

EXPLOTACION Y ECONOMIA MORAL EN LOS ANDES DEL SUR: HACIA UNA RECONSIDERACIÓN CRÍTICA*

Brooke Larson

Departamento de Historia, Universidad del Estado de Nueva York, en Stony Brook

I. INTRODUCCIÓN

La idea de escribir este trabajo se sembró en mi subconsciente hace cerca de un año, cuando un antropólogo andino comentó, casualmente, que el repartimiento de mercancías pudo haber sido una institución más benévola de lo

El sentimiento andino hacia la costumbre de pagar tributo reflejaba la visión del tradicional "pacto de reciprocidad" que había gobernado las relaciones entre el Estado y el campesinado durante el período colonial.

que generalmente han supuesto los historiadores. En ese entonces me pareció impetuoso e irreflexivo: una puñala-

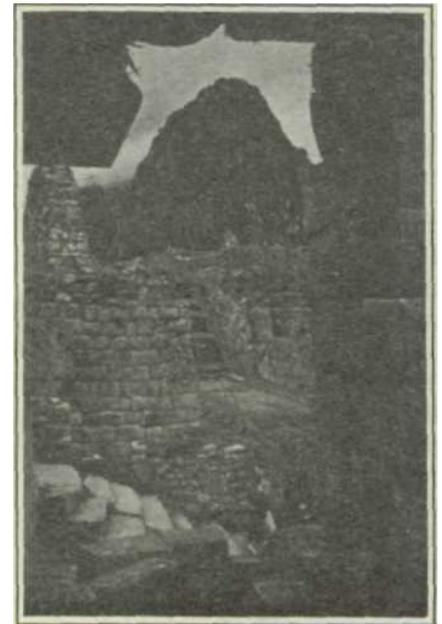
da a la historiografía andina que ha entendido la insurrección andina en el siglo XVIII como una respuesta (por lo menos en parte) a la creciente explotación frente a esta institución.

No obstante, al reflexionar un poco más, este provocativo comentario me pareció menos impulsivo. Aquel antropólogo tema en mente, sin duda, el reciente estudio de Tristan Platt sobre los campesinos de Chayanta, quienes en el siglo XIX aceptaron gustosos la reinstitucionalización del tributo bajo el Estado republicano¹.

Platt demostró cómo el sentimiento andino hacia la costumbre de pagar tributo reflejaba la visión del tradicional "pacto de reciprocidad" que había gobernado las relaciones entre el Estado y el campesinado durante el período colonial.

Lógicamente puede argumentarse que el repartimiento de mercancías —otra forma de extraer

tributo— no fue sino una carga más para ser asumida colectivamente por los indios del *ayllu* en el siglo XVIII, a cambio de la sanción estatal de los derechos de propiedad colectiva de la tierra.



* Trabajo presentado en el simposio sobre "Reproducción y transformación social en las sociedades andinas", julio 28-30, 1986, Quito, Ecuador (versión corregida, 1988). Traducción de la autora, editada por Frank Salomón y Alberto Flórez M.

1 Platt, Tristan, *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima, I.E.P., 1982.

Aparentemente, mi colega antropólogo estaba sugiriendo que, como el tributo, los repartos no fueron necesariamente percibidos como explotadores, a pesar de lo rígida y dura que esta institución colonial aparece ante los historiadores que viven en economías de mercado modernas y que se sitúan en la tradición de la "leyenda negra".

Si queremos superar las Aproximaciones mecanicistas hacia la economía campesina y hacia el comportamiento político de las comunidades andinas en coyunturas históricas determinadas, los historiadores debemos examinar el delicado tejido de las normas sociales y de las reciprocidades que regulaban la vida material y formaban la base ideológica del orden hegemónico.

Desde mi punto de vista, la anotación del antropólogo referido es un ejemplo de relativismo radical, el cual reduce el concepto de "explotación" a uno puramente subjetivo. Y aun así se plantea un punto importante: lo que aparece como explotación ante un grupo puede no ser necesariamente percibido como tal por otra colectividad. Lo mismo puede decirse para un mismo grupo, por ejemplo *ayllu* en particular, refiriéndose a diversos momentos a través del tiempo. Los historiadores que asumen una aproximación estrictamente materialista al problema de la explotación no son capa-

ces de explicar convenientemente las variadas reacciones de grupos campesinos ante fuerzas estructurales de cambio similares. Si queremos superar las aproximaciones mecanicistas hacia la economía campesina y hacia el comportamiento político de las comunidades andinas en coyunturas históricas determinadas, los historiadores debemos examinar el delicado tejido de las normas sociales y de las reciprocidades que regulaban la vida material y formaban la base ideológica del orden hegemónico. Sólo entonces podemos comenzar a explicar por qué los pueblos toleraban o no las instituciones del colonialismo explotador.

El estudio de la "economía moral" provee un marco conceptual para el estudio de la economía campesina y las insurrecciones en las sociedades preindustriales en proceso de cambio. Elaborado en los años setenta como un modelo de la economía campesina y su comportamiento político, la "economía moral" integra el estudio de las normas sociales y los patrones económicos en las sociedades tradicionales asaltadas por fuerzas globales de cambio que amenazan con su extinción. A diferencia de los analistas del "sistema capitalista mundial", los "economistas morales" fundamentan sus estudios en la base de la agricultura de subsistencia para dar una mejor explicación de las normas, costumbres y creencias campesinas. Además, buscan explicaciones históricas del comportamiento pasivo, de la resistencia o de las rebeliones campesinas, en las estrategias variables mediante las cuales los campesinos buscan afianzar la seguridad de su nivel de subsistencia y defender su modo de vida de amenazas externas e impersonales. De esta for-

ma los "economistas morales" localizan sus análisis de la rebelión (o la no rebelión) campesina, en el eje de la estructura y la ideología. Estudian el cambio estructural y la transición a la economía capitalista de mercado desde una perspectiva fenomenológica: se preguntan cómo los campesinos percibieron e interpretaron aquel cambio. Más específicamente, la economía moral es el estudio de las nociones campesinas de justicia e injusticia que legitiman (o deslegitiman) las relaciones de poder entre las élites y los campesinos. En efecto, la perspectiva de la economía moral ha vuelto a introducir la cultura, la política y la ideología (en su definición amplia) en el estudio de las sociedades agrarias tradicionales después de un largo estancamiento dominado por interpretaciones exclusivamente materialistas.

La economía moral es el estudio de las nociones campesinas de justicia e injusticia que legitiman (o deslegitiman) las relaciones de poder entre las élites y los campesinos.

En este trabajo considero de manera crítica la relevancia del modelo de la economía moral para el estudio de la reproducción social o la transformación de la sociedad rural andina en el período colonial y en el siglo XIX. Sostengo que, utilizado con cuidado, este modelo provee un marco de referencia para el análisis de las relaciones Estado-campesinos e, inclusive, para las relaciones terrateniente-arrendatario en contextos culturales y temporales

específicos. Pero allí está la dificultad. Muy fácilmente la economía moral puede destacar las normas y las relaciones sociales "tradicionales", en la medida en que éstas chocaron con las fuerzas económicas, políticas e ideológicas europeas. O puede ser empleada para estudiar con demasiada generalidad las condiciones universales bajo las cuales brota la insurrección campesina en los contextos preindustriales. Pienso

Polanyi trató de refutar las preconcepciones del liberalismo económico; es decir, que la motivación hacia la ganancia es "natural" en el hombre y que la economía de mercado destruiría inexorablemente las economías "primitivas naturales".

que una aplicación *crítica* es particularmente importante en el contexto andino donde una tradición atemporal ("lo andino") es algunas veces invocada para mistificar procesos complejos y contradictorios de formación de clase y para oscurecer relaciones conflictivas. Sin embargo, si tenemos cuidado en respetar las culturas e historias particulares, los historiadores tenemos mucho que ganar utilizando esta perspectiva de estudio acerca de la conciencia y las acciones campesinas. Inclusive los historiadores económicos que estudian las instituciones coloniales y el cambio estructural

pueden beneficiarse, prestando más atención a las perspectivas morales y a la ideología popular para comprender la dinámica del cambio en la sociedad rural andina, así como el funcionamiento y la crisis del sistema colonial como un todo.

Antes de remitirnos al caso andino, revisemos brevemente una muestra de la literatura existente acerca de la perspectiva de la economía moral.

II. LA ECONOMÍA MORAL MAS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA CULTURALISTA MATERIALISTA

Las preguntas teóricas acerca de la interrelación entre estructuras e ideología han interesado a los científicos sociales, especialmente desde que Marx y Hegel cristalizaron el debate sobre la determinación histórica. Pero fue Karl Polanyi quien inició el debate sobre el problema histórico de la transición de una sociedad preindustrial tradicional a una economía de mercado madura y autorregulada². Polanyi forzó a los historiadores sociales y económicos, que habían estudiado por mucho tiempo los procesos de industrialización, formación del Estado, del imperialismo y la ideología del libre comercio, a prestar atención al "destacado descubrimiento" de la investigación antropológica de que "... la economía del hombre por lo regular está enmarcada dentro de sus relaciones sociales"³. En forma magistral, Polanyi argumentó que antes del

advenimiento de la economía política, la mayoría de las sociedades organizaban la producción y la distribución en torno a motivos no económicos que salvaguardaban el tejido de las redes sociales. La ganancia individual tenía poca importancia motivacional en las sociedades tradicionales y, ciertamente, en la mayoría de las sociedades el comportamiento económico estaba gobernado por normas sociales (simbólicamente expresadas a través de la religión y el ritual) que recompensaban la contribución al bienestar colectivo del grupo y a su reproducción social a través del tiempo.



Polanyi trató de refutar las preconcepciones del liberalismo económico; es decir, que la motivación hacia la ganancia es "natural" en el hombre y que la economía de mercado destruiría inexorablemente las economías "primitivas naturales".

2 Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston, Beacon, 1944, Polanyi, K., Arensberg, C, y Pearson, H., *Trade and Market in the Early Transformations*, NY, Free Press, 1957; especialmente Polanyi, "The Economy as Instituted Process".

3 Polanyi, *The Great Transformation*, p. 46.

El alcance y la fuerza del argumento de Polanyi definió muchos de los problemas que nutrieron el conocimiento académico y los trabajos posteriores sobre las sociedades campesinas y la transición histórica al capitalismo⁴. De una parte, introdujo la cultura en el discurso sobre la transición capitalista y la explotación económica. Polanyi estaba preocupado por las consecuencias de la mercantilización de las culturas tradicionales. Estableció comparaciones entre el impacto, cultural devastador de la industrialización temprana en los obreros de Inglaterra, a comienzos del siglo XIX y la amenaza de desculturización que enfrentaban ciertas tribus nativas de África en la época en que él escribió (a comienzos de la década de 1940). Pero su preocupación principal se basaba en las heridas mortales infligidas a los sistemas de vida y a la integridad de las sociedades nativas de muchas partes del Tercer Mundo. El argumentó que la mercantilización de la tierra y del trabajo conducía a la degeneración cultural de aquellas sociedades cuyos patrones normativos obedecían a una lógica no mercantil. En el plano teórico, el estudio de Polanyi sobre "la gran transformación"⁵ hacia la economía de mercado, no redujo a los obreros a la categoría de víctimas pasivas del cambio global, pero de hecho su discusión del impacto del mercado sobre los territorios coloniales de ultramar fue tan lúgubre que olvidó la respuesta histórica de la resistencia y la rebelión nativas. Polanyi consideraba que la significación más profunda del mercado era el

impacto "devastador" y "desintegrador del choque cultural", que condujo a un virtual etnocidio. No obstante, él mostró poca preocupación por la capacidad intrínseca de las comunidades tradicionales para defenderse a sí mismas contra el aniquilamiento cultural a través de la resistencia, la rebelión o la adaptación selectiva. Ya sea porque él se concentró en la experiencia histórica de algunas tribus africanas en las últimas décadas del siglo XIX, cuando el equilibrio del poder estaba desbalanceado a favor de las fuerzas imperialistas modernas, o quizás porque él asumió la inherente fragilidad de los sistemas sociales comunitarios no competitivos frente a la expansión del mercado, Polanyi dejó de estudiar el impacto histórico de la acción política campesina en áreas del Tercer Mundo.

El desafío por entender este último aspecto fue respondido por Barrington Moore Jr. en su estudio clásico, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*⁶. Al igual que la de Polanyi, la aproximación de Moore a los problemas y procesos de las transformaciones agrarias fue de alcance global. Pero el trabajo de Moore, un estudio comparativo más sistemático, se centraba primeramente en las cuestiones políticas; esto es, la definición de las condiciones históricas bajo las cuales las élites agrarias y los campesinos daban forma a los sistemas políticos modernos. Moore esperaba descubrir las circunstancias estructurales que daban origen a las variantes europeas de la democracia, por una parte, y a los regíme-

nes autoritarios (tanto de derecha como de izquierda), por otra.

La médula del análisis de Moore consistió en el estudio de las clases sociales, aun en aquellos casos (como la India) donde el conflicto cultural y el gobierno imperial fediseñaron y dieron nuevas formas a la configuración de las fuerzas sociales internas de la sociedad. A pesar de esto, el estudio de este autor no puede ser clasificado como un simple ejercicio de análisis de clase. Moore concluyó sus estudios descriptivos de caso con una reflexión generalizante sobre la interacción entre la cultura y las fuerzas materiales, de suerte que, implícitamente, tomó algunos de los argumentos de Polanyi y definió muchas de las cuestiones que más tarde fueron reformuladas como "la economía moral de las sociedades agrarias tradicionales".



4 Acerca de la influencia de Polanyi en el método sustantivista y sus aplicaciones al estudio de la economía campesina, véase Halperin, Rhoda, y Dow, James, eds., *Peasant Livelihood Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, NY, St. Martin, 1977.

5 Polanyi, *The Great Transformation*, pp. 158-161.

6 Moore, Barrington, Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of Modern World*, V Beacon, 1966.

El punto de partida metodológico de Moore fue diferente del de Polanyi. Mientras éste montó una crítica del determinismo material en las ciencias sociales, Moore de manera explícita rechazó las preconcepciones de los culturistas, tan influyentes en aquel entonces dentro de ciertas subdisciplinas sociológicas. De otra parte, Moore tampoco era un conductista en el sentido estricto. El creía que la "cultura" (ampliamente definida como las preferencias de la gente, las expectativas y las ideas derivadas del pasado) tenía que ser introducida en el análisis histórico ícomo "una variable interventora" acuñada entre las condiciones objetivas y el comportamiento individual o colectivo. Asimismo, consideraba los valores culturales como los "filtros" a través de los cuales la gente daba sentido, evaluaba y asignaba significados a los eventos o a los cambios estructurales.

Moore arraigó su explicación histórica en procesos históricos concretos —la incursión de la economía de mercado y del Estado fuerte y centralizante;— para determinar cómo las clases agrarias experimentaban, interpretaban y reaccionaban ante aque-l Uas fuerzas. Moore estudió cómo l las fuerzas globales alteraban la calidad y las cantidades tradicionales de los servicios y obligaciones contraídos por los campesinos y las élites. Y, asumiendo que las percepciones campesinas se basaban en la realidad obser-

vable, Moore sondeó la conciencia de los grupos campesinos para saber si ellos redefinían, y cuándo, las relaciones de clase (o relaciones coloniales) como relaciones de explotación⁷.



No obstante, el mismo Moore confesó disponer de poca evidencia histórica o etnográfica para explorar estas experiencias y mucho menos las percepciones de los campesinos, cuyo mundo era atacado en la era moderna. Más bien, Moore enrumbó una aproximación deductiva de los valores campesinos: "Esta experiencia (de compartir los riesgos dentro de la comunidad) forma la base desde la cual crecen los hábitos campesinos y los prejuicios morales por medio de los cuales juzgan su propio comportamiento y el de los otros"⁸.

De esta forma, para deducir el orden normativo de los campesinos (presumiblemente en el mundo entero), Moore construyó un modelo de "vida aldeana" que se basó en el trabajo de Polanyi, Chayanov y otros teóricos de la economía campesina. De acuerdo con este modelo ideal, las características normales de la vida aldeana (comunitaria) eran: un sistema de tenencias de tierras tendiente a compartir los recursos escasos entre muchos productores; un sistema de controles y equilibrios que asignaba derechos y obligaciones a todos los miembros de la comunidad, y mecanismos sociales por medio de los cuales ciertos miembros de la élite no campesina correspon-

La idea de la reciprocidad era el vínculo ideológico que permitía a las élites apropiarse del excedente sin desplegar el poder militar abierto. El peligro de la insurrección surgió cuando hubo "una nueva y repentina imposición de la demanda que golpeaba simultáneamente a mucha gente y rompía las reglas y costumbres aceptadas".

dían por los servicios obligatorios que les ofrecían ciertos campesinos. La piedra angular del

⁷ Un artículo importante que adelantó la discusión de Moore sobre la interrelación entre estructura e ideología es el de Silvennan, Sydel, " 'Exploitation' in Rural Central Italy: Structure and Ideology in Stratification Study", *Comparative Study in Society and History*, 12 (1970), pp. 327-339. Véase también, el importante volumen: Stern, Steve, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 3-25, una versión en castellano fue publicada por el Instituto de Estudios Peruanos, 1990, con el título *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Véase también: Roseberry, William, *Anthropologies and Histories. Essay in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, y Gerald M., Sider, *Culture and Class in Anthropology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁸ Moore, *Síkioi Origins*, p. 497.

orden normativo de la vida de aldea era una vaga idea de igualdad para todos los miembros de la comunidad que realizaban sus obligaciones sociales. La igualdad significaba, esencialmente, el acceso mínimo a la tierra y a otros recursos comunales. También resultó común a todas las culturas que Moore estudió, la idea axiomática de que las élites dominantes estaban obligadas a contribuir a la comunidad. Su contribución podía ser de carácter ceremonial, material, judicial o protectorio. Fuera el aporte simbólico o real, la idea de la reciprocidad era el vínculo ideológico que permitía a las élites apropiarse del excedente sin desplegar el poder militar abierto. El peligro de la insurrección surgió cuando hubo "una nueva y repentina imposición de la demanda que golpeaba simultáneamente a mucha gente y rompía las reglas y costumbres aceptadas"⁹. Tales rupturas del orden normativo producían el descontento explosivo, detonado o no según la decisión de los mismos campesinos.

La búsqueda de Moore por las determinantes históricas de la rebelión y la revolución dirigió la atención de muchos científicos sociales hacia las formas de la acción política campesina. En parte, el vigor renovado de la investigación sobre movimientos sociales fue inspirado por el tra-

bajo de Moore. Pero los eventos (y los eventos potenciales) durante la mitad de la década de 1960, desempeñaron un papel igualmente decisivo al colocar a los movimientos campesinos del Tercer Mundo en la agenda académica. Al mismo tiempo, la "nueva historia social" de las clases populares en Europa y Norteamérica atrajo un creciente número de eruditos hacia las cuestiones culturales, ideológicas y políticas implícitas en el estudio de "los de abajo".

Específicamente, convergieron dos corrientes de investigación para abrir nuevas perspectivas sobre el descontento campesino-artesano y la acción política en las sociedades que estaban experimentando el choque entre el tradicionalismo y la nueva economía política de mercado. Aunque estas corrientes investigativas fluyeron de diferentes disciplinas, ambas desafiaron directamente las teorías economicistas de la acción política campesina y la visión del hombre "prepolítico", percibido tradicionalmente como *homo economicus*, cuya reacción al estímulo material era visceral y automática. La primera corriente tuvo su origen en la "nueva historia social" de Europa preindustrial, tendencia basada en el estudio de las "mentalidades" y ejemplificada por la revista *Annales*. A finales de los años setenta, este movimiento sintió la influencia de Clifford Geertz y sus ideas sobre la cultura¹⁰.

El estudio modelo que reexaminó la interrelación entre estructura e ideología en los grupos sociales "tradicionales" fue el famoso artículo "La economía moral de las masas inglesas en el siglo XVIII, de E. P. Thompson, publicado en 1971"¹¹. El estudio de Thompson demostró que las huelgas y "motines de hambre" no eran estallidos caóticos sino que obedecían a una lógica y una disciplina moral destinada a gobernar la resistencia comunitaria. Thompson captó la visión histórica y política de la muchedumbre que actuaba según su propio sentido heredado de derechos y costumbres. La gente pobre incursionaba en los graneros o destruía imágenes, argumentaba Thompson, no tanto porque tuviera hambre, sino porque percibía que sus derechos y costumbres tradicionales eran violados cada vez más, porque el orden paternalista se derrumbaba y la revolución industrial empezaba a alterar el entorno rural inglés. Con este estudio de caso, Thomp-

9 *Ibid*, p. 474.

10 La influencia de Geertz en los historiadores creció considerablemente después de la publicación en 1973 de su colección de ensayos. *The Interpretation of Cultures*, NY, Basic Books, 1973. Su ensayo sobre metodología etnográfica, "Thick Description", subrayó la aproximación simbólica de Geertz al estudio de la cultura. Geertz está interesado en descubrir los niveles profundos del significado en la interacción humana, las "estructuras de significación" que están encuadradas en el ritual, en la religión, en los episodios diarios y en las instituciones.

11 Thompson, E. P., "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, No. 50, febrero 1971, pp. 76-136.

son convenció al mundo académico de que la "ingobernable masa preindustrial", en realidad poseía una integridad cultural y política merecedora de la atención de los académicos. No menos importante fue el efecto de cristalizar el concepto de la economía moral: un complejo cultural, con su propia lógica e integridad, la misma que mediaba la respuesta de los campesinos tradicionales y los trabajadores frente a las amenazantes fuerzas del mercado y del Estado.

La segunda corriente de investigación sobre la economía moral encontró su origen en la ciencia política. En su libro *La economía moral del campesinado* (1976), James Scott estudió la economía moral de las sociedades campesinas en Vietnam y Birmania a comienzos del siglo XX¹². Scott,

más que Moore o Polanyi, elaboró el concepto de economía moral como un marco de referencia en el cual se puede estudiar la rebelión o la no rebelión campesina. Es una teoría rica y elegante sobre la sociedad campesina, que explora la dialéctica de la economía campesina y de los valores, para explicar los patrones de descontento político.

Concretamente, Scott analizó el impacto devastador de la economía de mercado mundial y la formación del Estado en el orden agrario tradicional en Asia Sur-oriental. Al igual que Polanyi, Scott consideró que la incursión del mercado y del Estado burocrático fue más destructora en el Tercer Mundo que en la Inglaterra o la Francia preindustriales. Debido a la aceleración del proceso y a la dominación extranjera en su conducta, el advenimiento de las fuerzas del mercado dejó pocas posibilidades a los campesinos para preservar o reestructurar su cultura tradicional. Para sobrevivir había que contemplar nuevas estrategias que violaban las normas tradicionales y descomponían los lazos de la sociedad aldeana, y aun donde existían opciones alternativas por algún tiempo, los campesinos que cedieron al nuevo orden económico, rara vez encontraban para sí mismos un nicho seguro de subsistencia. Por el contrario, ellos enfrentaron los riesgos de un mundo de mercados fluctuantes que no ofrecían ninguna de las válvulas de seguridad inherentes a la sociedad tradicional. Los campesinos del sur de Vietnam y

Birmania vieron que su vieja forma de vida se desintegraba durante las primeras décadas del siglo XX, poco antes de que sintieran los choques económicos de la Gran Depresión.

Para sobrevivir había que contemplar nuevas estrategias que violaban las normas tradicionales y descomponían los lazos de la sociedad aldeana, y aun donde existían opciones alternativas por algún tiempo, los campesinos que cedieron al nuevo orden económico, rara vez encontraban para sí mismos un nicho seguro de subsistencia.

Según Scott, estos procesos históricos crearon una coyuntura favorable para la insurrección campesina. Aunque su trabajo se fundamenta en estudios de casos específicos, Scott se propuso aclarar universalmente las condiciones bajo las cuales los campesinos tienden a rebelarse, aun cuando la amenaza de insurrección en realidad nunca se realice. Scott rechazó explícitamente las interpretaciones materialistas de la movilización campesina. En cambio, buscó las raíces causales del descontento en la experiencia y en los valores de los campesinos, los mismos

12 Véase Scott, James, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University, 1976; Miogal, Joel, *Peasant, Politics and Revolution Pressures Toward Political and Social Change in the Third World*, Princeton, University Press, 1974; Popkin, Samuel, *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California, 1979. Este último es una crítica total a la economía moral; mientras sostiene algunos puntos excelentes, no son tan convincentes las premisas básicas de los economistas morales. Desde mi punto de vista, reduce la significación motivacional del comportamiento del campesinado hacia los cálculos económicos, y nos lleva de regreso a una teoría formalista del comportamiento campesino basada en una concepción absoluta de racionalidad.

que matizaban las percepciones campesinas de las relaciones de explotación.

Scott examinó cómo la "ética de subsistencia" priorizaba la obligación de todos los miembros de la aldea para proveer un seguro de subsistencia a la colectividad y a cada uno de sus miembros. Los campesinos que violaban aquellas normas en busca de la ganancia individual corrían el riesgo del ostracismo social.

Más allá de lo que hiciera Moore, Scott clarificó el concepto de economía moral elaborando una teoría de las limitaciones y oportunidades económicas campesinas y de los patrones normativos que gobernaban y legitimaban el comportamiento campesino. La suposición subyacente de Scott era que los patrones económicos campesinos reflejaban una "ética de subsistencia". Él argumentó que, en las sociedades campesinas, el orden normativo funcionaba según el "dilema existencial" de los campesinos hacia la búsqueda de una subsistencia estable y segura en un ambiente de alto riesgo. Para mantener un grado mínimo de seguridad social para todos los miembros de la comunidad, los campesinos naturalmente tendían a subordinar sus metas personales a los ideales de la solidaridad comunal, la autosuficiencia en la esfera comunal, y la redistribución. Históricamente, las prioridades comunales nunca impidieron a los campesinos comprometerse en una variedad de estrategias

de subsistencia, tanto de reciprocidad como mercantiles. Pero Scott sostenía que esas estrategias se estructuraban alrededor de las necesidades y bienestar comunales, en contra vía al ideal social del racionalismo individualista. Basándose en los trabajos de Polanyi y Moore, Scott examinó cómo la "ética de subsistencia" priorizaba la obligación de todos los miembros de la aldea para proveer un seguro de subsistencia a la colectividad y a cada uno de sus miembros. Los campesinos que violaban aquellas normas en busca de la ganancia individual corrían el riesgo del ostracismo social.

James Scott también se concentró en analizar el contenido moral de las relaciones interclase en sociedades preindustriales. Desarrollando el análisis de Barrington Moore Jr. argumentó que la economía moral de los campesinos descansaba sobre la suposición colectiva de que los pobres tenían el derecho social a la subsistencia, aun en épocas de fracaso de las cosechas y hambruna. Los campesinos y los obreros pobres tenían expectativas de que los terratenientes y las autoridades políticas y/o religiosas, les concedieran la acostumbrada protección contra las crisis de subsistencia, así como garantizan los derechos sociales mínimos en caso de ausencia de derechos civiles o políticos. Además, las obligaciones de las élites hacia el campesinado formaban la base normativa de las relaciones de dominación y subordinación. Los campesinos cumplirían sus obligaciones con sus señores mientras se les ofreciera alguna protección contra el hambre y la pobreza en momentos de crisis. Las relaciones económicas podrían deteriorarse en coyunturas particulares, en la

medida en que el equilibrio del intercambio se volviera en contra de los campesinos. El porcentaje de extracción de excedente aumentaría a través del tiempo, en la medida en que los campesinos pudieran soportar la carga laboral por medio del mecanismo de "autoexplotación". Sin embargo, estas condiciones en sí mismas no llevaban a que los campesinos se rebelaran. Scott argumentó que únicamente cuando las demandas de los campesinos por un seguro de subsistencia módico eran violadas por las élites, aquéllos resultaban propensos a levantarse en contra de sus señores y a poner en peligro el sistema paternalista entero.

LA ECONOMÍA MORAL EN EL CONTEXTO ANDINO

A. Periodización histórica

En términos generales el modelo de Scott de la economía moral campesina es relevante respecto a las cuestiones críticas de las cuales se han ocupado los historiadores andinos que estudian el impacto de la penetración del mercado y la política librecambista del Estado oligárquico en la sociedad indígena. Scott describió en términos abstractos los procesos de cambio estructural que ya eran universales hacia comienzos del siglo XX: la rápida comercialización de la agricultura, el crecimiento de las economías de exportación, y la consolidación del poder estatal alrededor de los ideales del liberalismo económico. En Asia suroriental, como en los Andes, la nueva economía política planteó

una amenaza masiva para las comunidades campesinas.

El gobierno colonial funcionaba de acuerdo con los intereses de la agricultura comercial, los que, a su vez, dependían de la *destrucción* de las bases de la agricultura campesina tradicional.

Sin embargo, un análisis más pormenorizado de "los eventos en el terreno" revela importantes diferencias entre estas dos regiones del mundo, y estas diferencias afectan la relevancia del modelo para el contexto andino. Scott examinó las consecuencias sociales de un fuerte y abrupto choque de culturas, a medida que Asia Suroriental fue incorporada en una economía de mercado durante una etapa relativamente tardía de la expansión europea. Al igual que Polanyi, él estudió el impacto del imperialismo alimentado por el capitalismo industrial expansivo y por un gobierno explícitamente colonial. El campesinado de Birmania Baja y Vietnam experimentó el colonialismo en función de la agricultura capitalista. Esto es, el crecimiento del Estado colonial —la dominación política formal— no dependía de la *preservación* del orden agrario tradicional con el objeto de extraer excedentes a través de los mecanismos del gobierno indirecto. Más bien, el gobierno colonial funcionaba de acuerdo con los intereses de la agricultura comercial, los que, a su vez, dependían de la *destrucción* de las bases de la agricultura campesina

tradicional. Los campesinos de Asia Suroriental que vivían en comunidades libres y en Estados tradicionales resultaron doblemente explotados. Por un lado, enfrentaban un Estado burocrático centralizado que "racionalizaba" el sistema de imposiciones e implacablemente cobraba impuestos al campesinado. Por otro lado, enfrentaban presiones intensificadas que emanaban del mercado de exportación. El crecimiento del colonialismo formal en función de la transformación agraria capitalista añadía un tinte de violencia al choque de culturas, y dio lugar a la violación de la economía moral que había gobernado las relaciones sociales en aquellas sociedades desde "tiempos inmemoriales".

La ruptura histórica radical descrita por Scott para Asia Suroriental infunde a su análisis un sentido rígido (probablemente distorsionado) del tiempo histórico. Como sucede con muchas perspectivas estrechas sobre la transición capitalista, el tiempo histórico se bifurca en períodos que anteceden y suceden "la expulsión del Edén". Desde la perspectiva de la "gran transformación", es fácil retroceder al uso de las polaridades conceptuales convencionales que dividen las sociedades entre tradicionales y modernas o, más bien, entre las de una economía moral y las del mercado. Tal polarización sería un lamentable paso hacia atrás.

El marco de referencia temporal creado por Scott obviamente presenta problemas conceptuales para los historiadores andinos al explorar las dimensiones históricas y culturales de la economía moral. Es absurdo suponer que las modalidades andinas de la economía moral caye-

ron bajo ataque general sólo a finales del siglo XIX, con el surgimiento de la política y la ideología liberales entre las clases dominantes. Por más que el Estado colonial haya intentado proteger la base de subsistencia de las comunidades andinas, por mucho que haya insistido en legitimar la relación colonial en términos de las "obligaciones" jurídicas y protectoras que se debían a aquellas comunidades, las consecuencias sociales concretas de la política estatal tuvieron más bien el efecto de erosionar el "seguro de subsistencia" y de exponer a los campesinos a riesgos crecientes en varios momentos a lo largo del período colonial.

La mirada retrospectiva revela distintos ciclos de expansión y contracción del mercado, no siempre en sincronía con la centralización y descentralización del Estado. Cada ciclo involucra su complejo de presiones y oportunidades, que afectaron la vida de los pueblos andinos que habitaban en los Andes australes.

Por tales razones la experiencia histórica de las sociedades andinas, sujetas al gobierno colonial y a los impulsos poderosos del mercado desde el siglo XVI, requiere un marco conceptual diferente. Para apreciar la economía moral y las reacciones andinas ante las variables corrientes de cambio económicas y políticas, debemos aminorar el enfoque de una dislocación radical en algún momento

a fines del siglo XIX. Tampoco debemos centrarnos exclusivamente en el espectáculo de la conquista, como lo han hecho muchas investigaciones históricas. Más útil sería conceptualizar el problema en términos de "grandes ondas", o ciclos históricos de mayor o menor penetración por parte del Estado y del mercado, frente a los fundamentos materiales e ideológicos del campesinado andino y de las colectividades étnicas. La mirada retrospectiva revela distintos ciclos de expansión y contracción del mercado, no siempre en sincronía con la centralización y descentralización del Estado. Cada ciclo involucra su complejo de presiones y oportunidades, que afectaron la vida de los pueblos andinos que habitaban en los Andes australes.

mía dominante en Potosí y la consolidación del poder del Estado bajo la administración toledana. Este período de formación del mercado y del Estado colonial, analizado por Sempat Assadourian¹³, terminó en una decadencia secular acompañada por la difusión y debilitamiento de las influencias políticas y mercantiles españolas durante la última parte del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII.

Un segundo ciclo de expansión y contracción del mercado, y de centralización y descentralización, abarcó el período 1750-1850. Los Borbones tuvieron sólo un éxito parcial al resucitar las políticas toledanas de imposición y de conscripción laboral para las minas de plata de Potosí. Después de las guerras de independencia, a pesar de los ideales liberales adoptados por muchos líderes criollos, los nuevos Estados nacionales resultaron incipientes y débiles. Retrocedieron hacia los vestigios del orden colonial para compensar los mercados de exportación inactivos y la escasez de dinero circulante.

Un tercer ciclo, por supuesto, es el "clásico" que ha atraído la mayor atención de los historiadores: la reintegración de las regiones andinas en la economía mundial de mercado y la consolidación del poder nacional bajo las oligarquías exportadoras en alianza con el capital foráneo, a fines del siglo XIX.

Con seguridad, el asalto liberal a la tenencia comunal planteaba una grave amenaza a las comu-

nidades andinas en muchas regiones. Pero, repitémoslo, sería una simplificación de la historia social, demasiado drástica, sostener, como se argumenta para el caso de Asia Suroriental, que el Estado "tradicional" (precedente al moderno Estado oligárquico) no rompió radicalmente los patrones étnico-sociales y las normas en ciertos lugares y tiempos. Sólo hace falta recordar las políticas toledanas y una de sus consecuencias, la creación de "comunidades indias" que destruyeron muchos asentamientos "verticales" discontinuos, mediante cuyo uso muchos grupos habían coordinado los recursos complementarios para proveerse seguridad social a sí mismos y excedentes para el Estado inca¹⁴. La disparidad entre los ideales del gobierno indirecto (basado en el mantenimiento de las normas sociales de la reciprocidad y la comunidad) y la política colonial concreta, se ve con claridad en la institución del tributo. La política toledana de conmutación del tributo (vale decir, la conversión de la prestación de servicios en impuesto monetario cobrado dos veces al año sobre la base de censos de población) representaba un asalto masivo a la seguridad de la subsistencia de muchas comunidades campesinas¹⁵. Durante el "segundo ciclo" de centralización estatal, bajo los Borbones, nuevamente se agudizó la contradicción entre el ideal del tributo, descrito como parte del orden patrimonial destinado a asegurar la reproducción social de las comunidades andi-

Un primer ciclo coincidió con el rápido crecimiento de la econo-

13 Véase Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, IEP, 1982.

14 Murra, John V., *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI, 1980; *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, 1975.

15 Véase Wahctel, Nathan, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Perú Through Indian Eyes*, NY, Harper and Row, 1977; Saignes, Thierre, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, La Paz, Ceres, 1981.

nas, y la realidad del cobro del tributo, que se volvió más rígido e implacable en los últimos años de gobierno colonial. Para muchos pueblos andinos (como ve-

En vez de limitar nuestro análisis a las normas andinas y a la ideología de aquellos pueblos que participaron en levantamientos violentos, debemos buscar las percepciones y normas sociales de los indígenas que experimentaron las incursiones de fuerzas económicas y políticas, las mismas que representaban una amenaza potencial a sus costumbres y tradiciones.

remos más adelante), esta coyuntura histórica fue como un momento de agudo sufrimiento. Por ejemplo, los registros de la corte sobre las quejas campesinas en los años de hambruna de 1804-1805, están cargados de rabia moral contra la administración de los Borbones por insistir en el cobro de tributos en aquellos años catastróficos¹⁶. Numerosos ejemplos demuestran cómo la intrusión del Estado borbónico amenazaba el equilibrio social de muchas comunidades y grupos domésticos campesinos. De ninguna manera, entonces, podemos comprender la globalidad de la crisis de la

economía moral en un corto período de varias décadas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Las amenazas planteadas a la subsistencia étnica y al "dilema existencial" de los grupos andinos no comenzaron (ni terminaron) con el advenimiento del Estado oligárquico y la penetración del capital extranjero.

Por tanto, como un punto de partida, los historiadores andinos tienen que redefinir el marco de referencia coyuntural en el cual estudiamos la decadencia o la crisis de las economías morales. Recién empezamos a definir las coyunturas de la insurrección andina o de la insurrección potencial a parte de los momentos históricos obvios e infrecuentes de completa rebelión. En vez de limitar nuestro análisis a las normas andinas y a la ideología de aquellos pueblos que participaron en levantamientos violentos, debemos buscar las percepciones y normas sociales de los indígenas (particularmente, los campesinos) que experimentaron las incursiones de fuerzas económicas y políticas, las mismas que representaban una amenaza potencial a sus costumbres y tradiciones¹⁷. ¿Bajo qué circunstancias definían los pueblos andinos su relación con el Estado colonial o con las élites locales como una relación de intercambio "justo" (aunque fuera desigual)? ¿Bajo qué circunstancias redefinieron aquella relación como una relación de explotación? Y, en un nivel más abstracto, ¿cómo las colectividades andinas concretas conceptuali-

zaron el cambio y la continuidad histórica, no simplemente en términos de la experiencia de la conquista, sino más generalmente, en cuanto a su posición cambiante en relación con el mundo colonial más amplio?

B. La reproducción social

Los antropólogos y los etnohistoriadores han revelado la notable vitalidad y la resistencia de los grupos andinos a través de cuatro siglos de dominación política y económica¹⁸. La evidencia etnográfica sobre la sobrevivencia cultural ha obligado a los historiadores a explicar la dialéctica de la

La evidencia histórica es rica en ejemplos de pueblos, andinos que elaboraron estrategias comerciales complejas y que, colectivamente controlaron el flujo de una gran porción de las mercancías coloniales (tanto europeas como indígenas).

transformación y la reproducción social de los grupos étnicos específicos o economías campesinas (definidos según diversos marcos culturales y temporales). Al hacer esto, se ha obligado a los historiadores y los antropólogos a repen-

16 Archivo General de la Nación (Buenos Aires), IX, Intendencia 5. 8, 7, feb. 15, 1804; *ibid.*; febrero marzo, 1806. *Archivo Nacional de Bolivia, Tierras e Indios, año 1805, Exp. 198.*

17 Para un ejemplo de cómo los historiadores y los antropólogos están pensando las interpretaciones y periodizaciones de la insurrección andina, Stern, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peruvian World*, especialmente los capítulos 1, 2, 5, 6.

18 Dos importantes volúmenes, coleccionados recientemente, estudian la vitalidad y resistencia de las formas e instituciones culturales andinas. Véase Lehmann, David, ed. *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, y Masuda, Shimada y Morris, eds. *Andean Ecology and Civilization*, Tokyo, Tokyo University Press, 1985.

sar la sabiduría convencional de las reacciones andinas a las fuerzas del mercado en regiones y períodos temporales específicos. Ya no puede asumirse *a priori* que los pueblos andinos evitaron o resistieron la participación en el mercado, ni que la aceptaron únicamente bajo compulsión. La evidencia histórica es rica en ejemplos de pueblos andinos que elaboraron estrategias comerciales complejas y que, colectivamente, controlaron el flujo de una gran porción de las mercancías coloniales (tanto europeas como indígenas)¹⁹. Además, ha salido a la luz nueva y abundante evidencia para mostrar cómo las estrategias comerciales fueron con frecuencia dirigidas hacia el bienestar colectivo de un *ayllu*²⁰. Ciertos casos, que en los documentos parecían ser transacciones motivadas por el interés individual, en realidad muchas veces obedecían a una lógica de empresa colectiva en una lucha por sobrevivir bajo condiciones políticas, demográficas y ecológicas cada vez más deterioradas.

La tarea de explicar las continuidades andinas en medio del cambio estructural bajo el gobierno colonial implica, por tanto, un esfuerzo para dirigir la atención de los historiadores a preguntas más precisas y cuantificadas en relación con los datos microrregionales. Si rechazamos la suposición de que las comunidades andinas

se fortificaron a sí mismas contra las fuerzas usurpadoras del mercado, y escogieron abstenerse de participar en los mercados locales o más distantes, excepto bajo coerción, resulta entonces necesario que nosotros mismos nos hagamos las siguientes preguntas²¹: ¿Bajo qué circunstancias históricas y bajo qué términos participaban los pueblos andinos en el intercambio de mercado? ¿Cómo equilibraban ellos las transacciones comerciales y sus derechos y obligaciones tradicionales con las exigencias de la etnicidad? ¿Cuáles fueron las consecuencias de largo alcance surgidas de sus estrategias comerciales? y, finalmente, ¿cuáles eran los sentimientos populares hacia las transacciones mercantiles? ¿Cuándo y bajo qué condiciones la participación andina en el mercado se convirtió en una norma social aceptada, y cuándo no? Ninguna de estas preguntas quiere implicar que la participación de los propios pueblos andinos en las transacciones del mercado fuese siempre voluntaria. En períodos de creciente presión estatal por impuestos y para estimular la minería, y asimismo en períodos durante los cuales el Estado perdía su capacidad para detener las actividades mercantiles de burócratas menores (como a mediados del siglo XVIII, cuando floreció el repartimiento), la coerción desempeñó un papel importante en la determinación del volumen y de

los términos del intercambio mercantil. Pero tampoco podemos asumir que los indios comercializaban su producción sólo bajo la amenaza de la fuerza o la necesidad. El panorama histórico es más complicado.

De esta forma, la dicotomía analítica que Scott establece entre economías de subsistencia y economías orientadas al mercado es tan reduccionista que oscurece la compleja dinámica mediante la cual algunos grupos étnicos pudieron reproducirse por sí mismos a lo largo de extensos períodos. Peor aún, si dejamos que esta idea nos lleve hacia una vieja historiografía andina: la leyenda blanca de Garcilaso, que idealizó la organización económica basada en principios no mercantiles de reciprocidad y redistribución. La ciega adhesión a las ideas de Scott nos haría olvidar que el Estado inca, en su última fase, fue capaz de extraer cantidades masivas de excedentes de los grupos étnicos subordinados, lo cual creó profundas tensiones en muchas partes del Tawantinsuyu²². La nueva etnohistoria, que se dirige hacia las provincias, distanciándose de la perspectiva Cuzcocén-trica, desafía la vieja suposición de que el colonialismo mercantilista destruyó un sistema patrimonial armonioso basado en los ideales redistributivos. En las provincias vecinas, entre los subditos de los incas, los sentimien-

- 19 Las complejas estrategias, los significados sociales y las consecuencias de la participación andina en el mercado en coyunturas específicas son explorados en los trabajos presentados en la reunión auspiciada por el Social Science Research Council. Un volumen que colecciona estos trabajos ha sido publicado; véase *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social, siglos XVI-XX*, editado por Harris, Olivia, Larson, Brooke y Tandeter, Enrique, La Paz, Editorial Ceres, 1987.
- 20 Véanse los siguientes: Murra, John, "Aymara Lords and the European Agents at Potosí", *Nova Americana*, 1, 1978, pp. 231-244; y Rivera, Silvia, "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVIII", *Avances*, 1 (1978), pp. 7-27; Choque, Roberto, "Pedro Chipanu: cacique comerciante de Calamarca", *Ibid.*, pp. 28-32; y Harris *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos*.
- 21 Véase la introducción en Harris, *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos*; también varios artículos en ese volumen.
- 22 Véase Pease, Franklin, "The Formation of Tawantinsuyu: Mechanism of Colonization and Relationship with Ethnic Groups", in *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, editado por G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth, NY, Academic Press, 1982; también, Espinosa Soriano, Waldemar, "Los señores étnicos de Chachapoyas y la Alianza hispano Chacha", *Revista Histórica*, 30 (1966), pp. 224-283; Stern Steve, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Conquest*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983, capítulo 2; y Spalding, Karen, *Huarocharí. An Andean Society*, Stanford University Press, 1984; *Undes Inca and Spanish Rule*, Stanford.

tos populares hacia el Estado inca podrían haber sido mucho más ambivalentes de lo que supusieron algunos historiadores.



Sea como fuere, la imagen de una comunidad orientada hacia una economía de subsistencia no alcanza a captar el grado de diversidad económica y cultural entre los grupos étnicos andinos después de tres siglos de gobierno colonial²³. Tan tardíamente como en los siglos XVIII y XIX algunos *ayllus*, como muchas de las regiones de Chayanta y el lago Titicaca, todavía tenían control sobre ambientes ecológicos múltiples con los cuales lograron protegerse de las fluctuaciones de las cosechas y las extracciones coloniales. Otros *ayllus*, por ejemplo aquellos situados en el Altiplano Cen-

tral cerca del lago Poopo, habían perdido la mayoría de sus colonias extraterritoriales y eran extremadamente vulnerables a la pérdida de las cosechas hacia finales del período colonial. Además, como es bien sabido, muchas comunidades andinas estaban internamente diferenciadas entre ricos y pobres, y entre nativos y forasteros²⁴. El grado de estratificación, por sí solo, no determinaba el nivel ni la causa de la tensión social dentro de una comunidad india determinada. No hubo vinculación mecánica entre las condiciones económicas y el descontento popular, en un momento dado.

Más bien, la pregunta interesante es cómo, bajo las tensiones potenciales de la diferenciación de clase, algunos *curacas* y otros miembros de la jerarquía étnica manipulaban las instituciones y normas comunales tradicionales para moderar el efecto cortante de la diferenciación de las clases sociales. O, por el contrario, podemos explorar cómo, en la medida en que los *curacas* se alejaron de las normas de la comunidad a través de medios mercantiles, redefinían los términos morales de su propia posición social en la comunidad. Esto es más difícil de determinar, puesto que las fuentes están llenas de quejas campesinas que señalan el fracaso de los *curacas* para reestablecer su propia posición sobre la base de criterios europeos. A través de fuentes jurídicas, podemos acceder princi-

palmente a los momentos de crisis en la autoridad andina (cfr. infra). No obstante, el drama actuado entre los *curacas* y los miembros ordinarios de las comunidades, es quizás el eje cen-

La imagen de una comunidad orientada hacia una economía de subsistencia no alcanza a captar el grado de diversidad económica y cultural entre los grupos étnicos andinos después de tres siglos de gobierno colonial.

tral en torno al cual giraban las economías morales en el contexto andino. Es esta relación la que provee al etnohistoriador del acceso a la dinámica interna de la sociedad rural andina, en la medida en que la gente luchaba dentro de sus colectividades por el equilibrio y el significado del intercambio (sus derechos mutuos y obligaciones) y, simultáneamente, confrontaba las fuerzas contradictorias de clase y etnicidad que pusieron en cuestión la delimitación social de la comunidad. Las relaciones entre el Estado y los campesinos, y las percepciones campesinas del Estado como demandante en contextos históricos específicos,

23 La diversidad andina es el tema principal de un ensayo de recesión de la etnología andina: Salomón, Frank, "Andean Ethnology in the 1970's", *Latin American Research Review*, 17 (1982), pp. 75-128.

24 Unos pocos estudios históricos sobre la dinámica de las clases en la sociedad andina rural incluyen: Spalding, Karen, *De indio acampesino: cambios en la estructura del Perú colonial*, Lima, IEP, 1974; Stern, Steve, *Peasants and Challenge of Conquest*, y, especialmente, "The Struggle for Solidarity, Class, and Community in Highland Indian America", *Radical History Review*, 27 (1983), pp. 21-48; Santamaría, Dantal, "La propiedad de la tierra y la condición social del indio en el alto Perú", 1780-1810", *Desarrollo económico*, 1977), pp. 253-271; y Larson, Brooke, "Caciques, Classes StructUTC and the Colonial State", *Nova Americana*, 2 (1979), pp. 197-235; "Rural Rhythms of Class Conflict in Eighteenth Century Cochabamba" *Hispanic American Historical Review*, 60 (August 1980); pp. 407-430; y *Criminalism and Agrarian Transformation in Bolivia, Cochabamba, 1550-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

no pueden ser completamente comprendidas sin referencia a las relaciones intracomunitarias entre la jerarquía étnica y los campesinos.

C. La costumbre y la tradición

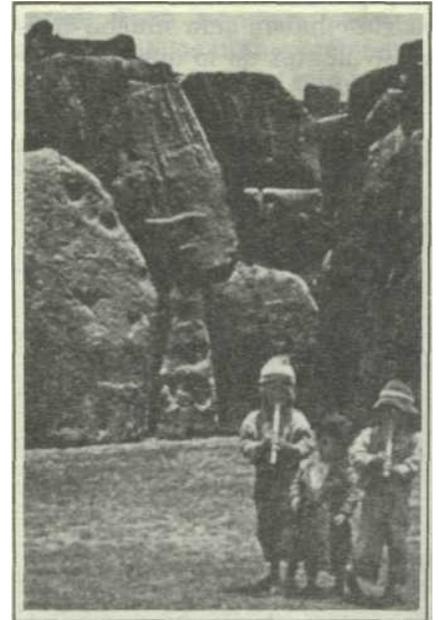
James Scott escribió que el estudio de la economía moral "...comienza en el dominio de la economía [pero] debe terminar en el estudio de la cultura campesina y la religión"²⁵. Como comentamos, Scott dedujo la lógica de la primacía de la seguridad desde la base material de la vida campesina, y luego estudió cómo aquella lógica se refleja en los valores y en la experiencia de los campesinos. Su principal centro de interés fue el "ethos" de los campesinos, sus actitudes subyacentes hacia sí mismos, su mundo, y la red circundante de relaciones sociales. La vitalidad moral del grupo fue expresada colectivamente en actos simbólicos y en rituales que enfatizaban el calendario agrícola.

Sin embargo, mientras Scott destacó la importancia de las expresiones culturales que definían la membresía grupal, legitimaban las instituciones y las relaciones de autoridad, y socializaban a los recién llegados, su análisis sufre una curiosa pobreza de contenido cultural. La prueba está en su análisis empí-

rico de los campesinos de Birmania y Vietnam. En realidad, Scott no realizó trabajo de campo allí. Las descripciones etnográficas utilizadas en su análisis las tomó prestadas de los trabajos publicados por varios antropólogos. A lo largo de su libro no hizo más que prestar un respeto superficial a la "pequeña tradición" de los pueblos del Sudeste asiático²⁶. No es sorprendente, entonces, que Scott limitara el concepto de cultura a aquellos patrones normativos que funcionaban de acuerdo con la "ética de subsistencia".

A este nivel de abstracción, los economistas morales no ofrecen a los historiadores ninguna aprehensión firme de términos tan escurridizos como son "costumbre" y "tradición". Conceptualmente ligadas a la "ética de subsistencia", la misma que se asume como invariante, la costumbre y la tradición aparecen estáticas y frágiles. Se reserva únicamente para la fuerza global del capitalismo la capacidad para alterar el complejo de costumbres de subsistencia y los derechos sociales tradicionales.

Paradójicamente, suposiciones similares han influido en muchos trabajos realizados por antropólogos²⁷. Estudios sobre rituales, mitos y objetos sagrados se cuentan entre los textos más fascinantes de las sociedades andinas, los mismos que pueden ser leídos



desde sus significados sociales²⁸. Es esta una ruta, quizá la mejor, hacia una comprensión inductiva de la visión del mundo, las actitudes y los axiomas morales de los pueblos. Y, no obstante, esta metodología y esta literatura han tenido relativamente poco impacto en la historiografía andina, lo cual resulta bien curioso, puesto que la historiografía de la Europa temprana moderna (y la metodología de la economía moral misma como se aplicaba en dicho contexto) está ricamente dotada de ejemplos de análisis simbólico y semiótico de las costumbres y tradiciones en las sociedades preindustriales²⁹. El problema, creo yo, nace de la tendencia de muchos antropólogos simbólicos a seguir

25 Scott, *The Moral Economy of the Peasants*, p. vii.

26 Scott dice lo mismo e indica que intenta enfocar más directamente los aspectos culturales de la economía moral en un libro subsiguiente (p. viii). De hecho, su recientemente publicado libro *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, está basado en trabajo de campo etnográfico en una comunidad (Sedaka) en Malasia.

27 Un ejemplo es Hastien, Joseph W., *Mountain of the Córdor; Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, St. Paul, West Publishing Co., 1978. Una excelente monografía que sí integra el análisis simbólico y sociohistórico es la de Jean Isbell, Bille, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin, University of Texas, 1978.

28 Véase Salomon, "Andean Ethnology", para reseña de los trabajos realizados en esta área. En cuanto a su trabajo germinal de análisis semiótico de los artefactos culturales, rituales, episodios, etc., véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

29 Véase, por ejemplo Ladurie, Le Roy, *Carnival in Romans*, NY, George Brazillier, 1979; Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, NY, Penguin, 1980; y Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, NY, Nueva York University Press, 1978.

una metodología estática, textual frente a las formas culturales andinas. Además, gran parte del trabajo en antropología simbólica basado en trabajo de campo en sociedades contemporáneas, pierde de vista los procesos estructurales y su efecto sobre las formas de expresión cultural.

El problema, nace de la tendencia de muchos antropólogos simbólicos a seguir una metodología estática, textual frente a las formas culturales andinas. Además, gran parte del trabajo en antropología simbólica basado en trabajo de campo en sociedades contemporáneas, pierde de vista los procesos estructurales y su efecto sobre las formas de expresión cultural.

En otros campos, sin embargo, los historiadores sociales comienzan a explorar más profundamente la temporalidad y los determinantes históricos de la costumbre y la tradición en sociedades preindustriales. En un libro reciente, *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, se recuerda a los antropólogos e historiadores que las "costumbres no pueden ser invariantes, puesto que aun en las sociedades 'tradicionales' la vida no es así"³⁰. Sus estudios muestran

que, a medida que las prácticas sociales cambiaron o fueron manipuladas hacia nuevos fines, asimismo cambiaron o se inventaron nuevas tradiciones. La evolución del ritual y el mito, a su vez, reflejaba la visión cambiante de las colectividades sobre las contingencias históricas, y los cambiantes conceptos de la legitimidad política. Esta es un área que los investigadores andinos aún no han explorado adecuadamente. Ya sabemos, por ejemplo, que aquello que llegó a llamarse ley consuetudinaria andina con respecto a los derechos territoriales y reciprocidades fue modificado, inclusive reinventado, por las autoridades coloniales.

Los reclamos de tierras poseídas por los *ayllus* desde "tiempos in memoriales", con frecuencia tuvieron sus orígenes en el período toledano, e inclusive después. Aun cuando la ley colonial y la práctica respetaron ciertos patrones y normas sociales precoloniales, tuvieron el efecto de convertir a las costumbres andinas en reglamentos más rígidos y precisos por efecto de la codificación colonial³¹.

Por tanto, los historiadores andinos que estudian la economía moral tienen poco que ganar utilizando las definiciones abstractas y estáticas de una "lógica de subsistencia" estrechamente conceptualizada. La experiencia andina y las estrategias de sobrevivencia colectiva durante cuatro siglos de colonialismo mercantil, crearon un cambiante horizonte cultural rico y variado. La diversidad étni-

ca andina al final de la era colonial fue el legado más visible de aquel horizonte. Por otro lado, la mayoría de los historiadores sociales tampoco deben ceñirse a un análisis simbólico, exclusivamente enfocado en lo subjetivo, que ignore o camufla las condiciones sociales o el cambio estructural. *Lo andino* con demasiada frecuencia se convierte en un concepto reificado. No obstante, por intrincados y fascinantes que sean por derecho propio los textos y dramas cargados de simbolismo, también deben ser estudiados teniendo en cuenta sus funciones en el reforzamiento del poder, en la dominación, en la explotación y en la resistencia³².

No obstante, por intrincados y fascinantes que sean por derecho propio los textos y dramas cargados de simbolismo, también deben ser estudiados teniendo en cuenta sus funciones en el reforzamiento del poder, en la dominación, en la explotación y en la resistencia.

D. La economía moral como metodología

La economía moral, según se ha elaborado en la literatura antes reseñada, tiene limitaciones in-

30 Hobsbawm, Eric, y Terence, Ranger, eds. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Aun cuando la cita se refiere a las sociedades preindustriales, el libro enfoca principalmente cómo se crean las tradiciones, para establecer alguna relación ficticia con el pasado en las sociedades industriales que cambian rápidamente.

31 En cuanto a los paralelos con el África colonial, véase Ranger, Terence, "The Invention of Tradition in Colonial África", *ibid.*, pp. 211-262.

32 Para una crítica histórica del estudio de los significados simbólicos divorciados de los problemas sociales y políticos más amplios, véase Walters, Ronald, "Signs of the Times: Clifford Geertz and the Historians", *Social Research*, 47, (?), pp. 537-556.

trínsecas como *teoría* del comportamiento económico campesino y de los patrones culturales en el contexto andino. Tampoco provee un marco de referencia temporal para el estudio de la insurrección campesina.

Sin embargo, como *aproximación metodológica* a las complejas interacciones entre estructura e ideología, la economía moral tiene mucha utilidad.

Primero, recaptura las perspectivas de los actores andinos en momentos de crisis políticas y de ausencia de rebeliones. Como en la mejor tradición de la nueva historia social, da integridad a la visión del mundo, las actitudes y los sentimientos de las personas consideradas alguna vez como "masas inarticuladas".

Segundo, rompe con los viejos estereotipos sobre los campesinos, cuyas lealtades primordiales supuestamente limitaban sus horizontes ideológicos y económicos a las dimensiones locales de la comunidad. También supera la antigua suposición de que los rebeldes andinos eran turbas "prepolíticas", que reaccionaban visceralmente a la privación material o a la demagogia de agitadores externos³³.

Tercero, esta perspectiva aporta una dimensión fenomenológica al estudio de la explotación colonial y neocolonial.



Una aproximación de la economía moral a la explotación bien podría ser la vía para liberarnos de la maraña metodológica, que ha caracterizado a las recientes discusiones sobre la explotación en México y en el Perú. No hay consenso, pero este debate ha avanzado y retrocedido entre aquellos que argumentan que el concertaje ataba a los campesinos mexicanos al peonaje por deuda, y aquellos que argumentan que rara vez restringía la movilidad laboral y que los anticipos en dinero podían haber fortalecido la posición de los peones y amortiguado su sufrimiento³⁴.

Un debate incipiente también comienza a suscitarse en la his-

toriografía andina, relativo a la publicación del reciente libro de Tristan Platt sobre Chayanta. Este debate se enfoca en la institución del tributo. A diferencia de la mayoría de los historiadores, Platt busca interpretar los acontecimientos a través de la visión de los pueblos andinos cuyas vidas y comunidades fueron afectadas por las exigencias y las políticas estatales. Al igual que los economistas morales, Platt ha indagado en los documentos sobre las percepciones andinas de justicia e injusticia, y sobre aquello que constituye intercambio justo e injusto. Sin embargo, Platt no se ha restringido al estudio del sentimiento popular y del consenso moral entre los *ayllus* de Chayanta para conformarse con una "ética de subsistencia". Su propio trabajo de campo le ha permitido explorar las complejidades y ramificaciones de una "creación cultural dotada de su propia lógica y leyes..." que dieron forma a las interpretaciones y reacciones colectivas, ante los eventos y fuerzas provenientes tanto de dentro como de fuera del *ayllu*³⁵.

Son pocos los historiadores que han seguido el ejemplo de Platt, combinando el trabajo de campo con investigaciones de fuentes documentales. Pero los historiadores que enmarcan sus investigaciones sobre la explotación en términos fenomenológicos, se

33 La economía moral adelanta el análisis de la protesta campesina mucho más allá de los primeros argumentos acerca las luchas "prepolíticas" o "preideológicas", que eran locales, defensivas, conservadoras y desventajosas. En relación con el argumento anterior véase, por ejemplo, Hobsbawm, Eric, *Primitive Rebels*, NY, Norton, 1959. Una crítica y reconsideración excelente de las suposiciones anteriores es la de Alavi, Hamza, "Peasant Classes and Primordial Loyalties", *Journal of Peasant Studies*, (1973), pp. 23-62. Los análisis recientes sobre sublevaciones y luchas andinas están abriendo nuevos campos de estudio sobre la conciencia política y la acción. Dos ejemplos son Stern, Steve, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782", en *Resistance Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*; Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado qheschwa y aymara, 1890-1980*, La Paz, Hisbol, 1984.

34 En cuanto a una reseña de la controversia que rodea a la institución del peonaje y el trabajo en la hacienda en general, véase Kaen, Benjamín, "Main Currents in United States Writings on Colonial Spanish America, 1884-1984", en *Hispanic American Historical Review*, 65 (1985), pp. 657-682, especialmente pp. 675-676; y Bauer, Arnold, "Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression", en *Hispanic American Historical Review*, 59 (February 1979), pp. 34-63.

35 Platt, Tristan, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900", en Stern, ed., *Resistance Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, pp. 280-326

verán cada vez más obligados a utilizar los métodos antropológicos para lograr sus metas. En el momento de utilizarlos (si la suerte los favorece), los historiadores ya no tendrán que valerse de la intuición para deducir los sentimientos e ideologías populares que motivaron los comportamientos históricamente observados. Ni tampoco se verán en la necesidad de abstraerlos de las interpretaciones escritas por las élites, en cuyos testimonios se imponen opiniones sobre la mentalidad y la idiosincrasia innata de "sus" obreros.

Al mismo tiempo, la interdisciplinariedad fomentará entre historiadores y antropólogos una conciencia de la diversidad entre regiones y etnias andinas en cuanto a las percepciones populares de la política estatal y, asimismo, de la diversidad en las reacciones populares por las circunstancias económicas experimentadas durante determinadas coyunturas históricas. Para utilizarlo correctamente, el modelo "economía moral" tiene que estar ligado a contextos concretos en cuanto a región, etnia y período histórico. En palabras de Platt, "ciertos nexos institucionales y ciertas formas de conciencia con frecuencia varían marcadamente entre grupos étnicos vecinos"³⁶. Las diferencias intraandinas con respecto a la orientación moral, las actitudes y los comportamientos frente al cambio estructural, resultarán aún más destacadas cuando se haga la comparación entre unidades regionales. En efecto, el estudio *comparativo e histórico*

de la economía moral, en un plano étnico o regional, promete abrir nuevas perspectivas sobre la dialéctica entre la estructura y la ideología tal como se manifiesta en las sociedades andinas en determinados momentos.

La interdisciplinariedad fomentará entre historiadores y antropólogos una conciencia de la diversidad entre regiones y etnias andinas en cuanto a las percepciones populares de la política estatal y, asimismo, de la diversidad en las reacciones populares por las circunstancias económicas experimentadas durante determinadas coyunturas históricas.

Para finalidades ilustrativas, este ensayo examinará brevemente dos regiones contiguas, altamente contrastantes en cuanto al funcionamiento y contenido de la economía moral. El contraste se nota tanto en el funcionamiento y contenido de la economía moral dentro de la comunidad (o *ayllu*), como en su papel relativo a las relaciones regionales entre campesinado y Estado. Basado en extensas investigaciones sobre Chayanta, y en mi propio estudio sobre Cochabamba, este panorama si-

nóptico solamente pretende delinear algunas de las diferencias más importantes entre las dos regiones durante la última parte del siglo XVIII y el siglo XIX. Toma en cuenta la importancia y relevancia de la economía moral para una región como Cochabamba, donde la clase social, más que la casta colonial, definió y estructuró las relaciones de explotación.

IV. CASOS CONTRASTANTES: CHAYANTA Y COCHABAMBA

La obra de Platt, *Estado boliviano y ayllu andino* (1982), narra la creciente confrontación entre los *ayllus* de Chayanta y el gobierno republicano. Este conflicto llegó a agravarse hacia fines del siglo XIX, cuando el Estado oligárquico montó finalmente su programa liberal y trató de incorporar a los indios como "ciudadanos" dentro de una cultura "europea". Platt examina la amenaza planteada por las políticas de la reforma liberal al orden material y normativo sostenido por los grupos étnicos de Chayanta, una amenaza que a fin de cuentas constituyó un intento de etnocidio, justificado por la supuesta construcción de una "nueva nación" basada en el modelo europeo³⁷. Este asalto masivo tenía tres cabezas. Primero, abolía la tenencia comunal de tierras, base material de la autosuficiencia e identidad colectivas. En segundo lugar, derribaba el viejo sistema de tributo y lo reemplazaba con el impuesto individualizado sobre la producción.

36 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", p. 283.

37 Mi síntesis del argumento de Platt es tomado de las siguientes fuentes: Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes" en *History Workshop*, 17 (Spring, 1984), pp. 3-18; "The Andean Experience of Bolivian Liberalism. The Role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in Northern Potosí", en Lebmman, ed., *Ecology and Exchange in the Andes*, pp. 27-69.

Tercero, la abolición del tributo destituyó a las autoridades étnicas, que habían manipulado el pago del tributo para repartir las cargas y que eran sujetas a algún grado de control por parte de las "comunidades" étnicas. Entonces se ponía en peligro todo un orden social e ideológico, que había demostrado su vitalidad adaptativa y su creatividad durante cuatro siglos de dominación colonial y neocolonial. Los indios confrontaban un Estado modernizante dispuesto a destruir la base moral y existencia! de las colectividades étnicas de Chayanta. Pero, a diferencia de los anteriores estudios de Polanyi y muchos estudios de caso de la Europa moderna, el estudio de Platt no hace crónica de una "gran transformación" en microcosmos. En Chayanta, hacia finales del siglo XIX, el resultado no fue de manera alguna predeterminado a favor de las fuerzas globales del capitalismo. Por el contrario, Platt se concentra en las expresiones de conciencia que generaron una identidad étnica resurgente y una ideología activa. Estas guiaron la protesta andina en defensa de su economía moral tradicional. La eficacia de la protesta de Chayanta fue suficiente para bloquear efectivamente el desarrollo de un "capitalismo boliviano nativo" armado sobre el modelo eurocéntrico de acuerdo con el programa de los reformadores criollos³⁸.

Pero ¿en qué consistió, precisamente, esta "economía moral" en Chayanta, generadora de la solidaridad étnica y de la visión política necesarias para confrontar al Estado criollo? Mediante la investigación de campo y de archi-

vo, Platt explora la complejidad de la sociedad regional con el objeto de entender la "racionalidad de la resistencia indígena". Al igual que Thompson en su estudio de la lógica moral de la movilización de masas inglesas en el siglo XVIII, Platt explora la naturaleza de la organización social andina y el consenso moral en los *ayllus* de Chayanta para entender los patrones de consenso político y de protesta en diferentes momentos históricos.

Platt se concentra en las expresiones de conciencia que generaron una identidad étnica resurgente y una ideología activa. Éstas guiaron la profesía andina de defensa de su economía moral tradicional.

En el período anterior a la agresión liberal, los *ayllus* de Chayanta revelaron una notable flexibilidad y vitalidad. Entre los seis *ayllus* de la provincia —una vez territorio de grupos étnicos poderosos que sirvieron al inca como "guerreros privilegiados"³⁹— la tradición comunal y la organización segmentaria continuó floreciendo. A pesar de la incursión de las reformas borbónicas, los *ayllus* habían preservado el patrón tradicional de la "tenencia vertical". Controlaban tierra en la *puna* y los valles, separados por distancias de hasta cien kilómetros. Su organización social giraba alrededor

de la necesidad de distribuir las actividades productivas entre estas dos zonas ecológicas. Estas colectividades étnicas organizaban su calendario agrícola en torno a las cosechas sucesivas de la *puna* y del valle, las cuales imponían a los grupos domésticos de la *puna*, la necesidad de migrar durante los meses de invierno (mayo a agosto) para asegurar la redistribución de las cosechas del valle (maíz, ají, etcétera).

La investigación de Platt demuestra cómo la jerarquía étnica coordinaba cuidadosamente los calendarios agrícola, ceremonial y de cobro de tributos. Esto fue importante para el bienestar colectivo. Porque aunque el tributo se vencía dos veces al año (en los solsticios de invierno y verano), cada grupo étnico en Chayanta ajustaba el ritmo del pago de tributo a su propio calendario agrícola. Además los pagos del tributo eran ritualizados y sancionados por ceremonias (cabildos) semianuales, implicados en el calendario específico de cada grupo étnico⁴⁰.

De esta manera, el estudio de Platt ilumina dos características entrelazadas entre sí y comunes a todos los *ayllus* de Chayanta. Primero, los *ayllus* desarrollaron un orden normativo flexible que preservaba la unidad de sus colectividades étnicas. A través de una variedad de estrategias reproductivas —tanto recíprocas como mercantiles— los *ayllus* mantenían un considerable grado de seguridad en su subsistencia. Los *ayllus* de Chayanta no sólo controlaban tierras en zonas ecológicas múl-

38 Platt, "Liberalism and Ethnocide", *op. cit.*, pp. 15-16.

39 Espinosa Soriano, Waldemar, ed., "El Memorial de Charcas: crónica inédita de 1582", *Cantuta, Revista de la Universidad Nacional Educación*, Chosica, 1969, pp. 1-35

40 Platt, "Liberalism and Ethnocide", *op. cit.*, p. 12.

tiples; también comerciaban trigo en Potosí y en otros pueblos mineros en grandes cantidades a finales del período colonial. Y, no obstante, los ayllus no experimentaron la mercantilización de las relaciones sociales como resultado de su participación en el mercado. Es cierto que Platt menciona el desarrollo de conflictos y tensiones en los ayllus a finales del siglo XVIII. Pero el punto es que el orden normativo de los ayllus era suficientemente robusto como para contener las fuerzas potencialmente dife-renciadoras entre clases, y para asegurar algún grado de control colectivo sobre la distribución de recursos, todavía a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Los indios de Chayanta conceptualizaban sus relaciones con el estado colonial en términos de derecho y obligaciones mutuas, las mismas que constituían un "pacto moral de reciprocidad".

La otra característica singular que gobernaba la economía moral de los ayllus de Chayanta, es el factor más acentuado por Platt: las normas tradicionales que definían y legitimaban las relaciones Estado-campesinos. Platt argumenta que los indios de Chayanta conceptualizaban sus relaciones con el Estado colonial en términos de derecho y obligaciones mutuas, las mismas que constituían un "pacto moral de reciprocidad". La institución del tributo, principal me-

canismo del "gobierno indirecto", concedía sanción y protección estatal a los derechos de los grupos étnicos: a cambio de su papel de tributarios, se les otorgaba autoridad para ejercer el control colectivo sobre la tierra. La visión chayanteña del tributo, como parte del pacto recíproco que gobernaba las relaciones Estado-campesinos, era compartida por muchas comunidades, a lo largo de Bolivia, como lo demuestra la protesta andina ampliamente extendida en cuanto a las amenazas de abolición del tributo que siguieron a la Independencia⁴¹.

Pero el análisis de Platt va más allá. Explica que los indios de Chayanta subordinaron las obligaciones formales tributarias a los imperativos de sus propios ritmos agrícolas y ceremoniales. La flexibilidad del Estado colonial, junto con la posición relativamente privilegiada de los ayllus de Chayanta, en el comercio surandino del trigo hacia finales del siglo XVIII, permitió a dichos ayllus distribuir la carga del tributo y cumplir con sus obligaciones fiscales hacia el Estado, sin esfuerzo excesivo. En realidad, las deudas del tributo aparentemente no se contabilizaron a cargo de los hogares campesinos individuales. Los señores de la etnia satisfacían las obligaciones del tributo a través de la movilización de recursos *colectivos*. Los campesinos aceptaron como algo acostumbrado, la obligación de prestar servicios laborales en las tierras comunes de sus ayllus. Sus señores respondían por medio de usuales actos de generosidad. En un nivel más existencial, las prestaciones de los campesinos aseguraban

tanto su propia seguridad de subsistencia en el ayllu, como el mantenimiento del pacto recíproco con el Estado. Una vez que el Estado liberal rompió este pacto moral, tratando de crear una base alternativa de legitimidad, el Estado tuvo que afrontar la violenta protesta colectiva de los indios de Chayanta.

Las "comunidades" andinas de la región de Cochabamba constituyen un ejemplo contrastante⁴². A diferencia de los ayllus de Chayanta, las cinco comunidades (pueblos reales) de la región cochabambina controlaban únicamente una minoría de la población nativa de la provincia. En términos espaciales, controlaban pequeñas porciones del valle bajo y de los dos valles occidentales ribereños. El equilibrio entre comunidad y hacienda se había inclinado a favor de esta última hacia comienzos del siglo XVII. Lo más importante es que los pueblos reales de indios se originaron como instrumentos del

41 Sánchez-Albornoz, Nicolás, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP, 1978, capítulo

42 Véase mi estudio *Colonialism and Agrarian Transformation*, capítulo 4.

Estado toledano. Había poca integridad étnica en aquellas comunidades originales, aun antes de que fueran absorbidas por los forasteros de los distantes *ayllus*

La protesta campesina y el desafío a las autoridades externas era un pálido reflejo de los profundos cismas que fragmentaban internamente a la sociedad tapacareña. Estas realidades contradecían totalmente la falsa fachada de solidaridad e identidad colectivas.

de la sierra. Por supuesto, la fuerte presencia incaica en el valle bajo alteró radicalmente el equilibrio original entre los grupos étnicos indígenas y las colonias *mitimaes* no-incas que habían extendido el poderío de los grandes reinos aymarás del altiplano a los fértiles valles del maíz de Cochabamba⁴³. El régimen toledano construyó arbitrariamente los pueblos de indios juntando fragmentos de las "islas" *mitimaes*, los vestigios del régimen agrario inca, y grupos étnicos fraccionados que vivían aún en las márgenes de los valles centrales. Tapacarí y Capinota pudieron retener o recuperar los patrones de tenencia vertical. Pero los tres pueblos de los valles centrales se conformaban más

estrechamente con el modelo tipo *congregación* mesoamericana que fueron comunidades campesinas nucleadas, rodeadas de sementeras de maíz. Y aun así, la reorganización territorial toledana no pudo frenar la protesta y la rivalidad entre *ayllus* andinos serranos distantes, que todavía esperaban recuperar el acceso directo a la tierra maicera del Valle⁴⁴.

En el siglo XVIII las comunidades de Cochabamba fueron acosadas por la diferenciación social interna y, por lo menos en el valle bajo, también por la erosión territorial. Desde el exterior, las haciendas se incrustaban en las tierras comunales. Desde el interior, los pequeños terratenientes mestizos e indios poseían control *de facto* sobre lotes de tierra. En el pueblo real de Tapacarí todavía seguía sustentándose una lucha sobre los derechos y obligaciones legítimas entre miembros de aquella comunidad. Pero (como he analizado en otro lugar)⁴⁵ la lucha sobre la naturaleza y equilibrio del intercambio era principalmente un conflicto *interno*. En las décadas centrales del siglo XVIII, los tapacareños protestaron contra el repartimiento de mercancías y, más generalmente, en contra de las demandas "excesivas" de las autoridades coloniales. El tributo iba incluido entre las cargas, de las cuales se quejaban los campesinos de Tapacarí. Sin embargo, la protesta campesina y el desafío a las autoridades externas era un pálido reflejo de

los profundos cismas que fragmentaban internamente a la sociedad tapacareña. Estas realidades contradecían totalmente la falsa fachada de solidaridad e identidad colectivas.

Para iluminar el contraste con Chayanta, dos asuntos son pertinentes:

El primer problema se desenvuelve en torno al cobro del tributo y a la crisis de la autoridad política en la comunidad de Tapacarí a finales del siglo XVIII. A diferencia de los *ayllus* de Chayanta, donde de manera efectiva los *curacas* aliviaban de la carga del tributo a los hogares campesinos, en Tapacarí la carga de la recolección del tributo tendía a recaer sobre los hombros individuales de los comuneros. Cada uno de los caciques (como ellos eran llamados) nombraba trece *cobradores* para recoger los tributos dos veces al año en los distritos asignados. Y mientras la producción de las tierras comunales, supuestamente, debía proveer el excedente para cubrir los déficit del tributo, parecen, en realidad, no haber servido a dicho propósito. El testimonio de los campesinos, corroborado por las mutuas acusaciones de los caciques rivales y confirmado por informes de los criollos, sugiere que los caciques transferían la carga del cobro de impuestos directamente a los individuos asignados para la recolección del tributo⁴⁶. Ellos, a su vez, se endeudaron con los caciques, algunas veces por varios

43 Wachtel, Nathan, The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Capac", en Collier et al., eds., *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, pp. 199-239.

44 Saignes, Therry, *Los Andes orientales*, y Brooke, Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation*, capítulo 2.

45 Larson, B., y León, R., "Dos visiones históricas de las influencias mercantiles en Tapacarí", en Harris/Larson/Tandeter, eds., *Participación indígena en los mercados surandinos* y Larson, B., *Caciques, Class Structure and the Colonial State*, op. cit.

46 ANB.TI No. 46, "Juicio en grado de apelación sobre los capítulos que se lee a don Juan Guillermo Liro de Córdova, por el indio Blass Condori, sobre las tierras... de Tapacarí", 1753. Algunas copias del litigio están también en el Archivo de Indias, Charcas, Leg. 367, 1752-1756.

cientos o aun miles de pesos. Los caciques cubrieron algunos de los déficit del tributo, pero lo hacían en calidad de patrones privados "fiando" al deudor-cobrador. De esta manera, la mecánica del cobro de tributos creaba un sistema de clientelismo, que parecía redefinir las relaciones entre los caciques y los cobradores de tributo, en términos de deuda y crédito mercantiles.

Esta corrupción de las relaciones recíprocas se refleja en las opiniones de los campesinos con relación a las prestaciones de trabajo. En contraste con lo que pasaba en Chayanta, aquí se produjo una amplia resistencia y protesta contra los "turnos de trabajo" convocados por los caciques. Obviamente, los campesinos descontentos no se quejaban de las "prestaciones habituales" en tierras comunales para ayudar a la comunidad a cumplir con su cuota de tributo. Ellos protestaban por la injusticia de tener que ofrecer "servicio personal" en las tierras que, efectivamente, pertenecían a la familia del cacique. En la medida en que las comunas eran convertidas en terrenos privados cuya producción ya no contribuía a garantizar las obligaciones de la comunidad, los campesinos cuestionaron cada vez más el derecho de sus propios caciques a reclutar su trabajo. Los caciques, en síntesis, enfrentaban los dilemas de una crisis de autoridad. La persistente mercantilización de las relaciones sociales en las comunidades había logrado destruir su legitimidad como gobernantes. Ellos se veían obligados a buscar fuera de la comunidad, en las instituciones coloniales y en la ley, un

reforzamiento de su posición. Pero aquella estrategia los colocaba en una situación ambigua. Para ganarse la sanción de la corte (contra los caciques rivales y contra los campesinos desafiantes) tuvieron que justificar y

En la medida en que las comunas eran convertidas en terrenos privados cuya producción ya no contribuía a garantizar las obligaciones de la comunidad, los campesinos cuestionaron cada vez más el derecho de sus propios caciques a reclutar su trabajo.

legitimar su control sobre el trabajo comunal. Se justificaron ante la justicia española diciendo haber cumplido con sus obligaciones hacia la comunidad (prestando dinero a los cobradores endeudados, vendiendo las cosechas de sus tierras particulares para cubrir el tributo, dando regalos de aguardiente a los trabajadores comunales). Pero está claro que a los caciques les hacía falta el poder del Estado para apuntalar su posición política, ya erosionada dentro de la comunidad.

De esta forma, el Estado colonial maduro desempeñó papeles diferentes en Chayanta y en Cochabamba. En Chayanta, la jerarquía mediaba entre el Estado y los campesinos del *ayllu*. El Estado, por su parte, legitimaba las colectividades étnicas y concedió suficiente flexibilidad en sus demandas de tributo para

que éstas pudieran ser coordinadas con los ciclos productivos, migratorios y ceremoniales. En la comunidad de Tapacarí, por otro lado, la sanción del Estado a la tenencia comunal era más bien insignificante. La fragmentación y la diferenciación social ya rompían el equilibrio social y producían un gran grupo de forasteros sin tierras. El Estado era el que, cada vez más, mediatizaba en las relaciones entre los caciques y los campesinos. Mientras tanto, se iba profundizando la crisis en los años que antecedieron a las sublevaciones de 1781. Después de las sublevaciones, el Estado intervino más directamente en la vida de la comunidad. Pero a diferencia de Chayanta, donde los Borbones trataron de desplazar a los señores étnicos hereditarios en Tapacarí el empuje de la reforma fue bastante diferente. Los Borbones trataron de controlar los excesos de los caciques hereditarios y, al mismo tiempo, de imponer y "racionalizar" la redistribución de la tierra y el cobro de los tributos. Sus propósitos eran convertir a los forasteros en residentes originarios, extender la carga del tributo y aumentar los ingresos. Pero; fundamentalmente, los reformadores Borbones querían restablecer las bases de la legitimidad de los caciques, de suerte que los jefes hereditarios leales, en los cuales confiaban los españoles, pudieran continuar gobernando⁴⁷.

La segunda cuestión en la economía moral comparada tiene que ver con las percepciones y expectativas de los campesinos de Cochabamba en cuanto a sus relaciones con el Estado colo-

47 Véase mi libro *Colonialism...*, *op. cit.*, capítulo 8.

nial. En términos muy generales, las diferentes experiencias históricas de los campesinos de Chayanta y de Cochabamba en los siglos XVIII y XIX dieron origen a distintas percepciones sobre las relaciones entre los campesinos y el Estado. En la región de Cochabamba, donde habían predominado los modos de producción privados desde los primeros tiempos coloniales, el patrimonio del Estado colonial o neocolonial había revestido poca significación para la mayoría de los campesinos. El Estado no tenía autoridad moral para sancionar la tenencia de tierra entre los tributarios forasteros quienes habitaban tierras de las haciendas. Cuando más, las instituciones jurídicas podrían desempeñar una función de mediación en las disputas entre los campesinos y los terratenientes sobre los términos de la renta. Y, como vimos, en las comunidades campesinas el Estado podía tratar de mediar las relaciones conflictivas entre caciques y campesinos pero en general el tributo representaba, sin más, la extracción sobre los pequeños terratenientes campesinos. Históricamente, la incursión del Estado había amenazado el equilibrio social en los valles, donde ya habían decaído hacía tiempo las castas, y los forasteros eran apenas distinguibles de los campesinos cholos y mestizos.

La primacía de las relaciones agrarias de clase habían marginado por largo tiempo el patrón-Estado y socavado su legitimidad para extraer tributo. Después de todo, el "Estado tributario" no tenía nada que "ofrecer" a la familia campesina que apenas lograba una subsistencia precaria fuera del contexto *ayllu*.

VIII. CONCLUSIÓN

Las regiones de Chayanta y Cochabamba constituyen contextos radicalmente diferentes para el estudio de la economía moral en la historia andina. Las raíces históricas de esta diferencia se encuentran en el período incaico. En Chayanta, la persistencia y vitalidad del *ayllu* y de la identidad étnica dieron forma y contenido a una economía moral típica de cada grupo étnico. En Cochabamba, los determinantes culturales y las expresiones de la economía étnica y moral fueron históricamente mucho más débiles. Pero en ciertas coyunturas históricas, la fuerza de la conciencia moral entre los campesinos de Cochabamba podía galvanizar la acción contra la injusticia de los tributos y las presiones del Estado colonial o neocolonial. No faltan ejemplos históricos de campesinos y artesanos que se levantaron contra los reclamos "ilegítimos" del Estado colonial en varios momentos durante el período colonial tardío. Menos visibles e históricamente significativos son los ejemplos de campesinos que enfrentaban a sus terratenientes para protestar los términos injustos de intercambio. Sería fácil caer en la trampa de algunos economistas morales que suponen el funcionamiento incuestionado de las relaciones patrón-cliente en la mayoría de las haciendas, hasta finales del siglo XIX o comienzos del siglo XX, cuando los terratenientes emprendedores decidieron tomar la "vía junker" hacia la modernización agraria y con ello alteraron el equilibrio tradicional de intercambio que gobernaba la relación terrateniente-arrendatario. Sin embargo los documentos coloniales están llenos de ejemplos de campesinos que de-

safiaron el poder de los terratenientes que violaban las costumbres para promover su propia riqueza. Obviamente, fuera del contexto del *ayllu*, las expresiones de la indignación moral de los campesinos hacia los terratenientes individuales tenían, por lo general, poco impacto político más allá de los linderos de la ha-

Las diferentes experiencias históricas de los campesinos de Chayanta y de Cochabamba en los siglos XVIII y XIX dieron origen a distintas percepciones sobre las relaciones entre los campesinos y el estado.

cienda.

Pero si los historiadores desean avanzar más allá de las conceptualizaciones materialistas de la explotación y las "explicaciones" convencionales de las protestas campesinas, deberían encontrar las fibras morales de las relaciones dominantes tanto entre los campesinos andinos y el Estado, como entre los campesinos y los terratenientes. En aquellas regiones o microrregiones donde la solidaridad étnica era históricamente débil y la etnicidad no era el lenguaje fundamental de la autoexpresión colectiva, y donde aún no se había desarrollado la conciencia de clase campesina con una ideología formal, los historiadores tienen la tarea aún más dura de detectar las suposiciones morales y las expectativas que guiaban y legitimaban el comportamiento económico y político campesino. Esas normas no pueden deducirse de la "ética

de subsistencia", aunque ésta es quizá un buen punto de partida conceptual. La tarea de explorar las percepciones campesinas aún en un contexto de clase altamente estratificado, requiere que los historiadores describan el carácter tanto de los valores como de la estructura de la comunidad entre los campesinos andinos, no solamente en momentos de tensión social, sino en sus actividades económicas diarias en el mercado, en la hacienda, en las ceremonias ocasionales. También reclama mayor análisis de las formas culturales de autoidentidad y expresión entre los campesinos que vivían *fuera* del contexto del *ayllu*⁴⁸.

Finalmente, en el estudio del contenido moral de las relaciones de poder, es conceptualmente importante no dicotomizar el orden normativo entre un sistema de dominación basado en clases, y otro en castas. En regiones como Cochabamba, donde clase y casta se combinan en distintas formas para jerarquizar las relaciones sociales, tiene poco sentido anali-

zar una relación de explotación aisladamente de la otra. Obviamente, el Estado colonial y la clase hacendada interactuaban en varias formas, frecuentemente contradictorias, para reproducir el orden hegemónico en este contexto colonial. Lo más importante es que los campesinos tenían que encontrar las formas de enfrentar una autoridad contra la otra, como medida para mejorar su posición de negociación. Hay innumerables ejemplos de campesinos de Cochabamba que manipulaban el paternalismo del régimen hacendatario para defenderse de las exigencias tributarias durante los períodos de centralización estatal (por ejemplo, a finales del siglo XVIII). En otras épocas, cuando se deterioraban las relaciones de clase, los campesinos se volvían con igual facilidad hacia las autoridades coloniales para que éstas mediatizaran su lucha sobre los términos de intercambio, con sus propios terratenientes. En la medida en que las estrategias campesinas de subsistencia o sus estrategias políticas variaban en respuesta a nuevas presiones,

de igual forma cambiaban también sus expectativas morales sobre lo apropiado de los roles de las élites dominantes. En fin, en la historia como en la vida real la economía moral nunca fue rígida o muy estática.

La tarea de explorar las percepciones campesinas aún en un contexto de clase altamente estratificado, requiere que los historiadores describan el carácter tanto de los valores como de la estructura de la comunidad entre los campesinos andinos, no solamente en momentos de tensión social, sino en sus actividades económicas diarias en el mercado, en la hacienda, en las ceremonias ocasionales.

48 Véase el libro de Scott, *The Weapons of the Weak*, para un análisis fascinante de las formas y expresiones cotidianas de "resistencia ideológica" en una situación dinámica de clases agrarias.