

Tras las huellas de la migración: contextos históricos-culturales y patrones migratorios en la sierra peruana

Sofia Venturoli
Università di Bologna
Italia

RESUMEN

En Perú, las etapas que conducen hasta la migración transatlántica pueden ser muchas y, a menudo, comienzan en la sierra. Quien enfrenta un viaje transoceánico ya ha cumplido un viaje migratorio desde el "Perú Profundo", la sierra (o la selva), hacia el "Perú Oficial", la costa: frontera de posibilidades y de nuevas salidas. Estas etapas obligadas resultan casi ser un camino de aprendizaje hacia el estilo de vida europeo, un complejo proceso que lleva a un cambio de identidad, una identidad construida mediante un cambio socio-cultural que se define a través de categorías étnicas. En éste contribución nos preguntaremos cuales son las condiciones socio-culturales en que se origina la *bajada* hacia la costa? ¿Porque a menudo son mujeres las que emprenden el camino hasta el viaje final, cuales son, en la sierra peruana, las problemáticas de genero que motivan el primer empuje hacia este largo camino migratorio?

Palabras-clave: migraciones, genero, categorías sociales, categorías étnicas.

Introducción

En esta ponencia se analizará el cuadro socio-cultural – dejando de un lado por un momento la cuestión económica que normalmente es más representada en las análisis que consideran razones y contextos que motivan la migración – que caracteriza una zona de emigración transatlántica de la sierra del Perú. Sabemos que una serie de etapas internas al país de origen preceden, a menudo, la migración internacional, etapas que llevan en contextos sociales diferentes con respecto a lo que se deja. Los pasos que se cumplen constituyen un viaje desde una situación rural hacia contextos más y más urbanizados y también un viaje que comporta un cambio de estatus no solo socio-económico sino también cultural y *étnico*. Tomando en cuenta tres diferentes realidades – dos comunidades campesinas y una cabecera provincial – veremos como los cuadros socio-culturales que están a la origen de la migración definen y diferencian los mismos patrones migratorios, llegando a profundizar un particular patrón de migración femenina que en los últimos diez años se ocasiona más y más frecuentemente, y que esta dando una fuerte contribución a la *movilidad étnica* producida por la migración.

La provincia de Huari y las comunidades campesinas

Huari es la cabecera de la Municipalidad Provincial que lleva su nombre, comprendiendo dieciséis distritos. En la provincia de Huari viven 70.000 personas, en un rango de altitud que varía entre 2.150 m.s.n.m. y 6.370 m.s.n.m. Solamente en el distrito de Huari, en la homónima provincia, viven alrededor de 9.300 personas de las cuales 4.153 están en áreas urbanas y 5.156 en áreas rurales¹. La ciudad de Huari se encuentra a 3149 m.s.n.m. y en esa viven aproximadamente 2500

¹ Los datos proceden del censo que el INEI (Instituto Nacional de Estadística) ha efectuado en 2005.

habitantes; se divide en siete barrios: San Juan, San Bartolomé, Santa Rosa y Santísima Virgen del Rosario del Virá localizados en el *hanabarrío* (o parte alta), El Carmen, El Milagro y Villa Cruz Jircán que se hallan en el *hurabarrío* (o parte baja)².

San Juan de Yacya es una Comunidad Campesina, actualmente Centro Poblado Mayor, donde viven aproximadamente 1000 habitantes, tomando en cuenta los tres caseríos que entran en su jurisdicción Puyuuq, Pomachaca, Ichuqpun. San Juan de Yacya se encuentra al sur de Huari y sus tierras comprenden diferentes áreas climáticas y ecológicas³, ubicándose la propiedad comunal entre las laderas de la Cordillera Blanca y la quebrada por donde corre el río Huari.

San Bartolomé de Acopalca es también una Comunidad Campesina oficialmente reconocida antes de la Reforma Agraria, donde viven aproximadamente 600 habitantes y recientemente ha sido elevada también a rango de Centro Poblado Mayor.

Las dos comunidades ya sea a nivel cultural que a nivel económico están vinculadas con la cabecera provincial, con modalidades y grados distintos. La historia de ambas comunidades está relacionada con la historia de Huari; que a su vez, probablemente, debe parte de su fundación española a personas provenientes de los asentamientos prehispánicos de Yacya y Acopalca⁴.

² Hanan y hurin son términos quechua (idioma autóctono de la área andina) que indican respectivamente alto y bajo y definen una división dual geográfica típica de la zona andina, que desde época prehispánica definía también realidades socio-económicas diferentes. Hanan y hurin son, digamos, el arquetipo de las divisiones duales que caracterizan la cultura andina: cielo-tierra, masculino-femenino, seco-húmedo, día-noche etc., que encuentran probablemente su origen en el mito cosmogónico del Uku Pacha, el "mundo de abajo" y el Hanay Pacha, el "mundo de arriba". El mismo imperio inca estaba dividido en una parte hanan y una parte hurin, así como la ciudad de Cuzco, sin embargo la concepción dual del mundo es mucho más precedente al apogeo inca y remonta al Periodo Precerámico Tardío (3000-1800 a.c). Venturoli, Sofia. *Religioni del Perú antico*, Roma: Carocci, 2006.

Estas divisiones se mantienen en casi todos los pueblos andinos hasta hoy en día y a menudo mantienen fuertes valencias sociales, a veces también representadas y reafirmadas durante luchas rituales desarrolladas al término de la temporada de la cosecha, en la plaza principal. Venturoli, Sofia. *Ruku, Chakwa y runa, hombre y territorio en el Callejón de Conchucos*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, en prensa, 2006b.

³ El área andina se subdivide en regiones naturales en base a la altitud sobre el nivel del mar: la Yunga Fluvial (2150-2300 m.s.n.m.), el área llamada Quechua (2300-3500 m.s.n.m.), la Suni-Jalca (3500-4000 m.s.n.m.), la Puna (4000-4500 m.s.n.m.) y la región Janca (4500-6370 m.s.n.m.). Esto origina diferentes formaciones naturales, climas y microclimas diversos, que permiten una explotación agrícola muy variada (Murra, John V. *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino: Einaudi, [1972] 1980. Murra, John V. *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.) En esta área se puede hablar de 'microverticalidad', es decir la posibilidad de alcanzar diferentes áreas climáticas que producen distintos tipos de productos en pocas horas de camino; estas son las regiones en donde es posible todavía individuar un "control vertical" perceptible, colocando el área de vivienda en el medio de dos o más pisos ecológicos fácilmente alcanzables. Se trata de una dimensión diferente con respecto a lo que presenta Murra sobre la verticalidad y los grandes desplazamientos de grupos humanos para la explotación de áreas ecológicas distintas, aplicable en otras zonas del país.

⁴ Huari debe su fundación a la política de reducciones durante el virreinato de Toledo (1569-1581). Hay datos, arqueológicos, históricos y etnográficos que llevan a pensar que parte de los pobladores que formaron la nueva reducción procedían desde Yacya y Acopalca. Venturoli 2006b, obra citada.

Verticalidad étnica

En el Perú las supuestas diferencias étnicas son en realidad diferencias de clases sociales y económicas que se desarrollan en base a una escala jerárquica⁵. En el imaginario colectivo, la diferencia étnica no se define en base a reales filiaciones étnicas (ser 'mestizos' o 'indios'), sino a una división entre categorías construidas en base al lugar de procedencia, es decir definida con respecto al territorio de pertenencia, además del estatus social. Quien es de Lima o de Huari es *español* o *mestizo* – los de clase económica inferior – *indios* son los de las comunidades: "cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro"⁶. Elevado socialmente significa, en general, perteneciente a las tierras bajas, es decir los valles intermedios (*quechua*) o la costa. En cambio los campesinos que viven en las tierras altas, hasta la zona de puna, ocupan el espacio más abajo en la escala social. La construcción cultural de la etnia evidencia que los *serranos* sean *inferiores* con respecto a los *costeños* porque los *serranos* descienden desde los *indígenas*⁷. Si imaginamos visualmente estas categorías a lo largo de una ladera de un cerro tendremos una situación en donde quien se encuentra más hacia la cumbre se define más *indio* quien se encuentra más hacia el valle se define menos *indio*. Entre la puna y la llanura costera se mueven las categorías *étnicas* y las divisiones sociales⁸.

Estas divisiones étnicamente definidas, como hemos visto, se construyen en base a la procedencia geográfica pero también en base a la adhesión a un ámbito socio-cultural – rural o urbano, comunidad o ciudad – lo cual se vincula estrechamente con la actividad económica a la cual cada quien se dedica: el campesino que vive de agricultura de subsistencia es claramente un *indígena*, un campesino que ha logrado moverse en ciudad y poner su propio negocio (ya una pequeña tienda hace la diferencia) puede adquirir el estatus de *cholo*⁹. Pues

⁵ Sin entrar en la historia del debate sobre las definiciones de indios/indígenas, cholos, mestizos, etc. nos limitamos a considerar el único factor que nos parece útil y además interesante, para acercarnos a estas categorías: la autodefinición que producen los grupos estudiados y el manejo que se produce, consciente o inconscientemente; evitando así atribuciones y clasificaciones que nunca son estables y además resultan enteramente arbitrarias y prescindiendo de una generalización nacional sino más bien limitándonos al área de nuestro estudio y a sus lugares de influencia. Aunque a veces se ha hablado de una "falsa conciencia racial" en la consideración de la autodefinición 'étnica' nos parece relevante el hecho de tenerla como eje de las clasificaciones porque lo que nos interesa no es tanto resolver la cuestión de las demarcaciones étnicas del país, sino mostrar e interpretar como los grupos tomados en consideración se representan a sí mismos, entre ellos y como estos perfiles tengan consecuencias en los patrones migratorios.

Véase Mayer, Enrique. "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en *Perú Problema 4, El Indio y el Poder*, Lima: IEP, 1970.

Ossio Acuña Juan M. *Las Paradojas Del Perú Oficial*, Lima: Pontificia Universidad Católica, 1994.

De Gregori, Ivan (editor). *No hay país mas diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Universidad del Pacifico, IEP, 2000.

⁶ Fuenzalida Fuenzalida, Fernando. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en *Perú Problema 4, El Indio y el Poder*, Lima: IEP, 1970: 26

⁷ Cadena, Marisol de la "Las mujeres son más indias": etnicidad y género en una comunidad del Cusco en *Antropológica*, Año XXV, N. 25, pp. 61-82, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1998.

⁸ Venturoli, Sofia. "Vestirsi sulle Ande, una questione di identità", in Davide Domenici – Alessandro Saggioro - Venturoli Sofia *Quaderni di Simbologia del Vestire. America Indigena 1. Abiti Identitari*, Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2007.

⁹ Se consideran cholos los indígenas que han abandonado las comunidades, y las practicas económicas y culturales a esa vinculadas, subiendo así en la escala socio-económica.

estamos hablando de categorías muy inestables que cambian de manera proporcional a la movilidad social: el hijo de un *indio* puede volverse *cholo*, o *mestizo*, si logra en su negocios o si estudiando devine un profesional. Al cambio de la condición económica y cultural, sin embargo, hay que añadir el cambio de la residencia: hay que mudarse desde la comunidad a la ciudad. De hecho uno de los *ingredientes* necesarios para el mágico cambio étnico desde *indio a mestizo* – o hasta español – además de la educación y de la capacidad económica, es la migración. Moverse desde la ladera del cerro hacia en valle, y de allí hacia la costa y tal vez desde la costa hacia un país extranjero, es el viaje necesario para adquirir un estatus no solo socio-económico nuevo sino también *étnico*. Este viaje comprende una transformación a amplio espectro, que involucra la manera de hablar, de vestir, de relacionarse, de sentirse, de pensar. El viaje que conduce al salto étnico final es la emigración transatlántica. Una migración que puede producirse, sin embargo, de manera diferente según los casos: a través de varias etapas – tal vez cumplidas en más que una generación – o de manera directa hacia el extranjero.

No solo "la raza de un individuo puede cambiar a lo largo de su vida"¹⁰ sino las definiciones de mestizo, cholo, indio/indígena y español son tan variables que dependen del contexto, de la situación contingente y también de la necesidad del momento. Son categorías continuamente manejadas concientemente e inconcientemente que asumes significados diferentes en base a quien las utiliza¹¹ y también en base a como se usan. En las comunidades campesinas las personas se auto-definen indígenas o indios e igualmente así son considerados por la gente de Huarí. Sin embargo, cuando en las comunidades se auto-definen indios o indígenas lo hacen subrayando un aspecto positivo del término evidenciando sus derechos sobre la tierra y defendiendo su cultura tradicional. A lo contrario, generalmente, los huarinos utilizan este término con una perspectiva negativa oponiéndolo a las definiciones de españoles o mestizos. Sin embargo cuando los huarinos identifican a un comunero de Yacya como indígena tienen a la mente un significado que difiere en muchos aspectos con el significado que le dan al mismo termino cuando se le atribuye a un comunero de Acopalca. El manejo de estas categorías es el reflejo de contextos históricos-culturales diferentes, expresados y manejados por las dos comunidades. Esos dos contextos tienen una influencia importante en la vida cotidiana, en particular en la manera de relacionarse con los que no pertenecen a la comunidad, "los de afuera", y de participar a la vida provincial, sobretudo en los espacios colectivos de la cabecera provincial; todo esto produce también diferentes patrones migratorios.

Huellas históricas y patrones migratorios

Analizando los casos específicos de las comunidades tomadas en consideración en relación con la cabecera provincial, debemos considerar su historia y cómo influye en la percepción colectiva.

Ambas las comunidades son definidas indígenas y su fundación española remonta al siglo XVII, ambas mantienen los títulos de la tierras de las primeras décadas de 1600. Sin embargo, si por un lado el termino indígena utilizado por parte de los huarinos en el caso de Yacya asume un sentido parcialmente positivo, mientras que en el caso de Acopalca eso adquiere un sentido totalmente negativo.

¹⁰ Fuenzalida Fuenzalida, *obra citada*: 26.

¹¹ "Bernard Mishkin anotaba en 1946, con cierto dejo de sorpresa, que en la región del Cuzco "el mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro. En Vicos y Marcará, Callejón de Huaylas, el otro extremo del país, Mangin describe la situación testimoniando que un vicossino es indio o cholo para un marcarino pobre; éste, a su vez, es indio o cholo para un marcarino rico, quien, por su parte, lo es para el limeño rico; para el vicossino, todos éstos son mistis o blancos". Fuenzalida, *obra citada*: 25.

Esta diferencia deriva de la presencia en Acopalca, desde época colonial, de un obraje de cerámica y textiles de propiedad de huarinos. La superposición entre la idea de la comunidad y la idea de obraje crea, hasta hoy en día, una imagen negativa y sobretodo de sujeción de la comunidad con respecto a Huari. El ser obraje ha hecho que Acopalca fuese considerado como un lugar de gente pobre, al servicio de dueños, dependiente de Huari – a pesar de ser comunidad con propiedad de la tierra desde el siglo XVII. La idea de obraje lleva consigo imágenes procedentes de la época colonial de lugares muy indigentes donde los españoles explotaban la gente humilde para sus intereses y comercios. En los obrajes trabajaba gente procedente de diferentes lugares, obligada a mudarse mediante la institución colonial de la mita¹². En cambio Yacya se vincula a la idea de Comunidad Campesina independiente, que también tenía un obraje en sus territorios sino manejado por yacynos sin interferencias desde afuera. La diferencia aparece evidente ya desde los documentos de la primera época colonial y en los censos de los tres pueblos donde Yacya y Huari se los indica con el término "pueblo", mientras que a Acopalca se lo define solamente "obraje"¹³, quitándole en la definición la dignidad de pueblo. Estos diferentes contextos históricos, aunque reformulados y manejados en los siglos, coloca a las dos comunidades sobre planos diferentes con respecto a Huari, dando base a dos diferentes percepciones mediante las cuales, hasta hoy en día, los huarinos ven y juzgan ambas comunidades. A pesar que la definición de indios o indígenas valga para ambas las comunidades, los huarinos consideran a Yacya como una comunidad de gente "civil y respetuosa" que mantiene sus propias tradiciones con orgullo. Igualmente Yacya mantiene una fuerte independencia con respecto a Huari, mientras que Acopalca depende económicamente y socialmente de Huari.

Estas relaciones externas tienen también una influencia con respecto a las relaciones internas, de hecho Yacya ha sabido moverse para promover iniciativas que puedan ayudar el desarrollo económico y una mejor explotación de sus recursos naturales. En cambio Acopalca es mucho más dependiente económicamente de Huari, con una mayor cantidad de individuos que participan a la economía Huarina prestando servicios retribuidos. De manera paradójica, la facilidad de acceso a Huari desde Acopalca, debida a la cercanía y a la presencia de una carretera transitables con carros, no ha contribuido a su desarrollo interno, pues los comuneros se han conformado con los pocos ingresos individuales procedentes de préstamo de mano de obra en Huari. Mientras que la relativa lejanía de Yacya y la mayor dificultad de disfrutar de esos tipos de ingresos ha hecho más fácil afrontar a nivel comunitario la cuestión del desarrollo económico empujando algunos proyectos.

Las diferencias socio-culturales que expresan las dos comunidades con relación a la cabecera municipal parecen haber influido mucho en los patrones de migración de los dos pueblos. El manejo de las relaciones con el externo (dependencia o independencia de Huari), también a través de las categorías étnicas, se refleja en su patrón migratorio. Pues, resulta que para los acopalquinos es necesaria una etapa en la cabecera provincial, mientras no lo es para los comuneros de Yacya que parecen migrar directamente no solo a Lima sino también hacia Europa y Estados Unidos.

¹² La *mita* era un trabajo forzoso que el gobierno colonial imponía a los campesinos del área andina en específicos ámbitos económicos, como la extracción minera o de otras material primas y la producción alfarera y textil. La *mita* colonial fue una deformación de un sistema de trabajo colectivo en uso durante la época prehispánica.

¹³ Archivo General de la Nación, AGN DI Legajo 1 C.6, Lima.

Mogrovejo, Toribio A. De. "Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes", *Revista del Archivo Nacional*, tomo II entrega I, Lima: Archivo de la Nación, [1593] 1920.

Haciendo un paso atrás hay que tener en cuenta que la época de la reforma agraria (1969) fue un momento importante y de cambio para la sociedad peruana, sobretodo en la sierra. "La gente decente", los terratenientes dueños de las haciendas serranas fueron obligados a dejar sus propiedades y a mudarse de sus pueblos y fondos. Esta situación provocó un movimiento desde la sierra hacia la costa de familias consideradas *españolas*, de hecho definida hasta hoy "gente decente", que dejaron la agricultura para dedicarse a otros negocios en la costa, o en otros países extranjeros¹⁴. En ese momento muchos fueron los jóvenes de estas familias que decidieron migrar al exterior, una vez llegados en la capital. En la sierra los comuneros se apoderaron de las tierras, con régimen comunitario y también, digamos, se apoderaron de la sociedad huarina. Los "señores" se fueron y entre los que se quedaron se tuvo que reformular la sociedad, se debió reconstruir las escala jerárquica étnico-social. Después de la primera borrachera de tierra causada por la reforma agraria los campesinos, propietarios o comuneros, se dieron cuenta de la dificultad de hacer producir los terrenos agrícolas sin el capital de los terratenientes. De hecho, a finales de los años '70, empezaron las grandes migraciones hacia las ciudades, ya sea las pequeñas ciudades provinciales, ya sea las capitales regionales y sobretodo Lima; migraciones y desplazamientos forzosos que llegaron a su culmine durante la década de los '80 causados por la guerra civil. En esos momentos, también en nuestra área, se produjeron dos distintos patrones migratorios, que siguen intacto hasta hoy. Dos modelos que dependen de actitudes identitarias y de un diferente manejo cultural de las relaciones con el externo; dos patrones muy bien representados por las dos comunidades de que estamos hablando.

Yacya presenta una migración que definiremos directa. Una forma de migrar que parece no presentar un fuerte vínculo con la cabecera provincial tanto que los emigrantes logran establecerse directamente en las ciudades de la costa, Lima como primera meta, y de allí tal vez llegar a una migración externa hacia sobretodo los Estados Unidos. Además existen casos de migración directa desde la comunidad hacia el extranjero gracias a las redes parentales y comunitarias puestas en acto desde las primeras migraciones. En Lima, en el Norte Chico – el área urbana a norte de Lima – y en Chicago, Estados Unidos, los yacynos han formado asociaciones de migrantes para mantener, por un lado, los vínculos entre los emigrados y la comunidad y por otro lado para apoyar a los comuneros que se mueven temporáneamente y a los nuevos migrantes. La asociación de Lima, llamada Asociación Central San Juan de Yacya – ACSJY – se encuentra en Lima, está inscrita ante Registros Públicos y comprende a 108 socios dichos "empadronados"¹⁵, cuenta con varios libros de actas que narran su formación¹⁶. El patrón migratorio de Yacya se presenta bastante independiente y la comunidad demuestra una fuerte capacidad de manejar las relaciones externas construyendo y reformulando la identidad de la comunidad y reproduciendo, asimismo en contexto migratorio, la cultura de origen, sobretodo durante las fiestas patronales de la comunidad que se celebran también en las zonas de migración.

¹⁴ Altamirano Rua, Teofilo, *Migración. El fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japon y Australia*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996.

Altamirano Rua, Teofilo, *Liderazgo y organización de peruanos en el exterior*, Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, 2000.

¹⁵ Aunque, en Junio, durante los días de celebraciones de la fiesta patronal de Yacya se cuenta con una participación de aproximadamente de 1000 a 1200 personas.

¹⁶ Ante que existieras la ACSJY se habían formado cuatro instituciones de yacynos ubicadas en distintos puntos de Lima que empezaron a formarse a mediados de los años 70 (Club San Juan, Once Amigos, San Antonio y otro), pero, luego, a mediados de los años 80 se fusionaron para crear lo que hoy se denomina ACSJY, en Lima.

Acopalca en cambio produce una migración que se desarrolla más por etapas, digamos una migración más fragmentada, que llega a la migración internacional solo después de algunas etapas intermedias. La misma Huari, varias veces, representa la primera etapa antes de la salida hacia la capital y desde allí al exterior. El traslado a Huari desde la comunidad empieza, a menudo, como una migración temporánea, o parcial, durante la cual se mantienen estrechos vínculos con la familia de origen en la comunidad y que prevé temporadas de regreso a la comunidad al fin de apoyar en los trabajos agrícolas – sobretodo en épocas de cosecha o de siembra – para no perder totalmente los derechos sobre las *chacras* (las tierras cultivadas). Quien desarrolla este tipo de migración son sobretodo los jóvenes todavía en edad escolar, para frecuentar escuelas consideradas mejores con respecto a aquellas rurales de la comunidad. Éste fenómeno escolar es muy difundido y se halla en diferentes comunidades. En Acopalca, sin embargo, se presenta también entre las jóvenes madres (véase próximo párrafo) que, dejando los hijos en la casa de los padres, pasan a Huari y de allí a la costa y desde Lima, si encuentran la red de apoyo necesaria, se mudan al exterior. Todo el proceso se cumple en algunos años y a veces en diferentes generaciones, pues varias veces son los hijos que, llamados en Lima cuando la madre alcanza una cierta estabilidad económica, terminan con migrar hacia Europa o Estados Unidos. La migración por etapas que se desarrolla con mayor intensidad en Acopalca con respecto a Yacya, presenta también, después de un periodo inicial de estrechos vínculos con la comunidad de origen, una mayor pérdida de esos mismos lazos, una vez *concluido* el viaje migratorio hacia el exterior.

Estas diferencias de patrones migratorios – que por supuesto son una generalización de las mucho más variadas tipologías de migración y de actitud hacia las tierras de origen – reflejan bien las auto-representaciones y las relaciones externas que los comuneros de las dos comunidades ponen en acto hacia “lo de afuera”. El manejo, conciente e inconciente, de una identidad histórica, cultural y también étnica permite a los comuneros de Yacya y Acopalca de afrontar diversamente su presencia afuera de la comunidad con una mayor independencia y capacidad de integración en diferentes contextos por un lado, y con una mayor dependencia y más miedo hacia “los mestizos de la costa y los blancos europeos”, por otro lado.

Genero y patrones migratorios

En la provincia de Huari – y en toda el área andina – la aproximación a la migración presenta también variaciones que se producen en relación al género, que resultan ser no solamente las consecuencias de una situación económica sino también el espejo de un contexto socio-cultural que va cambiando.

En las comunidades andinas, en las distribuciones de las tareas cotidianas resulta evidente la complementariedad entre el hombre y la mujer; no sólo a nivel práctico en la funcional división de los trabajos, sino también a nivel simbólico entre la parte productiva y la parte reproductiva, entre la parte femenina de cura y cría y la parte masculina que fertiliza. A nivel simbólico, esta es una de las razones de la necesidad de *casarse*¹⁷ para recibir las parcelas de la tierra comunal. A nivel social, la formación de la pareja es necesaria para ser considerados adultos y acceder a la vida comunitaria y consecuentemente poder disfrutar de los recursos comunales. Un hombre o una mujer que no estén ‘casados’ no cuentan mucho dentro de la comunidad, aunque sean mayores de edad. El acceso a la vida comunitaria significa sustancialmente el acceso a la vida: es decir la posibilidad de mantenerse y de

¹⁷ Utilizo el término “casarse” de manera impropia porque no necesariamente la formación de una pareja oficial prevé el matrimonio religioso o civil.

sobrevivir, y eso se obtiene solo mediante el matrimonio. Sin embargo no sólo es suficiente casarse, sino el hombre y la mujer deben cumplir con sus tareas: la falta de producción por parte masculina, es decir el descuidar la tierra, significa su pérdida y el consecuente alejamiento de la comunidad, o sea la negación de la participación a la vida en sí. Al mismo tiempo para una mujer el no tener hijos o el fracasar en el proceso de nutrición (abastecimiento de los productos) y cría de los niños, produce también un alejamiento de la vida comunitaria. La unión previa al matrimonio religioso y civil, que dura entre los dos y los cinco años, sirve también para asegurarse que las mujeres puedan tener hijos¹⁸ y sepan cuidarlos, así como también darse cuenta si el hombre es capaz de mantener la familia con su trabajo.

En el momento en que se forma una nueva familia el primer lote de tierra asignado es aquel donde se construirá la casa, mediante una faena colectiva a la cual participa gran parte de la comunidad. El usufructo de las chacras de cultivo, que permiten la sobrevivencia, se obtiene por decisión del consejo de la comunidad que entrega terrenos a las nuevas parejas, después de una formal petición. Una vez construida la casa y formada la familia, la pareja entra en el número de los "comuneros activos", es decir aquellas personas de la comunidad que participan activamente de la vida comunal: por un lado tienen el derecho al usufructo de los recursos comunales y por otro el deber de participar a los trabajos colectivos de colaborar en las fiestas patronales y de participar a la vida política de la comunidad¹⁹.

En los últimos diez años se ocasiona un fenómeno que destroza estas concepciones culturales y sociales tan definidas de la pareja y produce una ruptura muy fuerte en la reproducción económica y social de la comunidad. Hombres adultos que ya tienen hijos migran a otro lado en busca de trabajo. Eso se ocasiona antes de la formalización oficial del núcleo familiar, mediante esas prácticas que hemos expuesto anteriormente. Al principio, de hecho, este tipo de migración parece empujada por un intento de mejoramiento de la condición de vida de la mujer y de los hijos, sin embargo en muchos casos, después de algunos años, se revela un real abandono de la familia, una desaparición y una total incuria hacia la familia, provocando, más bien, un empobrecimiento y una pérdida de mano de obra productiva para toda la colectividad. Pues, las que se quedan son mujeres con uno o más hijos de hombres que no están y con los cuales no han constituido una familia. Las mujeres así dejadas – que muy difícilmente logran construir una nueva vida con otro hombre – no tienen derecho a las tierras comunales que se entregan solo después del 'matrimonio', a la faena para la construcción de una casa propia, a disfrutar de los recursos comunales y a todos los otros derechos que califican un comunero activo. Estas jóvenes mujeres se encuentran obligadas a permanecer en el hogar de origen con los padres, sin poder formar un núcleo independiente, por ser sin pareja. Quedándose en la casa de los padres, con sus hijos, disfrutan de los recursos debidos a los padres, y participan de la vida solo a través de sus padres, modificando netamente el concepto de familia. Esta situación, siempre más habitual, las empuja a migrar en busca de un trabajo remunerado para contribuir a las entradas de la familia de origen. Esta migración llega, frecuentemente, a ser una migración internacional, desarrollada sin embargo por etapas – como hemos visto precedentemente. Algunas de estas mujeres llegan a ampliar las filas de las muchas peruanas que, dejando los hijos con los abuelos, llegan a Europa y se dedican a los trabajos de cura en las casas italianas y españolas, porque las normas comunitarias de entrada a la vida, que no son capaces de adaptarse a la situación real, no le han dado otra posibilidad que la emigración.

¹⁸ Generalmente no es contemplada la posibilidad que el problema reproductivo derive del hombre.

¹⁹ Participar a las elecciones del Consejo comunal, participar a los turnos de las autoridades.

El empuje final que leva estas mujeres a la migración – ya sea interna ya sea internacional – es seguramente la necesidad económica, sin embargo nos parece evidente que la causa primaria que provoca la necesidad económica sea de origen social y cultural. La imposibilidad de hacer parte de la comunidad de manera activa, no solo impide a la mujer de encontrar recursos para sustentar a si misma y a sus hijos sino también le deja muy poco espacio social en el cual *vivir*.

Un mujer que migra empujada por esta situación busca un cambio no solo económico, sino también social y hasta étnico aun más que una mujer que migra exclusivamente por razones económicas. En el momento en que consiguen regresar a su comunidad – aunque sea solo por temporadas – las mujeres logran invertir la situación inicial: es decir ellas mismas se vuelven elementos de cambio para toda la comunidad y en particular para el grupo femenino, gracias a la experiencia y competencias adquiridas en el exterior. Las migrantes, inicialmente empujadas por una situación de exclusión social, regresan con una nueva identidad adquirida mediante el "viaje étnico", y son reconocidas por los comuneros como "otras". Por un lado no hacen parte de la comunidad por haberla abandonada, por otro lado la comunidad ostenta orgullosamente los resultados de su "hija" en países extranjeros, esperando de ella continuas remesas, no solo económicas. Esta nueva identidad social, cultural y "étnica" les permite encontrar el puesto dentro la comunidad que antes le había sido negado.

Pues teniendo como presupuesto como las diferencias en los patrones migratorios dependa también de la expresión identitaria que cada comunidad logra construir internamente e externamente; podemos evidenciar como los patrones migratorios tengan origen en contextos sociales, y no solo económicos. Los cambios sociales de los cuales hemos hablados han producido fracturas que por varios factores, hasta ahora, no se ha logrado llenar, la única solución parece todavía la migración. Una migración que produce un efecto sobre la persona y la comunidad de origen que depende de la situación inicial y de la construcción identitaria que está a la origen del viaje. Una especie de "blancamiento obligado" que también permite a las personas de cambiar su posición adentro de la comunidad. Los migrantes *serranos* son "personas que comenzando como indios recorrieron toda la escala del color hasta llegar a blancos"²⁰ adquiriendo en su comunidad de origen un poder que no hubiera sido posible de otra manera, a través de este viaje étnico varias veces cumplido por etapas geográficas que corresponden a etapas "étnicas". Éste poder se pone en acto ya sea regresando de vez en cuando a la comunidad ya sea sin regresar solo a través de las palabras y los cuentos de los familiares.

Bibliografía

- Altamirano Rua, Teofilo, *Migración. El fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japón y Australia*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996,
- Altamirano Rua, Teofilo, *Liderazgo y organización de peruanos en el exterior*, Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, 2000.
- Archivo General de la Nación, AGN DI Legajo 1 C.6, Lima.
- De Gregori, Iván (editor). *No hay país mas diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Universidad del Pacifico, IEP, 2000.
- Cadena, Marisol de la "Las mujeres son más indias": etnicidad y género en una comunidad del Cusco en *Antropológica*, Año XXV, N. 25, pp. 61-82, Lima:

²⁰ Fuenzalida, Fernando. *Obra citada*.

- Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1998.
- Fuenzalida, Fernando. “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”, en *Perú Problema 4, El Indio y el Poder*, Lima: IEP, 1970.
- Mayer, Enrique. “Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas”, en *Perú Problema 4, El Indio y el Poder*, Lima: IEP, 1970.
- Mogrovejo, Toribio A. De. “Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes”, *Revista del Archivo Nacional*, tomo II entrega I, Lima: Archivo de la Nación, [1593] 1920.
- Murra, John V. *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino: Einaudi, [1972] 1980.
- Murra, John V. *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Ossio Acuña Juan M. *Las Paradojas Del Perú Oficial*, Lima: Pontificia Universidad Católica, 1994.
- Venturoli, Sofia. *Religioni del Perú antico*, Roma: Carocci, 2006.
- Venturoli, Sofia. *Ruku, Chakwa y runa, hombre y territorio en el Callejón de Conchucos*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, en prensa, 2006b.
- Venturoli, Sofia. “Vestirsi sulle Ande, una questione di identità”, in Davide Domenici – Alessandro Saggiaro - Venturoli Sofia *Quaderni di Simbologia del Vestire. America Indigena 1. Abiti Identitari*, Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2007.