos, sino que se realiza en la recreación de un pasado ya vivido.

La integración al capitalismo adquiere diferentes características de acuerdo a la etapa de la acumulación de capital en general y a la particularidad de la formación social peruana. En gran medida, los conflictos en el seno comunal son resultados de tendencias históricas generales en el capitalismo contemporáneo que tensionan los comportamientos tradicionales con la progresiva predominancia de la visión de mundo burguesa que se materializa en la existencia del hombre neoliberal. De lo que aparece como “tradicional” se cuestiona, sobre todo, su elección por la tierra como patrimonio social y espiritual, como elemento de usufructo colectivo y ecológico, a ella se la enfrenta con la presión de servir a las necesidades del capitalismo regional para buscar un desarrollo económico mayor. Sin embargo, como advertimos, la tendencia es que el “hombre empresarial” aparezca como única forma de sobrevivencia en el sistema económico dominante y que todo lo demás sea relegado al saco de lo “pasado” y lo “improductivo”.

O sea, si la integración antes de daba anteponiendo la resistencia y el arraigo cultural que conservaba la necesidad y posibilidad de un “regreso” a un pasado mejor; actualmente, la integración busca prescindir de tales condiciones para seguir su marcha a la integración plena. A su vez, la práctica de la modernidad capitalista en su versión norteamericana (protestante), que aparece impulsada por la religión evangélica colabora con la eliminación de la herencia cultural precolonial; se muestra muy funcional al desarrollo capitalista contemporáneo pues se inclina a la salvación individual a costa de la negación de lo “otro” espiritual.

Otro mecanismo de integración al capitalismo minero es impulsado por los altos niveles de contaminación por metales pesados, lo que termina convenciendo a la población de que se trata de una consecuencia “natural” de la minería, una especie de resultado no querido pero aceptado por la necesidad de desarrollo local. Ante la elección de las clases dominantes en el Perú por conservar el lugar del país como dependiente a través de la exportación, especialmente, de recursos mineros pocas vías son realmente alternativas a la forma de explotación predominante. Muchas veces, queda a las comunidades campesinas realizar actividades económicas orientadas a aprovechar el mercado que la minería genera aun cuando existen diferencias abismales entre sus

ganancias y las de las mineras: Así se van autoconstruyendo de manera subordinada en las relaciones económicas capitalistas. Incluso los conflictos intergeneracionales y la especialización de la población más joven en profesiones técnicas muy funcionales al capitalismo minero se deben a la necesidad de continuar un impulso externo que los orienta al camino más racional de participar de la distribución de la riqueza.

Más allá de las conclusiones hasta aquí presentadas, la principal fortaleza de la Comunidad radica en su principio autogestivo, principio que ha demostrado ser una excelente vía para la conservación de la forma social comunal y para sortear mejor las consecuencias de la operación minera. Seguir en este camino o integrarse sin resistencia a la lógica del capital, cayendo en perversiones como la corrupción, la competencia individual y la irreverencia por las memorias de las generaciones de los campesinos luchadores definirán de manera determinante su futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN, Carlos. **Catástrofe ecológica en la Sierra Central**. Lima: IPEMIN, 1994.
- ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique. **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**. Lima: IEP, 1974.
- ANTUNES, Ricardo. Para além do capital e de sua lógica destrutiva. Publicação de artigos científicos. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano II, n° 14, Julho 2002. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/014/14lmeszaro.htm>>. Acceso: 10/08/17.
- ARANIBAR, Carlos. El principio de la dominación. In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**, Lima: Mosca Azul, 1978.
- ARGUEDAS, José Maria. "El indigenismo en el Perú", en **Indios, mestizos y señores**. Lima: Horizonte, 1989.
- ARIZMENDI, Luis. Bolívar Echeverría. Trascendencia para América Latina. In: Vários (org.). **Bolívar Echeverría - Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XIX**. Quito: IAEN, 2014, p. 27-77.
- BARRIOS, Carlos. La minería en la sierra central del Perú. In: _____. **El desarrollo empresarial desde la perspectiva local**. Málaga: Grupo EUMEDNET, 2008.
- BASADRE, Jorge. **La multitud, la ciudad y el campo**. 2° ed. Lima: Editorial Huascarán, 1947.
- BENDEZÚ, Edmundo. José María Arguedas y el indigenismo. **LEXIS**. University of Nebraska, n. 2, v. 17, 1993. p. 275-284.
- BENJAMIN, Walter. **Ensayos escogidos**. CDX: Ediciones Coyoacán, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **Libro de los pasajes**. Madrid: Akal, 2005.
- BONILLA, Heraclio. **Comunidades campesinas: cambios y permanencias**. Lima: Cop. Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 1984.
- BONILLA, Heraclio. Guano y crisis en el Perú del XIX. In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**, Lima: Mosca Azul, 1978.
- BURGA, Manuel. La Sociedad Colonial (1580 - 1780). In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**, Lima: Mosca Azul, 1978.
- CABALLERO, Victor. **Imperialismo y campesinado en la Sierra Central**. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos, 1981.
- CELAYA, Gabriel. La poesía es un arma cargada de futuro. In: _____. **Cantos Iberos**. Madrid, 1955.
- CENTRO PERUANO DE ESTUDIOS SOCIALES (CEPES). **Legislación sobre la tierra agrícola**. Lima: CEPES, 2010. Disponible en:

<<https://es.scribd.com/document/292345902/revista-agraria-Informativo-legal-agrario-25-pdf>>. Acceso: 03/01/2018.

CHACÓN, Raúl. El caso de Rancas: paradigmas de relaciones minería-comunidades y modelo de desarrollo. In: **Revista Socialismo y Participación**, N° 107, Octubre del 2009.

CLARK, Brett y FOSTER, John. Imperialismo ecológico y la fractura metabólica global Intercambio desigual y el comercio de guano/nitratos. Publicação de artigos científicos. **Theomai**, n° 26, segundo semestre de 2012. Disponível em: <<http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Foster%20y%20Clark%20-%20Imperialismo%20ecológico.pdf>> Acceso: 06/08/17.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR), HATUN WILLAKUY: Versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Lima: BNP, 2004.

COMUNA KORIPAMPA. Website < <http://www.comunakoripampa.org> > [2012]. Aceso em: 10 de outubro de 2016.

CORNEJO, Antonio. Sobre el “neoindigenismo” y las novelas de Manuel Scorza. **Revista Iberoamericana**, v. L, n. 127, Lima: UNMSM, 1989.

COTLER, Julio. **Estado y Nación en el Perú**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1978.

DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LLANO, Aymar. Boletín Titikaka: Vanguardismo a 3800 m. de altura. CELEHIS. **Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas**. Mar del Plata, n. 18, Año 16, 2007. p. 139-151.

DEGREGORI, Carlos. **La década de la antipolítica: Auge y caída de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos**. Lima: IEP, 2°ed, 2001.

DEUSTUA, José. Guano, salitre, minería y petróleo en la economía peruana (1820-1930). In: CONTRERAS, Carlos (org.). **Economía de la primera centuria independiente**. Tomo IV. Lima: BCRP y IEP, 2011. p. 165-238, 2011.

DÍAZ, José. La Relación suelo-hombre en el periodo precolombino. **Revista “UNIVERSUM”**, Universidad de Talca, Chile, 1993.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **Crítica de la modernidad capitalista**. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

ECHEVERRIA, Bolívar. **Definición de cultura**. México: FCE, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. México: Ediciones Era, 2000.

EGUREN, Fernando. Reforma Agraria y desarrollo rural en el Perú. In: EGUREN, Fernando (Org.). **Reforma Agraria y desarrollo rural en la región andina**. Lima: CEPES, 2006.

EMPRESA COMUNAL DE SERVICIOS MÚLTIPLES (ECOSERM). Website <<http://www.ecosermrancas.com.pe/sobre-nosotros>> [2015]. Acceso: 08/08/2016.

- ENERGÍA Y MINAS (ENERGIMINAS). **En busca del equilibrio financiero**. Lima: ENERGIMINAS, 2017. Disponible en: <<http://es.calameo.com/read/00220405166d9ed39fa0f>>. Acceso en: 05/01/2018.
- ESCAJADILLO, Tomás G. **La narrativa indigenista peruana**. Lima: Amaru. Editores, 1994.
- ESCOBAR, Alberto. Introducción. In: **¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre “Todas las Sangres”**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1985.
- ESPINOZA, Waldemar. La sociedad colonial y republicana (Siglo XVI a XIX). In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**, Lima: Mosca Azul, 1978.
- ESPINOZA, Waldemar. Los mitmas cañar en el reino de Yaro (Pasco), siglos XV y XVI. **Boletín del Instituto Riva-Agüero**, Lima, v.1, n. 10, 1975.
- FLORES, Alberto y BURGA, Manuel. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática**. Lima: Ediciones “Rikchay Perú”, 1979.
- FLORES, Alberto. El militarismo y la dominación británica (1825 - 1845). In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**, Lima: Mosca Azul, 1978.
- FLORES, Alberto. Estudio histórico sobre la organización minera en la Sierra Central. In: DEL PRADO, Jorge; FLORES, Alberto; SULMONT, Denis. **Jorge del Prado y los mineros de la sierra central**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010. p. 105-152.
- FLORES, Alberto. **Obras Completas V**, Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo. 1997.
- FLORES, José. A cien años de la iniciación de Encinas. **Investigación Educativa**, Lima. v.11, n. 19, p. 165-176, ene-jun. 2007.
- FLORES, Lourdes. **Mariátegui, los comunistas y el Movimiento Sindical Minero en el Perú (1928-1932)**. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal de Integração Latino-americana (UNILA), Foz de Iguaçu, 2015.
- FOSTER, John. **La ecología de Marx – Materialismo y naturaleza**. España: El Viejo Topo, 2000.
- FUENZALIDA, Fernando y MATOS, José. Proceso de la sociedad rural, In: Varios autores. **Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú**, Lima: IEP, 1976.
- GAMERO, José. **El empleo precario en el Perú, 1980 – 2008: una explicación alternativa del problema y propuesta de políticas públicas para su superación**. Tesis de Maestría en la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI), Lima, 2010.
- GARCÍA, Diego. **Tomas de tierras en el Perú**. Lima: Desco, 1982.
- GLAVE, Manuel; KURAMOTO, Juana. La minería peruana: Lo que sabemos y lo que aún nos falta por saber. In: GRUPO de Análisis para el Desarrollo (GRADE). **Investigación, políticas y desarrollo en el Perú**. Lima: GRADE, 2007.
- GOLDER ASSOCIATES PERÚ S.A. **Informe Final- Fase 1: Plan de manejo ambiental de la laguna Yanamate**. Resumen ejecutivo presentado a Volcan Compañía Minera S.A.A., Lima, 2000. Disponible en:

<https://www.google.com.pe/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.actualidadambienta.l.pe/wp-content/uploads/2015/10/LA_guna-Yanamate.pdf&ved=2ahUKEwjsh6aDhtfcAB&usg=AOvVaw3Z0Mx8bHTjnxR1f9rOUnyo>. Acceso: 13/08/2017.

GOLDMANN, Lucien. **Para una sociología de la novela**. Traducción de Jaime Ballesteros y Gregorio Ortiz. Madrid: Ciencia Nueva, 1967. 264 p. Traducción de: Pour une sociologie du roman.

GONZÁLEZ, Juan. Manuel Scorza: Apuntes para una biografía. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, v. 24, n. 47, p. 259-279. 1998.

GRAMSCI, Antonio. **El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce**. CDX: Juan Pablo Editor, 1975.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura y vida nacional**. Buenos Aires: Lautaro, 1961.

GRAS, Dunia. **La trayectoria vital de Manuel Scorza (2012)**. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/portales/manuel_scorza/autor_apunte/#nota6>. Acceso: 19/12/2017.

GRAS, Dunia. **Manuel Scorza. Un mundo de ficción**. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1998.

GUZMAN, Virginia y VARGAS, Virginia. **El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1964**. Lima: Ideas, 1981.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Barcelona: Anthropos, 2004.

HALL, Stuart. Nuevas Etnicidades. In: _____. **Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Popayán: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2010.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2014.

IWASAKI, Fernando. **Simbolismos religiosos en la Minería y Metalurgia Prehispánica**. Anuario de Estudios Americanos. v. XLI, Escuela de Estudios Americanos, Sevilla, 1984.

KAPSOLI, Wilfredo. **Los movimientos campesinos de Cerro de Pasco: 1880 – 1963**, Lima, UNMSM, tesis de doctorado (texto mecanografiado), 1975.

KAPSOLI, Wilfredo. **Los movimientos campesinos en el Perú**. Lima: Ediciones Atusparia, 1987.

KRUJIT, Dirk y VELLINGA, Menno. **La Cerro y el proletariado minero metalúrgico**. Lima: Comunidad minera Centromin, 1988.

LACLAU, Ernesto. A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Pós-Modernismo e política**. São Paulo: Rocco, 2º ed. 1979.

LANDA, Ladislao. Pensamientos indígenas en nuestra América. In: BEIGEL, Fernanda et. al. **Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 11-75.

LENIN, Vladimir. **El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas, Tomo V (1913-1916)**. Moscú: Editorial Progreso, 1973. p. 161-210. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas05-12.pdf>>. Acceso: 25/12/2015.

LOPEZ, José Ignacio. La época del rompimiento (1780 - 1824). In: Varios (org.). **Nueva Historia General del Perú**. Lima: Mosca Azul, 1978.

LORENTE, Sebastián. **Escritos fundacionales de la historia peruana**. Lima: UNMSM, 2005.

LUKACS, George. **El alma y las formas. Teoría de la novela**. Trad. de Manuel Sacristán. Mexico: Grijalbo, 1985.

MALPICA, Carlos. **Los dueños del Perú**. Lima: Comunidad minera Centromin, 1988.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. 33° ed. Lima: Empresa editora Amauta, 1976.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **El Problema de la Tierra**. Actas de la 1ª Conferencia Comunista Latino Americana, 1929. Disponible en: <<http://www.memoriavermelha.com>> Acceso: 18/06/2017.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema primario del Perú, **Revista “Mundial**, 9 de diciembre de 1924. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/peruanicemos_al_peru/paginas/primario.htm> Acceso: 20/09/2015.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El proceso de la Literatura. In: _____. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. 3° ed. Lima: Amauta, 1952.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Peruanicemos al Perú**. 10° ed. Lima: Amauta, 1986.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Prólogo a “Tempestad en los Andes”**. 1927. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1927/oct/10.htm>. Acceso: 10/03/17.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Revista Amauta**. Edición en facsímile, Lima: Empresa editora Amauta, [1926-1928].

MARINI, Ruy Mauro. **Subdesarrollo y revolución**. CDX: Siglo XXI, 1969.

MARTÍNEZ, Ricardo. **Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú**. 2ª reedición. Lima: UNMSM, Tomos II, 1974.

MARTINI, Juan Carlos. “Manuel Scorza: La máquina de soñar”. **Confirmado**, n° 321, 11 de agosto de 1971, Buenos Aires, p. 46-49.

MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina**. Sao Paulo: Boitempo, 2011.

MARTÍN-SANCHEZ, Juan. Indigenismo bifronte en el gobierno peruano de Velasco Alvarado: continuidad y alternativa, sierra y selva. In: GIRAUDO, Laura; MARTÍN-SÁNCHEZ, Juan. **La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940 – 1970**. Lima: IEP, 2011. p. 191 – 250.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideología Alemana**. 2°. Ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARX, Karl. **El Capital**. Tomo 1. CMX: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- MARX, Karl. **Manuscritos Económicos- filosóficos**. Sao Paulo: Boitempo, 7°ed., 2015.
- MARX, Karl. **Os desposeídos**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MATOS, José; MEJÍA José. **La Reforma Agraria En El Perú**. Lima: IEP Ediciones, 1980.
- MATOS, José. Comunidades indígenas del área andina, In: Varios autores. **Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú**. Lima: IEP, 1976a.
- MATOS, José. **Desborde Popular y Crisis del Estado**. Lima: IEP, 1984.
- MATOS, José. Hacienda, comunidad y campesinado en una región del Perú, In: Varios autores. **Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú**. Lima: IEP, 1976b.
- MATOS, José. **Yanaconaje y Reforma Agraria en el Perú: El caso del Valle de Manchay**. Lima: IEP, 1976c.
- MAYER, Enrique. **Cuentos feos de la reforma agraria peruana**. Lima: IEP, Centro Peruano de Estudios Sociales, 2009.
- MEIHY, José Carlos. **Manual de História Oral**. 5°ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MÉSZAROS, István. **MÁS ALLÁ DEL CAPITAL – Hacia una teoría de la transición**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010.
- MORAÑA, Maribel. **Churata Postcolonial**. Lima: Latinoamericana Editores CELACP, 2015.
- MUÑASQUI, Teófilo. **Goyllarisquizga: Explotación del carbón y la voracidad del imperialismo yanqui**. Lima: San Marcos, 2006.
- NEIRA, Hugo. Manuel Scorza: biografía ordenada de un mago. **Socialismo y Participación**, n. 31, sep. 1985.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v.10, p.7-28, dez. 1993.
- NUNURA, Juan; FLORES, Edgar. **El Empleo en el Perú (1990-2000)**. Lima: Ministerio Del Trabajo Y Promoción Del Empleo (MTPE), 2001.
- OHANNA, Natalio. "Redoble por Rancas" y la conceptualización del (neo) indigenismo: una tendencia a la homogeneidad. **Ciberletras: revista de crítica literaria y de cultura**, n. 13, 2005.
- OSORIO, Manuel. "Conversación con Manuel Scorza: «Desde sus orígenes, toda la Literatura latinoamericana es mítica»", en **El País**, Madrid, 15/jul./1979.
- PAREKH, Bhikhu. La comprensión de la cultura. In: _____. **Repensando el Multiculturalismo**. Madrid: Istmo, 2005. p. 217-268.

POLLAK, Michael. **Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite**. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

PORTELLI, Alessandro. História oral como género. **Projeto História**, São Paulo, v. 22, p. 9-36, jun. 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: **Anuario Mariateguiano**. Lima: Amauta, v. 9, n. 9, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 1996.

REBOLLEDO, Samuel. Nación Mapuche: Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía Mapuche. **CUHS: Cultura, Hombre y Sociedad**, Chile. v.27, n.1, p. 3-22. jun. 2017.

RIVERA, Hermenegildo. **Reseña histórica de la comunidad campesina de Rancas**. Pasco: Municipalidad Distrital de Simón Bolívar, 2002.

ROBERTS, Kenneth. El neoliberalismo y la transformación del populismo en América Latina. El caso peruano. In: MACKINNON, M.; PETRONE, M. (orgs.). **Populismo y Neo-populismo en América Latina: los complejos de la cenicienta**. Buenos Aires: Eudeba, 2011.

ROUQUIÉ, Alan. Os Militares na Política Latino-Americana Após 1930. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. São Paulo: EDUSP, v. 7. 2009.

SACO, Alfredo. **Programa Agrario Del Aprismo**, Lima: Ediciones Populares, 1946.

SADER, Emir. "América Latina ¿El eslabón más débil?", 2008. Artigo Eletrônico, em: http://newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=2730

SAMPAT, Carlos. **El sistema de la economía colonial, mercado interno, regiones y espacio económico**. Lima: IEP, 2013.

SÁNCHEZ, Juan. **La Revolución Peruana: Ideología y práctica política de un gobierno militar (1968-1975)**. España: Universidad de Sevilla, 2011.

SANTIAGO, Juan. (s/d) **Leyenda Apocalíptica Ranqueña**. (Documento aún no publicado).

SANTIAGO, Juan. **Nación Rancas – Volumen I**, Pasco: ARGUEDAS, 2016.

SANTIAGO, Juan. **RANCAS: Comunidad milenaria (1549-2011)**. Pasco: ARGUEDAS, 2011.

SANTIAGO, Juan. **Resistencia Ranqueña**. Pasco: ARGUEDAS, 2015.

SASSEN, Saskia. **Expulsiones – Brutalidad y complejidad en la economía global**. Madrid: Katz Editores, 2015.

SERRANO, Carlos. Minería-Salud en el Potosí Colonial. **Archivos bolivianos de la historia de la medicina**, v. 11, n°1-2. Enero-Diciembre del 2005, p. 21-29.

SULMONT, Denis. **Historia del Movimiento Obrero en el Perú**. Lima: TAREA – Centro de Publicaciones Educativas, 1977.

TUFINO, Rodrigo. **Rancas I: Aparición y evolución del hombre con suelo comunal y presencia Inca**. 2006.

VALCÁRCEL, Luis. **Memorias**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

VALCÁRCEL, Luis. **Tempestad en los Andes**. Lima: Editorial Universo, 1975.

VASQUEZ, Adolfo. **Filosofía da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ªed., 1977.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Península, 1988.

YEPES, Ernesto. **Perú (1820-1920) - Un siglo de desarrollo capitalista**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

ZEGARRA, Margarita. Dora Mayer, los indígenas y la nación peruana a inicios del siglo XX. **Anuario de Estudios Americanos**, Sevilla, v.1, n. 66, p. 251-288, ene-jun. 2009.

FUENTES

ALMERCOCO, s/n. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 47.

ANÓNIMO. MONOGRAFÍA del Antiguo e Histórico pueblo de Rancas. **Revista Regional Altura**, Cerro de Pasco. 1953.

ATENCIO, Agueda. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 60.

ATENCIO, Hugo. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 58.

ATENCIO, Lorenza. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 51.

ATENCIO, Mauro. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 55-56.

COMUNIDAD CAMPESINA SAN ANTONIO DE RANCAS. **Cincuenta Años de la Heroica Resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**, Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010.

Decreto Supremo 37-70 AG, Estatuto especial de Comunidades Campesinas. República del Perú, Lima: Inkari, 1987.

GALLO, Mateo. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 66-69.

GALLO, Victor. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 53.

GORA, Higidio. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 41.

GORA, Marcelino. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 33.

JURADO, María. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 58.

LEY DE LA REFORMA AGRARIA n. 17716, **Diario Oficial de la República del Perú**, Lima, 24 de junio de 1969.

MARTINEZ, Pedro. «El Gran Mariscal de Ayacucho, Jose Antonio de Sucre». **La prensa**, Lima, 09/12/1928.

MAYER, Dora. **La Conducta de la Compañía Minera de Cerro de Pasco**. Lima: Asociación Pro-Indígena, 1984 [1913].

MAYER, Dora. **Zulen y yo, testimonio de nuestro desposorio ofrecido a la humanidad**. Lima: Imprenta Garcilaso, 1925.

OSCÁTEGUI, Josefina. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 28-29.

PERÚ. **Decreto Ley n. 18225- Independencia económica e Industrialización del país**, 17 de abr. de 1970.

PERÚ. **Decreto Ley n. 18880 - Ley general de minería**, 08 de jun. de 1971.

POMA, Leandro. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 70.

ROBLES, Dario. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 59.

ROBLES, Eugenio. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 35, 39.

ROLES, Moisés. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 53.

SCORZA, Manuel (1961): «El "Movimiento Comunal del Perú" denuncia la prisión de sus dirigentes en Cerro de Pasco y la preparación de una masacre de las comunidades de Yanahuanca y Yarusyacán», **Expreso**, Lima, 12-12-61.

SCORZA, Manuel (1961): «El "Movimiento Comunal del Perú" previene acerca de los graves sucesos que están creando los grandes latifundistas del Centro», **Expreso**, Lima, 1-12-61.

SCORZA, Manuel (1961): «El "Movimiento Comunal del Perú" refuta las afirmaciones de la "Cerro de Pasco Corporation" sobre sus grandes latifundios», **Expreso**, Lima, 4-12-61.

SCORZA, Manuel. **Bom dia para os defuntos**. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1972.

SCORZA, Manuel. **Redoble por Rancas**. Lima: Editorial Planeta, 1970.

SCORZA, Manuel. «Good-Bye, Mr. Haya», **Generación**, Lima, n. 8, jun. 1954.

SUAREZ, Vicenta. **Vicenta: Memoria de Lucha**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2016.

TUFINO, Emilia. Testimonio personal. In: COMUNIDAD Campesina San Antonio de Rancas. **Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha (1960-2010)**. Pasco: Fondo editorial Comunidad Campesina San Antonio de Rancas, 2010. p. 48-49.

TUFINO, Felipa. **Memorias de una Ranqueña**, s/ed., 2010.

APÉNDICES

APÉNDICE 1 – FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1 – Paisaje ranqueño



Fuente: Imagen propia

Fotografía 2 – Las cercas



Fuente: Imagen propia

Fotografía 3 – Construcciones tradicionales en Rancas



Fuente: Imagen propia

Fotografía 4 – Iglesia San Antonio de Padua



Fuente: Imagen propia

Fotografía 5 – Otros lugares de la memoria en Rancas



Fuente: Imagen propia

Fotografía 6 – Maqueta representativa de la Masacre de Huayllacancha (I)



Fuente: Imagen propia

Fotografía 7 – Maqueta representativa de la Masacre de Huayllacancha (II)



Fuente: Imagen propia

Fotografía 8 – Mural sobre la recuperación de tierras exhibido en la Plaza de Rancas



Fuente: Imagen propia

APÉNDICE 2 - ROTEIRO DE ENTREVISTAS

BLOQUE I – TRAYECTORIA	
Trayectoria de familia y de residencia	<p>¿De dónde es su familia?</p> <p>¿Su familia siempre participó de la Comunidad?</p>
Ocupación	¿A qué te dedicas?
Tipo de propiedad y posesión de la tierra	
Autodefinición y conocimiento de lengua originaria	<p>¿Cómo te autodefines étnicamente?</p> <p>¿Hablas quechua? ¿Quién te enseñó?</p>

BLOQUE II – MEMORIA	
Orígenes e historia de Rancas	Cuénteme un poco sobre la historia de Rancas
Religión	<p>¿Cuál es su religión?</p> <p>¿Qué significado tiene la Herranza Andina para ti?</p> <p>¿Por qué crees que es importante rendirle homenaje a la Pachamama y al Tayta Jirka?</p>
Tradiciones	¿Cuáles son las costumbres de un ranqueño?
Lucha campesina	¿Qué nos puede decir sobre la lucha campesina librada en la “Masacre de Huayllacancha”?
Percepción e impacto social de la novela	¿Conoce o leyó la obra “Redoble por

“Redoble por Rancas”	Rancas” de Manuel Scorza? ¿Qué nos podría decir sobre ella?
Anécdota / Experiencia familiar	¿Alguna anécdota familiar que recuerda en la Comunidad?

BLOQUE III – ORGANIZACIÓN COMUNAL

¿Cuáles son las principales actividades económicas en la Comunidad?
¿Cómo está organizada la Comunidad Campesina de Rancas?
¿Cómo se da su relación con las autoridades estatales?

BLOQUE IV – RELACIÓN CON LA MINERÍA

Relaciones	¿Cómo cree que se dan las relaciones actualmente entre Rancas y las empresas mineras?
	¿Cuáles son los problemas más comunes con las empresas mineras?
Percepción sobre minería	¿Usted está de acuerdo con los proyectos de expansión minera? ¿En qué favorece la explotación minera a la población ranqueña?
Contaminación	¿Qué opina sobre la contaminación minera?

BLOQUE V – PERCEPCIONES

Identidad	¿Cómo se puede definir a un ranqueño? ¿Cuáles serían sus características?
------------------	--

Económico	¿Mejóro la posición económica de la comunidad en los últimos años?
Problemas	Según su percepción, ¿cuáles son los principales problemas presentes en la comunidad?
Relación con la comunidad	¿Te gusta ser parte de esta Comunidad? ¿Por qué?
Percepción futura	¿Cómo te imaginas a Rancas en el futuro?

ANEXOS

ANEXO 1 – FOTOGRAFÍAS

Fotografía 9 – Expansión minera en Cerro de Pasco, a 10 km de Rancas



Fuente: National Geographic, High in the Andes: A Mine Eats a 400 Year-Old City.
En: <http://news.nationalgeographic.com/2015/12/151202-Cerro-de-Pasco-Peru-Volcan-mine-eats-city-environment/>

**FOTOGRAFÍAS DEL ARCHIVO DE LA “ASOCIACIÓN CULTURAL
MANUEL SCORZA”²⁶ SOBRE LA MASACRE DE HUAYLLACANCHA (1960)**

Fotografía 10 – Comuneros ranqueños ingresando al cerco de la hacienda para la recuperación de sus tierras



Fotografía 11 – Ingreso con los animales de la granja comunal



²⁶ Selección de algunas fotografías de la Masacre de Huayllacancha tomadas del libro “Cincuenta años de la heroica resistencia de la Comunidad Campesina de Rancas en Huayllacancha” (2010). Las descripciones que aparecen en cada imagen son las mismas que aparecen en la fuente original.

Fotografía 12 – Un momento de tranquilidad en la construcción de chozas en Huayllacancha



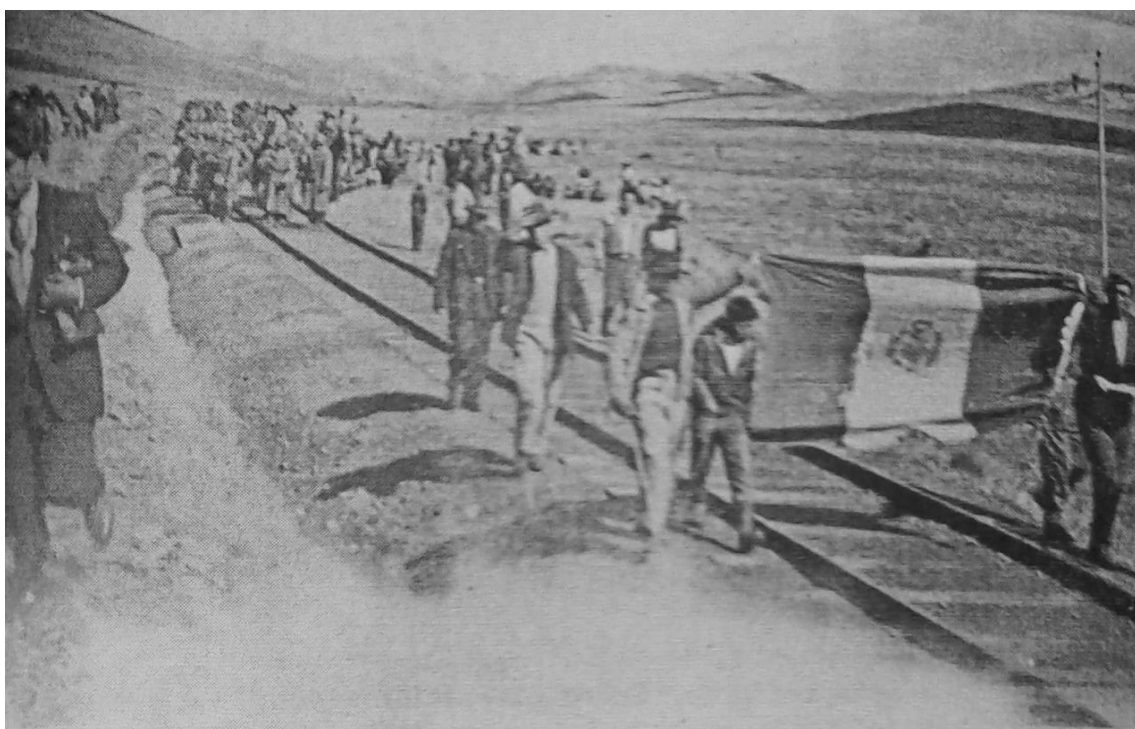
Fotografía 13 – Caporales de la hacienda Paria advierten a los comuneros para que desalojen los terrenos posesionados



Fotografía 14 – Policías dando ordenes de desalojo a los comuneros



Fotografía 15 – Retorno de comuneros a Huayllacancha con apoyo de autoridades que arribaron de Cerro de Pasco



Fotografía 16 – Policías y contingencia de personas que apoyaron a la comunidad, retornan detrás de autoridades y comuneros ranqueños



Fotografía 17 – Movilización en apoyo a los comuneros de Rancas por el pueblo pasqueño (Cerro de Pasco)



Fotografía 18 – Necropsia de ley al presidente de la Junta Comunal: Alfonso Rivera Rojas



Fotografía 19 – Sepelio de los tres mártires campesinos (saliendo de la iglesia matriz rumbo al cementerio general)

