

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POS GRADO



**“BASES DOCUMENTALES PARA EL ESTUDIO DE LA
POBLACIÓN CAMPESINA DE AYACUCHO EN EL SIGLO XIX”**

Tesis presentada por:

NELSON ERNESTO PEREYRA CHÁVEZ

Para optar el grado de

Magister en Historia, Mención Estudios Andinos

Asesora:

Dra. KAREN SPALDING

Miembros del Jurado:

Dra. Karen Spalding

Dr. Marco Curátola

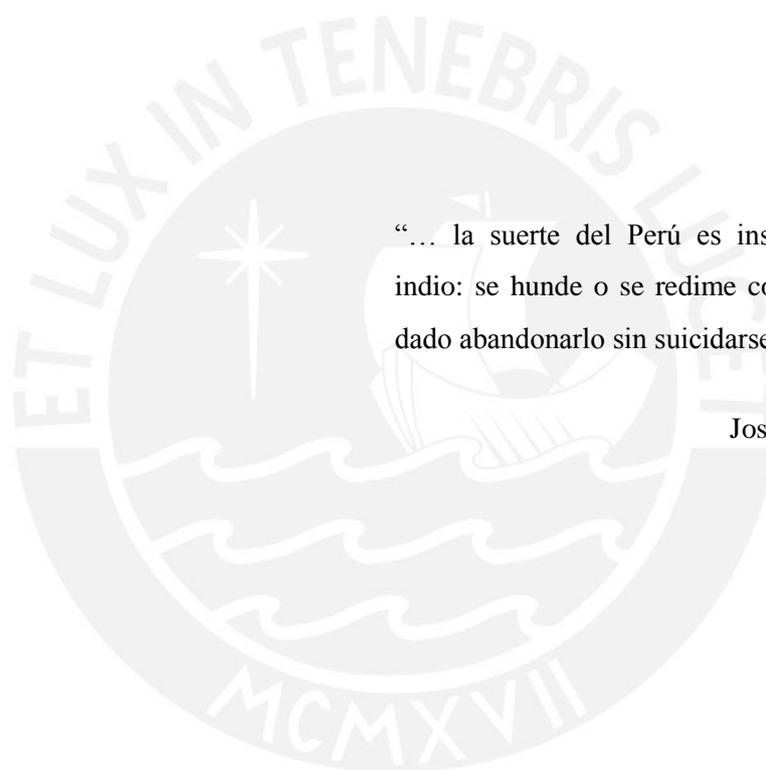
Dr. Alejandro Diez Hurtado

LIMA, JULIO DE 2011

RESUMEN EJECUTIVO

La presente tesis intenta desarrollar un *estado de la cuestión* de la bibliografía histórica y antropológica sobre el tema de los campesinos y la formación del Estado republicano en el siglo XIX. Propone que el tema ha sido abordado desde diferentes ángulos teóricos. Así, en los años 70', la historia social recurrió a la teoría de la dependencia y al estructuralismo francés para construir la imagen aislada y manipulable del campesinado peruano. Luego, en los 80', con el marxismo heterodoxo y el concepto de *economía moral* propuso las tesis del *pacto tributario* y de la conciencia nacionalista campesina. A fines de la década, se vinculó con la historia de las mentalidades y exploró el tema de la representación utópica de las poblaciones andinas. En la siguiente década se interesó por el estudio de las relaciones entre el Estado y los campesinos y las formas de construcción de identidades raciales y étnicas, compartiendo temas y preocupaciones con una Antropología interesada en el estudio diacrónico de los procesos sociales y culturales. Y finalmente, al inicio del nuevo siglo, influenciada por el paradigma de los Estudios Subalternos, intenta recuperar las voces y experiencias de los campesinos marginados.

Finalmente, la tesis realiza un balance de la bibliografía y postula la idea de que el discurso histórico de los últimos cuarenta años ha convertido a los movimientos sociales o a la independencia y Guerra del Pacífico en las circunstancias adecuadas para aprehender la política y las intenciones de los campesinos. Además, formula algunas ideas para estudiar la política de los pobladores rurales de Ayacucho y su relación con el Estado republicano en el siglo XIX, en “tiempos de paz”.



“... la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse”.

José de la Riva Agüero

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
Del presente hacia el pasado: campesinado, guerra y memorias en la Historia contemporánea de Ayacucho	10
1. Sendero Luminoso y los campesinos de Ayacucho	11
2. Los comités de defensa, el protagonismo campesino y la derrota de SL	16
3. La memoria épica de la guerra y sus silencios	19
4. La memoria emblemática campesina y la memoria hegemónica oficial	24
5. Uchuraccay y las batallas por la memoria	26
CAPÍTULO II	
El estado de la cuestión (1): entre la manipulación y la economía moral	33
1. La teoría de la manipulación	34
1.1 El marxismo y la teoría de la dependencia: las guerras étnicas	35
1.2 El estructuralismo francés: alienación y manipulación	42
1.3 La crítica a la teoría: el nacionalismo campesino	44
2. Economía moral: pacto tributario y protagonismo campesino	49
2.1 Economía moral I: el pacto tributario	50
2.2 Economía moral II: coca, alianzas campesinas y liberalismo político	56
CAPÍTULO III	
El estado de la cuestión (2): de las mentalidades a la cultura política en los Andes	63
1. La historia de las mentalidades y la utopía andina	63
2. Cultura política, elecciones y campesinado	69
CAPÍTULO IV	
Enfoques más contemporáneos: historia de comunidades y Estudios Subalternos	76
1. Campesinos y Comunidades	76
2. Campesinos como subalternos	83
A MODO DE CONCLUSIÓN	
Una propuesta alternativa sobre los campesinos republicanos de Ayacucho	92
APÉNDICE	104
BIBLIOGRAFÍA	110

INTRODUCCIÓN

En una de las reconsideraciones que agregó a su obra *Perú problema y posibilidad*, el historiador Jorge Basadre sentenció que el fenómeno más importante de la cultura peruana del siglo XX fue “el aumento de la toma de conciencia acerca del indio” entre los políticos, intelectuales y artistas del país.¹ Sin embargo, dicha toma de conciencia parece no haber modificado ciertos estereotipos sobre los campesinos, que indican que ellos no desarrollan ningún tipo de actuación política protagónica, ni pueden valerse por sí mismos, ya que son manipulados por intereses ajenos a sus preocupaciones. Por ejemplo, se sigue creyendo que fueron condicionados por Sendero Luminoso para que integren el “ejército popular” o, al contrario, fueron manipulados por los militares para participar en las rondas y luchar contra los subversivos. Y con el fin de explicar la violencia de Bagua, donde en el 2009 los nativos protestaron airadamente para evitar la explotación privada de los recursos con el trágico saldo de fallecidos y heridos, nuevamente se apela a la teoría de la manipulación y se señala que ellos fueron maniobrados por agentes encubiertos de los gobiernos pro socialistas de Venezuela y Bolivia. Estos estereotipos tienen un origen temprano republicano como sugiere Cecilia Méndez, pero persistieron a lo largo de nuestra historia

¹ Jorge Basadre, *Perú, problema y posibilidad*, Lima, Banco Internacional del Perú, 1979, p. 326.

contemporánea.² ¿Acaso los historiadores y antropólogos son culpables de esta larga pervivencia?

En el marco del I Congreso de Investigaciones Históricas, celebrado en Lima en 1984, el historiador Jaime Urrutia señaló que no existía una etnohistoria del siglo XIX. Y la frase resulto siendo reveladora, puesto que los antropólogos e historiadores no han elaborado una Historia Republicana a partir del punto de vista de las poblaciones campesinas (salvo honrosas excepciones), o simplemente se han limitado a repetir categorías como las de “dominación”, “adaptación en resistencia” o “pacto tributario” sin discutir ni siquiera su contexto teórico o someterlas al minucioso escrutinio de la información empírica. Así, luego de una somera revisión de la abundante bibliografía existente sobre el tema, vale preguntarse sobre el proceso de elaboración de las propuestas historiográfica y enfoques teóricos que buscan aprehender al sujeto campesino como “objeto de la Historia”. ¿Cómo han sido elaboradas y qué relación guardan unas con otras? ¿Acaso pueden ser organizadas de acuerdo con los grandes paradigmas teóricos con los que guardan correspondencia?

Por todo esto, en la presente tesis se desarrolla un “estado de la cuestión” y una propuesta metodológica que sirvan para iniciar una investigación sobre el tema de la actitud protagónica de los campesinos de Ayacucho en el siglo XIX y su participación en el proceso de formación del Estado republicano. Para ello se han revisado las fuentes bibliográficas relacionadas con el tema del campesinado republicano en el Perú y con las teorías y los enfoques que las Ciencias Sociales y la disciplina histórica vienen utilizando para estudiar a esta población. La exploración de este tipo de fuentes secundarias implicó la realización de un trabajo inductivo consistente en ir de lo particular a lo general, o de los casos concretos al razonamiento abstracto. Efectivamente, los textos consultados estudian casos concretos o procesos relacionados con la continuidad-transformación de los ámbitos rurales y de su población, o alternativamente discuten las definiciones y los supuestos sobre la organización campesina, así como proponen modelos y tipos para analizar las sociedades campesinas.

En este trabajo se propone que el tema de la participación de los campesinos durante la época republicana ha sido estudiado desde diversas perspectivas teóricas: desde la teoría de

² Cf. Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995, 2da Edic., Documento de Trabajo n° 56.

la manipulación, a través del concepto de *economía moral* (*pacto tributario*), desde la teoría de los estudios subalternos, desde la historia de las mentalidades, a través del concepto de cultura política o desde un enfoque más antropológico que relaciona al campesinado con la comunidad. Sin embargo, se puede generalizar y decir que a partir de estas perspectivas se ha construido tres representaciones contrarias entre sí sobre la participación de estos sujetos sociales en la República.

Por un lado, se piensa que los campesinos durante esta etapa se desarrollaron al margen del proceso de formación del Estado-Nación, dedicados a una reproducción económica autárquica, sin mostrar algún tipo de participación política. Si participaron en algún acontecimiento importante (como la independencia, los conflictos entre los caudillos militares o la guerra del Pacífico) fue porque tuvieron la intención de protestar ante una exigencia desmedida (como el pago del tributo, por ejemplo) o porque fueron manipulados por algún caudillo o por alguna de las facciones que participaba del conflicto. Precisamente, esta imagen es encontrada en los textos de Heraclio Bonilla, Patrick Husson, o en algunos de los recientes trabajos de “cultura política” que agregan que los campesinos sólo sostuvieron demandas localistas, circunscritas al ámbito de su comunidad.

Por otro lado, emerge la imagen del campesino vinculado con la sociedad nacional a través del *pacto tributario*, aquel mecanismo fiscal que los transformó en contribuyentes del Estado republicano. Los trabajos que reproducen esta imagen insisten en señalar que mediante este pacto las poblaciones andinas consiguieron la protección de sus recursos y derechos colectivos y a la par negociaron conjunto de exigencias y reciprocidades, que garantizaban la cohesión de la comunidad campesina. Por supuesto que al Estado le interesó mantener el pacto, puesto que podía conseguir ingresos en una época de continuos apremios económicos.

Finalmente, queda la representación que considera que las poblaciones andinas republicanas pudieron elaborar su propia noción de ciudadanía, aprovechando ciertos resquicios que aparecían en los márgenes del Estado republicano, como la contribución o la participación indígena en las elecciones decimonónicas. Así, pudieron negociar con el Estado y resistir la presión de los poderes locales, y hasta elaborar *proyectos hegemónicos* populares que fueron llevados a la práctica en una circunstancia difícil como la de la guerra del Pacífico.

La presente tesis ha sido dividida en tres capítulos. El recorrido se inicia en el presente: a partir de la experiencia de violencia contemporánea que atrapó a la población campesina de Ayacucho. Se recurre a la propuesta de la *historia retrospectiva* de Marc Bloch para captar “la imagen última de una película” que luego será recorrida “hacia atrás” para descubrir en ella cortes y continuidades, pero con la intención de “respetar su movilidad”.³ Así, al describir el reciente conflicto interno, se descubre que los campesinos de Ayacucho se convirtieron en los protagonistas de la derrota de Sendero Luminoso y como tales elaboraron una memoria épica de la guerra para definir una identidad, establecer nuevas relaciones con el Estado e insertarse en la comunidad imaginada nacional.

Los siguientes capítulos (II, III y IV) exploran la forma cómo el campesino republicano se convirtió en “objeto de estudio” de la Historia y cómo es aprehendido de diferentes formas, de acuerdo a los paradigmas teóricos y metodológicos más influyentes: la Teoría de la Manipulación, la crítica del “nacionalismo campesino”, la “historia de las mentalidades”, la “cultura política”, la teoría de los estudios subalternos y el enfoque combinado entre Historia y Antropología.

Concluye la presente tesis con un epílogo, en el que se hace el balance de todo lo discutido y se postula una propuesta metodológica para estudiar, en una siguiente fase del proceso de investigación, la participación protagónica de los campesinos ayacuchanos en la formación del Estado peruano decimonónico. Adicionalmente, se incluye el panorama geográfico, demográfico y social de la región de Ayacucho durante el siglo XIX, con el fin de pesentar el espacio y a los actores sociales que serán tema de la siguiente investigación.

Finalmente, deseo expresar mi profundo agradecimiento a las personas que colaboraron conmigo en la elaboración del presente documento. En primer lugar a mi asesora, la Dra. Karen Spalding, quien me sugirió ideas, textos de consulta obligatoria y finalmente se convirtió en la principal lectora y crítica de las propuestas aquí expuestas, comprometiéndose además a seguir acompañándome en la siguiente fase de la investigación. Luego, a mis profesores de la Maestría en Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Claudia Rosas, Liliana Regalado, María Eugenia Ulfe, Margarita Suárez, Juan Luis Orrego,

³ Cf. Marc Bloch, *La historia rural francesa: caracteres originales*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 34. La categoría correcta debiera ser *historia regresiva*, puesto que alude a un movimiento hacia atrás; sin embargo, en la traducción consultada aparece equivocadamente como *historia retrospectiva*, que simplemente significa mirar al pasado desde el presente.

Carlos Contreras, Alejandro Diez Hurtado, con quienes debatí muchos de los puntos aquí expuestos. También, a mis profesores de la Universidad Pablo de España, Juan Marchena y José María Miura, con quienes intercambié ideas y proyectos en los cuatro inolvidables meses que pasé con ellos en Sevilla, como estudiante de la maestría de Historia de América Latina: Mundos Indígenas. A mis compañeros de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, que me alentaron a iniciar esta investigación. A mis ex alumnos Jenny Palomino y Julio Heredia, ahora colegas míos encargados de la Casa “Mateo Ricci” de la ciudad de Ayacucho, quienes me brindaron el soporte informático. Y finalmente a mis padres que me acompañaron en estos dos años. Muchísimas gracias a todos ellos.



Capítulo I

DEL PRESENTE HACIA EL PASADO: CAMPESINADO, GUERRA Y MEMORIAS EN LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA DE AYACUCHO

Todavía hoy, los campesinos conforman un segmento significativo de la población del departamento de Ayacucho⁴, siendo acaso los principales actores sociales en una región nada favorecida por la geografía o por la distribución de la riqueza y hace algunos años atrás asolada por la violencia desatada por Sendero Luminoso (SL), el grupo maoísta conformado por intelectuales provincianos, profesores de escuelas rurales y jóvenes universitarios de ascendencia campesina, que en 1980 inició una guerra contra el Estado peruano.⁵

Precisamente, fueron los campesinos ayacuchanos las víctimas de las acciones de SL y de la contraofensiva de las fuerzas del orden. Según las cifras de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, la guerra ocasionó 69,280 muertos y desaparecidos, de los cuales 26,259 (el 37.9 %) eran de Ayacucho, la mayoría de ellos pobladores rurales analfabetos, poco integrados al Estado y al mercado y continuamente sometidos al de abuso de poder.⁶ Sin embargo, ellos también fueron los artífices de la derrota de SL, puesto que mediante Rondas Campesinas o Comités de Defensa se enfrentaron a los senderistas para defender

⁴ Según los datos del Censo del 2007, el departamento de Ayacucho tiene una población total de 612.489 habitantes, de los cuales 257.105 (41,9 %) son pobladores de la zona rural. 361.622 habitantes (el 63 %) declaran tener al quechua como su lengua materna. Cf. <http://www.inei.gob.pe>. Fecha de consulta: 29 de mayo de 2011.

⁵ Sobre la cúpula y los orígenes de Sendero Luminoso, Cf. Carlos Iván Degregori, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

⁶ Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, CVR), *Informe Final*, Vol. I, Capítulo I, p. 70. La CVR fue el grupo de trabajo creado en el 2001 por el presidente Valentín Paniagua y ratificado por su sucesor Alejandro Toledo para que investigue y esclarezca la situación de violencia que azotó al país durante más de una década.

sus comunidades, logrando finalmente vencer a la subversión. Después, elaboraron una memoria épica de la guerra para definir una identidad, establecer nuevas relaciones con el Estado e insertarse en la comunidad imaginada nacional.⁷ No obstante, dicha narrativa queda silenciada por la memoria oficial propiciada por las élites políticas del país, que considera que los efectivos de las fuerzas del orden derrotaron a SL al haber capturado a sus líderes y al haber propiciado deserción masiva de sus combatientes.

1. Sendero Luminoso y los campesinos de Ayacucho.

Los senderistas comenzaron sus acciones en la zona rural de Ayacucho, con el firme propósito de desalojar al Estado para organizar “bases de apoyo” que instaurasen el poder de la “nueva democracia”.⁸ Para ello asesinaron a las autoridades, atacaron los puestos policiales y destruyeron la poca infraestructura existente en el campo. Además, implantaron una férrea disciplina que sancionaba a todos aquellos individuos que agredían la vida cotidiana de las comunidades campesinas, llegando a ejecutar a abigeos, comerciantes inescrupulosos y adúlteros y reactualizando un conjunto de relaciones patriarcales y violentas que habían sido puestas de lado con la Reforma Agraria.⁹ Con esta *praxis*, consiguieron entre 1980 y 1982 el respaldo de un campesinado que creía encontrar en ellos al “nuevo patrón”, duro, justo e inflexible, que desplazaba a todos aquellos que eran injustos y abusivos.¹⁰ Un comunero de Chuschi rememora la disciplina que los senderistas impusieron en su comunidad y emite un juicio valorativo positivo sobre esta temprana *praxis* del Partido:

“(…) a mujer casada que estaba con otro marido a esos lo trajeron, [los senderistas] lo castigaron, le cortaron el pelo (...) luego a los zánganos, a los abigeos ¡pa, pa! Les tiraban,

⁷ Cf. Ponciano del Pino y Kimberly Theidon, “Las políticas de identidad: narrativas de guerra y la construcción de ciudadanía en Ayacucho”, en *Actores sociales y ciudadanía en Ayacucho*, Ayacucho, GIIDA, 1999, p. 21.

⁸ La guerra empezó en el pueblo de Chuschi, ubicado en la provincia de Cangallo, donde el 17 de mayo de 1980 los senderistas incendiaron las actas y cédulas de votación que iban a ser utilizadas en las elecciones generales del día siguiente, convocadas luego de una prolongada dictadura militar.

⁹ Sobre las relaciones jerárquicas entre los hacendados y campesinos, que oscilaban entre la tutela patriarcal y el castigo violento, Cf. el clásico libro de Manuel Burga y Alberto Flores Galindo “Apogeo y crisis de la República Aristocrática”, en Alberto Flores Galindo, *Obras Completas*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo-Fundación Andina, 1990, Vol. II, pp. 15-364.

¹⁰ Cf. Carlos Iván Degregori, “Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”, en Steve J. Stern, ed., *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, p. 137.

a esos sí les tiraron 40 latigazos ¡pa, pa! (...) de ahí ya no hubo robo, ¡esos eran buenos! Ya no habían abigeos ni adúlteros; las chacras todo estaban enteritos, los choclos y las papas todos estaban enteritos ya no me tocaban nadies; ahora de vuelta están sacando por sacos ya, medio saco, un saco se lo cargan, ya no hay esa honradez de ese tiempo”.¹¹

De igual forma, un campesino de la comunidad de Chaca –ubicada en las alturas de Huanta, al norte de Ayacucho– señala que los senderistas convencieron a los campesinos porque proclamaban el fin del antiguo orden y la llegada de la igualdad social y de género. Ellos decían: “(...) vamos a cambiar el sistema, ya no van a existir autoridades abusivas, vamos a ser iguales, las mujeres también van a luchar y al ejército lo vamos a acabar, vamos a ganar nosotros”.¹²

Sin embargo, no todos los campesinos de Ayacucho siguieron al “nuevo patrón” al inicio de la guerra; al contrario, algunas poblaciones de las alturas mostraron abierto rechazo a los senderistas. Es el caso de las comunidades de la Puna de Huanta, donde la estructura de poder tradicional (*varayocs*) sirvió de barrera ante el empuje de SL.¹³ Ocurrió lo mismo al sur de la franja nororiental de la selva ayacuchana, donde los campesinos de las localidades de Anchiuay y Chiquintirca estuvieron más dispuestos a enfrentarse contra los senderistas porque provenían de comunidades campesinas ubicadas en las partes altas de la provincia de La Mar y contaban por lo tanto con “menor experiencia de articulación al mercado pero con una fuerte organización *tradicional*”.¹⁴ Sugiere Henri Favre que los pobladores de la Puna fueron los más reacios a Sendero Luminoso porque conservaban su identidad indígena y estaban menos integrados al mercado, a diferencia de los campesinos

¹¹ Testimonio de Víctor, citado en Martí Sánchez, *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria. La violencia política en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, 1980-1981*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Asociación SER, 2007, p. 171.

¹² Testimonio de Abraham Fernández, tomado de Jeffrey Gamarra, *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los andes: el ejemplo ayacuchano*, Ayacucho, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 2001, p. 13. Cabe señalar que en estos primeros años de la guerra los militantes de SL eran descritos por los campesinos en tanto “gente como uno”.

¹³ Cf. José Coronel, “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, en Carlos Iván Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, pp. 29-116.

¹⁴ Ponciano del Pino, “Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”, en Carlos Iván Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, p. 147. El resaltado es del autor.

del valle, que se mostraron más sensibles a la prédica senderista porque eran menos indígenas y mantenían relaciones mercantiles con las ciudades.¹⁵

Recientes investigaciones constatan que en ciertas comunidades de la Puna algunos campesinos apoyaron a Sendero Luminoso con la intención de imponer sus intereses en un escenario donde subsistían enfrentamientos entre familias, que provenían de mediados del siglo XX. Es el caso de Uchuraccay, una comunidad dispersa ubicada en la Provincia de Huanta, entre los 3,800 y los 4,500 metros de altitud, donde en 1983 ocho periodistas hallaron la muerte en circunstancias dramáticas. Los senderistas llegaron ahí a mediados de 1982 para instalar una Escuela Popular, convirtiendo a Severino “Huáscar” Morales Ccente –el líder de una familia que tenía conflictos con los demás pobladores de la comunidad– en el delegado del Partido. Además movilizaron a algunos jóvenes para atacar los puestos policiales de Tambo (La Mar) y San José de Secce (Huanta) a mediados de 1982.¹⁶ El manuscrito elaborado por un anónimo militante de Sendero Luminoso (solamente identificado como “Suní Puni”) en 1985 precisa lo siguiente:

“Desde 1981, Uchuraccay, Iquicha y Huaychao eran bases de apoyo donde existían ya pelotones de la fuerza local y unidades guerrilleras. Entre los combatientes de esta zona figuraba el compañero Severino, comisario del Comité Popular de Uchuraccay. Varias de nuestras compañías de la fuerza principal habían permanecido en esta zona por varios días. Desde aquí fueron nuestros combatientes a sacudir al soñoliento enemigo que dormían [sic] en los puestos G.C. de Huanta y de Tambo”.¹⁷

De esta forma, una familia de la conflictiva Uchuraccay, secundada por jóvenes y con el apoyo de SL, terminó cuestionando el sistema de poder tradicional e imponiendo su propia voluntad. Las autoridades y los comuneros adultos reaccionaron inmediatamente, coordinando en secreto con las comunidades vecinas para conformar una alianza multicomunal y enfrentar a los senderistas y a sus colaboradores. En cumplimiento de lo acordado, en octubre de 1982 expulsaron a los militantes; luego, al constatar que SL había

¹⁵ Henri Favre, “Perú: Sendero Luminoso y horizontes oscuros”, en *Quehacer*, 31, 1984, p. 32. Nelson Manrique construye casi la misma argumentación para la sierra central. Señala que en el valle del Mantaro, Sendero Luminoso tuvo dificultades para asentarse en las zonas donde las comunidades campesinas eran más autónomas, mientras que en el valle del Canipao obtuvo el apoyo de los campesinos debido a la persistencia de conflictos entre estos y la SAIS Cahuide. Cf. Nelson Manrique, “La guerra en la región central”, en Steve J. Stern, ed., *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 193-221.

¹⁶ Ponciano del Pino, “*Looking to the Government*”: *Community, Politics and the Production of Memory and Silences in Twentieth-Century Peru, Ayacucho*, Tesis de Dr. inédita, University of Wisconsin, 2008, pp. 50-51.

¹⁷ Tomado de *Ibid.*, p. 108.

ejecutado al Presidente de la comunidad, asesinaron a siete senderistas en Huaychao y finalmente, como corolario de tan trágicos sucesos, masacraron a los ocho periodistas que venían de Lima y Ayacucho para averiguar sobre la muerte de esos siete senderistas el 26 de enero de 1983.¹⁸ Ese mismo día asesinaron a Morales Ccente y al guía que había acompañado a los periodistas, Juan Argumedo, escondiendo los cadáveres. De esta forma recuperaron la “hegemonía comunal” y el poder del sistema de autoridad tradicional; además ocultaron el asesinato del líder de la facción disidente para silenciar la presencia de Sendero Luminoso en la comunidad.¹⁹ Como refiere Ponciano del Pino:

“(…) el nosotros comunal no era solo una construcción discursiva, era una lucha que involucraba a sus propios miembros, llegando a asesinar en muchos casos a sus propios compueblanos, como pasó con Severino Morales. Son ambas historias, de los vínculos con SL y la violencia interna que los involucraba, que quedaron silenciadas como los secretos mejor guardados en esta como en otras comunidades de esta región”.²⁰

El respaldo de los campesinos a Sendero Luminoso duró muy poco. Cuando los senderistas empezaron a perturbar aún más el normal desenvolvimiento de la economía campesina o a estrangular a los campesinos con sus excedidas demandas, el apoyo inicial de los pobladores rurales devino en resistencia cotidiana. Ellos cerraron las ferias comerciales de Ocos (Huamanga), Lirio (Huanta) y Paucará (Huancavelica) y prohibieron el intercambio de productos con las ciudades, condenando a los campesinos a una economía de subsistencia. Además, reemplazaron a las autoridades tradicionales por jóvenes comisarios del Partido, implantaron la pena de muerte, prohibieron las fiestas patronales y enrolaron a jóvenes y adolescentes para el Ejército Guerrillero Popular. “Inicialmente estaba, ha estado bien, lo mataron a los abigeos (...) pero después

¹⁸ Sobre la matanza de los periodistas, véase el *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay* y el *Informe Final* de la CVR, Vol. V, Capítulo II y Ponciano del Pino, “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los andes” en Carlos Iván Degregori [ed.], *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-SSRC, 2003, pp. 49-94.

¹⁹ En febrero del mismo año, cuando los comuneros fueron interrogados por los miembros de la Comisión Vargas Llosa, señalaron de manera conjunta que ellos habían asesinado a los ocho periodistas al confundirlos con terroristas y que no sabían nada de la “desaparición” de Morales Ccente y del guía Argumedo.

²⁰ Del Pino: “*Looking to the Government*”, pp. 45-46. Después del asesinato de los periodistas, Sendero Luminoso incursionó hasta en tres oportunidades en Uchuraccay y ejecutó a quienes habían tenido alguna participación en la matanza de los periodistas. La primera incursión ocurrió el 20 de mayo de 1983; la segunda, el 16 de julio del mismo año; y la tercera, el 24 de diciembre de 1983, y en ellas los senderistas mataron a aproximadamente 48 campesinos. Posteriormente, los militares y los ronderos de Carhuahurán y Tambo realizaron acciones punitivas contra los de Uchuraccay en 1984. Hacia agosto de este año, los sobrevivientes de la comunidad optaron por huir y refugiarse en las zonas vecinas. Como resultado de tanta violencia murieron 135 personas, en una comunidad que en 1981 tenía 470 habitantes. Cf. CVR, *Informe Final*, Vol. V, Capítulo II, pp. 150-151.

empezaron a matar a la gente inocente, a las autoridades, destruyeron los puentes, a las carreteras y eso para mí era equivocado”, comenta un anónimo poblador de Quispillaccta, en la provincia de Huamanga.²¹ Es que para los senderistas los campesinos formaban parte de la “masa” revolucionaria: un conjunto de seguidores de “segunda clase” indiferenciados, sin ninguna voluntad propia, que no estaban iniciados el conocimiento de la ideología del partido y que servían solamente para combatir, matar y morir en su nombre.²² Simplemente consiguieron provocar el descontento de pobladores rurales que, a partir de ahora, hallaban en la lucha armada el desmantelamiento de sus redes de parentesco, de sus estrategias de reproducción económica y de su cultura.

El descontento campesino coincidió con el ingreso de las Fuerzas Armadas a la guerra a fines de 1982. Entonces los senderistas optaron por replegarse, dejando a los campesinos a su suerte, como blancos preferidos de la represión contrasubversiva. Los militares, al atacar indiscriminadamente a los pobladores rurales, perdieron la oportunidad de aprovechar a su favor el fastidio campesino y terminaron colocándolos entre la espada y la pared. En estas nuevas circunstancias, los pobladores rurales congelaron su reacción frente a Sendero Luminoso y optaron por una adecuación calculada, ubicada entre el respaldo y la abierta rebeldía. No obstante, los senderistas reaccionaron con inusitada crueldad y perfidia. En las comunidades de Huancasancos atacaron a los campesinos que se habían atrevido a reaccionar contra el Partido.²³ Para escarmentar a los “rebeldes” incursionaron en la comunidad de Lucanamarca y masacraron con saña a 69 campesinos usando hachas, cuchillos, piedras y picos: una brutal carnicería que fue reivindicada por el mismo Abimael Guzmán Reynoso, el principal líder de SL.²⁴

²¹ Tomado de Sánchez, *Pensar los senderos olvidados*, p. 176.

²² Degregori sostiene que para SL “el mundo campesino aparecía plano, sin densidad histórica ni complejidad social dividido sólo en campesinos ricos, medianos y pobres”. Cf. Degregori: “Cosechando tempestades”, pp. 139-140.

²³ Sobre los hechos ocurridos en Huancasancos, que culminaron con la masacre de Lucanamarca, Cf. CVR, *Informe Final*, Vol. V, Capítulo II, pp. 109-114.

²⁴ En la famosa “entrevista del siglo” publicada en el tabloide senderista *El Diario de Marka* en 1988, Guzmán señala lo siguiente: “Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria les respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca. Ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron (...) nuestro problema era dar un golpe contundente para sofrenarlos, para hacerles comprender que la cosa no era tan fácil (...) ahí lo principal fue hacerles entender que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuestos a todo, todo”. Tomado de Degregori, “Cosechando tempestades”, p. 149.

De esta forma, la región fue azotada por dos ejércitos en pugna y la situación de extrema violencia se prolongó con altibajos hasta 1989, año en que SL considero que había alcanzado el “equilibrio estratégico”. Entonces empezó a reclutar un mayor número de jóvenes campesinos, a demandar más víveres, a exigir la participación de la “masa” en acciones militares y a incrementar la disciplina. Los campesinos no resistieron la presión desmedida y pasaron de la “adaptación” a la resistencia abierta, formando rondas campesinas en alianza con las FF. AA.

2. Los comités de defensa, el protagonismo campesino y la derrota de SL.

Los Comités de Defensa, conocidos con el nombre genérico de Rondas Campesinas, constituyen la organización campesina más difundida en los andes sur-centrales a inicios de la década de 1990, puesto que combatieron con éxito a las huestes de Sendero Luminoso.

En el valle de Huanta, los Comités de Defensa Civil (CDC) se organizaron de forma masiva a fines de los años 80',²⁵ especialmente en las comunidades de la parte baja del valle (como Viru-Viru, Occana y Cangari), como resultado del hastío que provocaba una guerra tan prolongada y en alianza con el Ejército (que dejó de lado su imagen de invasor foráneo y poco a poco se fue acercando a las poblaciones campesinas) provocando el aislamiento social y la derrota política de SL en la provincia.²⁶ De igual forma, en el valle de Ayacucho, las rondas recién empezaron a formarse entre 1987 y 1990. En la comunidad de Quichuas, por ejemplo, la ronda se organizó en 1987 por iniciativa del Ejército; en la comunidad de Acos el CDC se formó en 1989, en coordinación con los militares.²⁷ Y en la zona central de Ayacucho, acaso la base más importante de SL, las Rondas se conformaron

²⁵ Las primeras Rondas aparecieron en Ayacucho en diciembre de 1982, cuando las Fuerzas Armadas agruparon a los campesinos en núcleos poblados y los organizaron en Comités para defenderse de los ataques de Sendero Luminoso. En Huanta, por ejemplo, los primeros Comités se instalaron en las comunidades altoandinas (como Pampacancha, Ccaccas, Ccanis, Patasucro, Carhuahuran y Chaca), con injerencia de efectivos de la Infantería de Marina, quienes además emplazaron una base militar en Carhuahurán. En la vecina provincia de La Mar, los primeros Comités se emplazaron en la ladera oriental de la cordillera, en las comunidades de Balcón, Ccarhuapampa, Aco y Challhuamayo.²⁵ Pero, muchas de estas Rondas no pudieron resistir la embestida de SL y terminaron desactivándose. Cf. CVR, *Informe Final*, Vol. IV, Capítulo I.

²⁶ Coronel, “Violencia política y respuestas campesinas”, p. 30.

²⁷ José Coronel y Carlos Loayza, “Violencia política: formas de respuesta comunera en Ayacucho”, en *Perú: el problema agrario en debate, SEPIA IV*, Iquitos, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1992, pp. 509-538.

a inicios de los 90': en Vilcashuamán y Víctor Fajardo, en 1993 y en Chuschi y Quispillacta, en 1991, por presión de los militares y ronderos de la vecina zona de Pampa Cangallo. Ahí la creación de las Rondas costó la desaparición de cuatro campesinos de Chuschi, quienes por oponerse a ellas fueron secuestrados por las fuerzas del orden.²⁸

En el valle del Río Apurímac los CDCs se masificaron hacia 1989 y desde el poblado de Pichiwillca, ubicado en la zona central del valle, lograron tomar el control de la región bajo el mando de Pompeyo Rivera, el célebre “Comandante Huayhuaco”. Aunque ahí las primeras Rondas se formaron en 1983 en las localidades de Chiquintirca y Ancihuay, ubicadas al Sur del valle, con la participación de evangélicos pentecostales y en los siguientes años lograron expulsar a los senderistas hacia el Norte, entre 1986 y 1987 fueron derrotadas por SL, que reconquistó a sangre y fuego una extensa zona que se prolongaba desde el valle del río Ene (al norte de la región) hasta las cercanías del poblado de Palmapampa, en la parte media del valle. Sin embargo, en los siguientes años pasaron a la contraofensiva y expulsaron definitivamente a los subversivos del valle, ganándose la reputación de fuerza contrasubversiva y convirtiéndose sus integrantes en ronderos rentados por sus comunidades y dedicados exclusivamente a luchar contra SL.²⁹

Según los cálculos de Orin Starn, en 1992 existían en Ayacucho 300 CDCs y en la zona sur-central, 1,020.³⁰ Estas quebraron el soporte social que Sendero Luminoso tenía en el campo ayacuchano, al canalizar adecuadamente el rechazo que los campesinos sentían hacia el Partido después de diez años de guerra prolongada. Armados precariamente con

²⁸ Sánchez, *Pensar los senderos olvidados*, pp. 322-323. Los desaparecidos fueron: Manuel Pacotaype Chaupín (alcalde encargado de la Municipalidad distrital de Chuschi), Martín Cayllahua Galindo (secretario de la municipalidad), Marcelino Cabana Tucno (ex Teniente Gobernador) e Isaías Huamán Vilca (estudiante del colegio Ramón Castilla).

²⁹ CVR, *Informe Final*, Vol. IV, Capítulo I, p. 119. Además, los CDCs del valle del río Apurímac lograron articularse entre sí, formando una institución de mayor envergadura: la Defensa Civil Antisubversiva (DECAS).

³⁰ Orin Starn, *Hablan los ronderos: la búsqueda de la paz en los andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993, Documento de Trabajo n° 45, p. 4. En Apurímac existían 200 rondas; en Junín, 350; en Huancavelica, 150 y en Pasco 20 rondas campesinas, todas ellas dedicadas a enfrentar a los senderistas y adicionalmente a controlar el abigeato, con fuerte injerencia de las FF. AA. Para la zona norte Starn menciona la existencia de 3,480 rondas bastante autónomas distribuidas del siguiente modo: en Amazonas, 150; en Ancash, 30; en Cajamarca, 2,350; en Huánuco, 400, en La Libertad, 40, en Lambayeque 50 y en Piura 760, todas ellas dedicadas a controlar el abigeato, arbitrar en las disputas y ejecutar obras públicas de pequeña envergadura. La CVR calculó la existencia de 8,000 rondas en todo el país con aproximadamente 500,000 integrantes para el año 2003. (Cf. CVR, *Informe Final*, Vol. II, Parte Primera, Sección II, Capítulo I, p. 447).

escopetas “Winchester” o con “tirachas” fabricadas artesanalmente, se convirtieron en los perfectos enemigos de la revolución, tal como reconocen los mismos militantes de SL:

“En tan corto tiempo, estas bandas han desaparecido a miles de personas despoblando muchos distritos. En todos los caminos que controlan hacen difícil el tránsito de personas desconocidas. Han aniquilado decenas de Comités Populares e igualmente a cientos de compañeros de masa. Debido a esto, se han perdido muchas bases de apoyo y el 90 por ciento de nuestros combatientes han desertado o caído en manos del enemigo. La fuerza local se ha debilitado; muchos de sus pelotones han entregado al enemigo sus responsables y se han pasado a las filas de las bandas paramilitares”.³¹

Pero, SL no sólo fue bombardeado desde afuera por las acción de los campesinos y evangélicos convertidos en ronderos; sino fue petardeado además desde adentro, por la misma base del Partido, que en medio de innumerables penurias producto de una guerra demasiado prolongada decidió resistir ante las exigencias de la cúpula. El historiador Ponciano del Pino constata que SL transformó a sus bases de apoyo en verdaderos campos de concentración, donde sus militantes establecieron una dominación en perjuicio de todos aquellos que formaban la masa combatiente del Partido. Por ejemplo, en la base de Sello de Oro, ubicada en la margen derecha del río Apurímac, las familias campesinas captadas por Sendero Luminoso se encargaban de producir en las tierras del “nuevo Estado”, mientras que los niños eran transformados en combatientes del “Ejército Guerrillero Popular” y las mujeres fueron obligadas a procrear futuros guerrilleros. Cuando los ronderos y militares empezaron a hostigar a los senderistas, las familias secuestradas se convirtieron en murallas de contención o escudos humanos que protegían a los militantes y, cuando estos decidieron replegarse hacia el valle del río Ene, llevaron consigo a toda la masa que empezó a sobrevivir en condiciones infrahumanas, constantemente amenazada por la guerra, el hambre y las enfermedades. En estas trágicas circunstancias, las mujeres empezaron a resistir, impulsadas por el dolor y la angustia cotidiana, absteniéndose de producir víveres o de procrear más hijos para el Partido:

“Hasta cierto punto, el sufrimiento mayor de las madres es una manipulación discursiva de los valores culturales sobre género y familia para ‘legitimar’ la resistencia de los padres y las madres; para convencer a los esposos, a los jóvenes y niños, a los mismos senderistas militantes y simpatizantes, de que era legítima e innegable ya la resistencia a las demandas

³¹ Testimonio de “Suní Puni”, un anónimo militante senderista, tomado de CVR, *Informe Final*, Vol. II, Capítulo I, p. 435.

destructivas de Sendero. Así se superaban los valores patriarcales y/o ‘machistas’ glorificados por la guerra”.³²

A partir de la resistencia cotidiana de las mujeres secuestradas por Sendero Luminoso, la base de combatientes de Sello de Oro decidió asesinar a los dirigentes del Partido y entregarse a las Fuerzas Armadas, apelando a la “Ley de Arrepentimiento” promulgada por el presidente Alberto Fujimori.³³

Ya sea desde afuera, formando rondas conjuntamente con los militares, o desde adentro, resistiendo cotidianamente la violencia del Partido, los campesinos cumplieron un rol protagónico en la derrota política y militar de Sendero Luminoso. Dicho rol quedó registrado en la memoria épica que ellos han construido sobre su historia reciente, como se verá a continuación.

3. La memoria épica de la guerra y sus silencios.

La memoria alude a la facultad psíquica de los individuos para recordar y olvidar el pasado desde el presente, o a la forma cómo los individuos reconstruyen la historia.³⁴ Como tal, la memoria puede producir diversas y hasta contradictorias interpretaciones (recuerdos y narrativas) sobre el pasado.³⁵ En el proceso, las narrativas son organizadas y colocadas por los mismos individuos una sola gran *memoria emblemática* que silencia aquellas que aparecen como contradictoras o *memorias tóxicas*. Steve J. Stern explica que

³² Ponciano del Pino, “Familia, cultura y ‘revolución’. Vida cotidiana en Sendero Luminoso”, en Steve J. Stern [ed.], *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 161-191.

³³ En julio de 1993 fue rescatada la masa cautiva de la base de Sello de Oro. Su situación era bastante trágica. La población estaba formada por 160 asháninkas y 40 colonos. El 80 % eran niños y mujeres, todos ellos víctimas de la desnutrición y las enfermedades. El 95 % tenía tuberculosis, anemia y enfermedades gástricas. Muchos de ellos además tenían paludismo y tifoidea, y diez de ellos sufrían de leishmaniasis. Según los cálculos de las madres, en diez años habrían muerto alrededor de 100 niños y adultos, por falta de alimentos. Cf. *Ibid.*, pp. 178-179.

³⁴ Cf. Norma Fuller, “Memoria y reconstrucción. El caso de Santa María Magdalena de Paccha”, en Marita Hamann *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 373-392; Elizabeth Jelín, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno-SSRC, 2002; Liliana Regalado de Hurtado, *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

³⁵ En este caso, la memoria adquiere una doble acepción: Por un lado se refiere al recuerdo actualizado a partir de ciertas expectativas, intereses o influencia social, y por otro alude a las narrativas que los portadores de dichos recuerdos elaboran a partir de esos recuerdos, que son subjetivas y posibles de ser transmitidas a los demás mediante diversos mecanismos. Tal vez, las categorías que mejor definen ambas acepciones son “rememorar” y “conmemorar”, como sinónimos de “hacer memoria” y “trabajar con la memoria”, respectivamente.

la *memoria emblemática* es “una especie de marco, una forma de organizar las memorias concretas y sus sentidos, y hasta organizar los debates entre la memoria emblemática y su contra-memoria”, que da un sentido interpretativo y un criterio de selección a las memorias *sueeltas*, que son vividas, personales, pero nunca únicas, homogéneas o sustantivas.³⁶

Todo ello lleva a afirmar que la memoria (y especialmente la “memoria suelta”) se activa y construye en un contexto social o *marco social* de la memoria, donde actúan mecanismos sociales como códigos culturales, *memorias emblemáticas* o narrativas legitimadas y reforzadas por los rituales, que hacen que los individuos activen, encuadren y elaboren determinadas memorias y olviden o silencien otras. Como dice Maurice Halbwachs, el recuerdo es una reconstrucción del pasado donde persisten imágenes tomadas de alguna galería subterránea de nuestro pensamiento, pero totalmente confirmadas por la sociedad. La memoria se enriquece así con nuestros recuerdos y los recuerdos de los demás, “que cuando se enraízan y encuentran su lugar, no se distinguen ya de los otros recuerdos”.³⁷

Las memorias no solamente sirven para concebir y representar el pasado; valen además para construir identidades colectivas. Al respecto, Elizabeth Jelín sostiene que para fijar ciertos parámetros de identidad, el sujeto selecciona ciertas memorias cuyos contenidos resaltan rasgos de identificación grupal para con algunos y de diferenciación para con otros. Una vez aceptada por la comunidad, dichas memorias se convierten en elementos fijos o *marcos sociales* que organizan y encuadran las demás memorias. De esta forma, memoria e identidad actúan recíprocamente, una a favor de otra y viceversa.³⁸ Nelson Manrique y Guillermo Nugent, siguiendo las definiciones de *comunidad imaginada* de Benedict Anderson, proponen que la memoria es una manera de construir la pertenencia a una nación. Así, los sectores populares construyen memorias a través de la oralidad, el rito y la performance, que intentan ser incorporadas a la gran *memoria emblemática* que

³⁶ Steve J. Stern, *De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico*, Montevideo, Ponencia presentada al taller sobre Memorias Colectivas de la Represión en el Cono Sur, 1998, p. 4.

³⁷ Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, en *Sociedad*, 12-13, 1998, pp. 192-193. El concepto de “marco social de la memoria” sugerido por este autor sigue los lineamientos del positivismo sociológico de su maestro Emile Durkheim. Por ello, considera al “marco” como una “cosa” externa al individuo, que opera sobre él e influye significativamente en la elaboración de sus recuerdos personales.

³⁸ Jelín, *Los trabajos de la memoria*, p. 7

sostiene a la nación,³⁹ o pretenden ser adecuadas a la escritura, porque a través de ella se desarrollan procesos de individuación y formación de una identidad que permite mayores posibilidades de ejercicio de la ciudadanía participativa.⁴⁰

Vista de este modo, la memoria puede aparecer como otra forma de conocimiento histórico que se caracteriza por presentar una continuidad entre el recuerdo del pasado y la conciencia del grupo que la mantiene, sin líneas de separación claramente trazadas y sólo con límites irregulares e inciertos. “El presente (entendido como extendiéndose sobre una cierta duración, la que interesa a la sociedad de hoy) no se opone al pasado del mismo modo en que se distinguen dos períodos históricos vecinos”.⁴¹ En una coyuntura posmoderna, signada por la incertidumbre en torno a la existencia de una única verdad científica y por la aceptación de una pluralidad cognoscitiva, la memoria colectiva aparece como un conocimiento perfectamente válido y legítimo, que termina compitiendo con la Historia en su batallar contra el olvido y hasta en su imposibilidad de contener todo el pasado. Bien lo grafica Pierre Nora al reconocer que los historiadores “se han visto despojados del monopolio de la interpretación del pasado, puesto que antes, cuando se distinguía entre historia colectiva y memorias individuales, el historiador tenía el control exclusivo mientras que ahora comparte sus obligaciones con jueces, testigos, legisladores y medios de comunicación”, acaso estos últimos encargados de la producción de la memoria.⁴²

Los campesinos de Ayacucho, al ser los principales actores de la guerra de SL contra el Estado peruano, elaboran diversas memorias sobre el pasado de violencia y sobre su participación decisiva en el conflicto. Todos aquellos que conformaron los CDCs ensamblan sus recuerdos personales en un gran relato épico, que actúa como *memoria emblemática* y que los representa como los artífices de la derrota de Sendero Luminoso: “Al principio no sabíamos qué era Ronda Campesina, nada. Después, poco a poco,

³⁹ Cf. Manrique, Nelson: “Memoria y violencia. La nación y el silencio” en Marita Hamann *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 421-434.

⁴⁰ Cf. Guillermo Nugent, “Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI” en Marita Hamann *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 13-30.

⁴¹ Halbwachs: “Memoria colectiva”, p. 197.

⁴² Pierre Nora: “Las mareas de la memoria”, tomado de Regalado, *Clío y Mnemósine*, p. 47.

aparecieron por el Norte los ronderos. Entonces nosotros también para saber, para actuar en la ronda, hemos hecho Defensa, pero ahora gracias a Dios que nosotros ya no sufrimos más matanzas ni más masacres. Nos estamos organizando en Comités de Defensa Civil” comenta un comando de la ronda campesina de Vinchos, en la provincia de Huamanga.⁴³ De igual forma, otro integrante de un CDC del valle del río Apurímac sostiene lo siguiente:

“En esta zona ya nadie puede ser neutral. A todos los neutrales los mataron ya. Con esta experiencia hemos tenido que reaccionar. A nosotros no nos ha impuesto el Ejército las Rondas; nosotros hemos elegido a nuestros dirigentes y todos hemos acordado combatir. ¿Cómo, si no? En nuestros pueblos la gente nos conocemos de qué pie cojea cada una, quién trabaja más, quién es el más ocioso, quién es más tardón, quién es el más sobrado, quién es el más humilde, etc. Así, con ese conocimiento nos hemos organizado para pelearle a Sendero nuestras tierras y nuestros hijos. No ha sido el Ejército ni nadie que nos ha ordenado”.⁴⁴

Y otro rondero de Vinchos, que prefiere mantenerse en el anonimato, es más explícito al decir lo siguiente: “Nosotros somos el defensor de la paz, ganamos a Sendero Luminoso y ahora estamos en una pobreza. El Estado se ha olvidado de nosotros”.⁴⁵ En los testimonios de estos tres ronderos, la heroicidad de la resistencia aparece como la estructura que guía la forma y el contenido de la memoria y que sirve como componente principal en la construcción de la identidad local. En dicha memoria los campesinos aparecen como los actores de la historia y como los legítimos “defensores de la Patria y de la democracia”. Por ejemplo, en las Fiestas Patrias celebradas en la comunidad de Carhuahurán en 1998, Ponciano del Pino y Kimberly Theidon observaron que los comuneros reprodujeron el rito militar con la que los peruanos celebran el Día de la Independencia, con izamiento del Pabellón Nacional y desfile “cívico-militar” incluidos. En el discurso de orden, el señor Rimachi, considerado como “héroe de guerra” e “historiador” de la comunidad, dijo a los presentes:

“Hoy es el aniversario de la Patria, por lo que como peruanos debemos festejar con orgullo, con cariño y con respeto. Un día como hoy nos independizamos de la dominación española, así peleando como nosotros peleamos contra Sendero para defender lo que es ser peruano. Este sentimiento de haber luchado debería estar presente en nosotros para sentirnos orgullosos y recordar que esta lucha aún no ha terminado sino quizás va a empezar

⁴³ Testimonio de Juan Pardo, tomado de Starn, *Hablan los ronderos*, p. 43.

⁴⁴ Testimonio de Hugo Huillca, tomado de *Ibid.*, p. 45.

⁴⁵ Testimonio citado en CVR, *Informe Final*, Vol. II, Capítulo I, p. 429.

nuevamente. Por eso deberíamos estar listos para esta tarea y no seguir perdiendo el fervor de lucha que antes nosotros teníamos”.⁴⁶

Así, los campesinos convertidos en ronderos construyen una memoria que hilvana el presente con el pasado y que se conecta con el devenir histórico nacional. Dicha memoria se complementa con la práctica simbólica del izamiento del Pabellón Nacional y de entonación del Himno Nacional, donde se reafirma el sentido de pertenencia al Estado y el nacionalismo militar conquistado con la guerra. Todo ello desemboca en la formación de una identidad, a través de la cual ellos se representan como peruanos.⁴⁷

Además, con esta memoria los campesinos han conquistado los espacios políticos que antes les eran negados. En las elecciones municipales de 1995 (las primeras que se realizaron en Ayacucho en un clima de tranquilidad) fueron elegidos como alcaldes y regidores diez candidatos provenientes de los anexos periféricos de los distritos de Socos, Vinchos, Quinoa, Acocro (en Huamanga), Iguaín, Luricocha, Huamanguilla, Santillana y Ayahuanco (en Huanta). Todos ellos provenían de comunidades campesinas, eran bilingües, habían estudiado en la universidad, eran evangélicos y durante el tiempo de la violencia se habían desempeñado como ronderos o jefes de Rondas. Es decir, eran representados como los “héroes de la guerra”, que en dicho año accedían al poder local y buscaban legitimarse ejecutando proyectos en sus comunidades y haciendo obras públicas de infraestructura en sus distritos.⁴⁸

En esta memoria épica, los senderistas son reducidos a una representación deshumanizada, en la que aparecen como “tuta puriq” (caminantes de la noche) “puriq kuna”, “piojosos”, “malafekuna” y “anticristos”; categorías que aluden a sus comportamientos discordantes con las prácticas sociales de la población campesina y externos a la comunidad.⁴⁹ Como sugiere Kimberly Theidon siguiendo a Appadurai, se

⁴⁶ Citado en Del Pino y Theidon, “Las políticas de identidad”, pp. 27-28.

⁴⁷ Esta memoria épica se configura especialmente en las zonas rurales del departamento, donde se conformaron y actuaron las rondas campesinas. En la ciudad la historia es completamente distinta; aquí las poblaciones desplazadas se representan como “víctimas de la violencia”, solicitando el auxilio de las instituciones del Estado o de las organizaciones no gubernamentales. Al respecto véase Ponciano del Pino, “Ayacucho de los noventa: cambios culturales y nuevos actores”, en *Afanes*, 1, 1996, pp. 23-31.

⁴⁸ Cf. Carlos Iván Degregori, “Gobierno, ciudadanía y democracia: una perspectiva regional”, en John Crabtree y Jim Thomas, eds., *El Perú de Fujimori, 1990-1998*, Lima, Universidad del Pacífico-Instituto de Estudios Peruanos, 1999, pp. 437-465.

⁴⁹ Gamarra, *Las dificultades de la memoria*, pp. 18-19.

trata de una copiosa elaboración de las diferencias corporales a fin de que las categorías políticas reciban fuerza somática y la identidad se pueda mostrar “fatalmente segura”.⁵⁰

Sin embargo, esta *memoria emblemática*, al reproducir relaciones de poder, termina oscureciendo las experiencias y entendimientos alternativos de la guerra, o compactando las *memorias sueltas* en una gran narrativa totalizadora. Así, ensombrece las narrativas que revelan el respaldo inicial de los campesinos hacia SL en los primeros años de la guerra o las desapariciones y ejecuciones cometidas por ronderos y militares.⁵¹ De igual forma, la épica militarizada hace hincapié en el heroísmo masculino y a la vez oscurece la participación de las mujeres en la defensa de la comunidad o en procesos de reconciliación social.⁵² Adicionalmente, en algunas localidades de altura como Uchuraccay, silencia las *memorias tóxicas* de los conflictos familiares que se superponen a la guerra y delatan la presencia de Sendero Luminoso al interior de las comunidades.

4. La memoria emblemática campesina y la memoria hegemónica oficial.

A menudo, la *memoria emblemática* de la guerra se encuentra con una contra-memoria en su intento de sintetizar y organizar las diversas *memorias sueltas*.⁵³ A la par, intenta ser sometida por otra *memoria emblemática* construida desde el Estado y configurada como la narrativa *oficial* (hegemónica) de la guerra.

Dicha narrativa considera que los artífices de la derrota de Sendero Luminoso fueron las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional y que los ronderos fueron organizados por militares y policías para apoyar a las fuerzas del orden. En su mensaje del 28 de julio de 1993, el presidente Alberto Fujimori –quien, para la “memoria oficial”, es el verdadero autor de la derrota de los senderistas y de la “pacificación nacional”– resume muy bien los contenidos de esta memoria:

⁵⁰ Kimberly Theidon, “Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo: memoria, violencia y reconciliación”, en *Ideele*, 133, 2000, pp. 60-61. La “memoria emblemática”, al representar a los senderistas como alienígenas, termina legitimando la práctica de la violencia contra los subversivos.

⁵¹ Cf. Gamarra: *Las dificultades de la memoria...* p. 20.

⁵² Cf. Kimberly Theidon, “Género y justicia”, en *Ideele*, 145, 2002, p. 19. La “memoria emblemática”, al oscurecer la participación protagónica de las mujeres en la derrota de SL, termina obturando su incorporación a la “comunidad imaginada nacional” al presentarlas como ciudadanas de “segunda categoría”.

⁵³ Stern, *De la memoria suelta a la memoria emblemática*, p. 4.

“Es necesario y justo destacar la labor de oficiales y soldados de nuestras Fuerzas Armadas y de miembros de nuestra Policía Nacional, que en las circunstancias más difíciles de imaginar han podido vencer al enemigo más fanatizado y perverso. Las Fuerzas Armadas y Policía Nacional han combatido al terrorismo y ofrendado vidas de sus miembros en una situación de crisis económica (...) ellos, cumpliendo con su deber, han luchado y luchan denodadamente, para que el Perú vaya quedando libre del terrorismo polpotiano. A ellos se ha unido el pueblo organizado en las rondas campesinas, las mismas que han jugado un papel histórico en esta lucha. Gloria y honor a todos estos bravos peruanos”.

Durante sus años de gobierno, para lograr el respaldo popular y justificar su prolongada permanencia en el poder, Fujimori manipuló e impuso esta memoria *oficial* que en cierta medida se ha convertido en la versión emblemática de la guerra y que ha calado hondo en el recuerdo de los peruanos. Cuando a ellos se les pregunta por las administraciones de Fujimori o por la historia de la guerra, estos inmediatamente responden que él encarceló a los líderes de Sendero Luminoso y derrotó a la subversión, o que el conflicto fue ganado por los soldados o policías que combatieron contra el terrorismo.⁵⁴ Al respecto, Degregori señala que dicha memoria oficial –construida a partir de la manipulación de la historia reciente y del ocultamiento y subordinación de las otras memorias– pretendió por un lado definir al Estado como la principal víctima de la violencia terrorista ante los organismos internacionales y la opinión pública nacional, y por el otro institucionalizar una narrativa en la cual el país es salvado por dos actores principales –un presidente y su asesor– más las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional. “Para ello, el Estado necesitaba atemorizar y fagocitar la sociedad, ocultar su propia violencia y legitimar su lado oscuro volviéndolo decente”.⁵⁵

Finalmente, esta memoria *oficial* terminó eclipsando la memoria heroica de los campesinos en la guerra, de tal forma que en los recuerdos de los peruanos estos aparecen como las víctimas del conflicto. Pero, por debajo de aquel gran show que constituye la carpa de dicha memoria hegemónica aparece la memoria de los campesinos, navegando en

⁵⁴ Una encuesta elaborada por CPI en noviembre del 2007 (siete años después de haber renunciado a la Presidencia de la República) señala que el 43,9 % de peruanos considera que el saldo positivo del gobierno de Alberto Fujimori fue haber combatido y erradicado el terrorismo. El 49,1 % de los mismos cree que el saldo negativo fue la corrupción y el 21,9 % considera que lo peor fue la matanza de La Cantuta y Barrios Altos. Cf. <http://www.cpi.org.pe>. Fecha de consulta: 28 de mayo de 2011.

⁵⁵ Carlos Iván Degregori, *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000, pp. 290-291. Como ejemplo de la manipulación de la historia reciente, cabe referirse al libro escrito por el comandante general del Ejército Nicolás Hermoza Ríos sobre el operativo “Chavín de Huantar” que permitió la liberación de los rehenes de la residencia del embajador de Japón, capturada por un comando del MRTA. En dicho libro su autor construye una narrativa auto halagadora y acomoda las vistas fotográficas para aparecer como el “verdadero forjador” del exitoso operativo militar y de la definitiva derrota del terrorismo.

distintas direcciones o confrontando con las demás *memorias sueltas* que construyeron y definieron los otros actores de la guerra. Sin lugar a dudas el *marco social* que activa el recuerdo de los luctuosos sucesos de Uchuraccay es el escenario propicio para el encuentro y conflicto de todas aquellas memorias.

5. Uchuraccay y las batallas por la memoria.

Como se señaló anteriormente, en la comunidad de Uchuraccay, ubicada en las alturas de Huanta, ocurrieron los más trágicos acontecimientos de la guerra. El asesinato de los ocho periodistas el 26 de enero de 1983, las expediciones punitivas que los senderistas ejecutaron contra los comuneros en los meses siguientes y las políticas de retorno y reconciliación comunal que los desplazados de la zona realizaron en 1993 constituyen los eventos rememorados y conmemorados por los campesinos de la localidad y los actores sociales relacionados de una forma u otra con los hechos ocurridos ahí. Todos ellos han elaborado distintas interpretaciones y representaciones que entran en conflicto entre sí, al pretender explayarse y apropiarse del pasado reciente.

Para los pobladores campesinos de Uchuraccay el “día del retorno” (10 de octubre) constituye el recuerdo más importante de sus vidas, puesto que marca una nueva delimitación del tiempo, definido ideológica y socialmente, que distingue un antes (caracterizado por el sufrimiento producido por la guerra) y un ahora (marcado por la construcción de una “comunidad imaginada”, nueva y distinta, con una nueva fe religiosa). “Hay una insistencia en reconocerse como un ‘nuevo Uchuraccay’, no en la letra, sino en las mentes. Un nuevo Uchuraccay por la presencia de los ‘hijos de Uchuraccay’, dando a entender que casi todos los adultos fallecieron a causa de la violencia política”.⁵⁶

Esta memoria, al estar dotada de intencionalidad (demarcar el presente del pasado y refundar la *comunidad imaginada*), obra además para ocultar y silenciar aquellas *narrativas tóxicas* que contaminan el sentido de la construcción de la nueva comunidad. Así, los conflictos familiares por los recursos que ocasionaron la identificación de algunos pobladores con SL, quedaron estratégicamente colocados en los límites de la memoria del retorno, o los recuerdos de la matanza de los periodistas y de las expediciones punitivas contra la comunidad fueron sepultados bajo la narrativa del perdón y reconciliación.

⁵⁶ Del Pino, “Uchuraccay: memoria y representación”, p. 53.

Pero, tal como ocurre en cualquier batalla por la memoria, esta narrativa campesina es opacada por las memorias conflictivas de la “comunidad imaginada” nacional que conmemoran el acontecimiento de la muerte de los periodistas como un hito trágico en la historia reciente del país. Dichas memorias además terminan elaborando una representación sesgada y maniquea de la participación campesina en la guerra y empatan perfectamente con el discurso historiográfico sobre las poblaciones andinas republicanas, como se verá más adelante.

La matanza de los periodistas en Uchuraccay impactó profundamente en la opinión pública nacional. El gobierno de Fernando Belaúnde nombró una comisión integrada por el escritor Mario Vargas Llosa, el penalista Abraham Guzmán Figueroa y el periodista Mario Castro Arenas para que investigase el hecho. En el mes de marzo de 1983 dicha comisión entregó y publicó su informe final. Entonces el país se polarizó en torno a dos posiciones políticas que, desde sus perspectivas, interpretaban las causas de la matanza e identificaban a los presuntos responsables: la primera formada en torno a la comisión nombrada por el gobierno, y la otra, alrededor de los familiares de las víctimas, del gremio de periodistas y de los políticos opositores al régimen.

La Comisión Vargas Llosa llegó a la conclusión de que los comuneros mataron a los periodistas porque “los creyeron terroristas” y al estar estimulados por un estado de ánimo “sobresaltado, medroso y furibundo a la vez”, provocado por las terribles circunstancias en las que estaban viviendo.⁵⁷ Recurriendo a la imagen de un país escindido en dos naciones formulada por Basadre⁵⁸, la comisión señaló que estos campesinos formaban parte del “grupo étnico de Iquicha” y que habían sobrevivido aislados y olvidados por el Estado en un espacio abrupto de la sierra peruana, logrando mantener su identidad “étnica tribal”, su cosmovisión tradicional y su cultura.⁵⁹ Estas conclusiones fueron refrendadas por los

⁵⁷ Cf. *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*, p. 15.

⁵⁸ Enrique Mayer señala que el uso de esta imagen del “Perú profundo” divorciado del país oficial por parte de la Comisión Vargas Llosa no guarda correspondencia con su sentido real. Basadre formuló dicha dicotomía para referirse a las brechas existentes entre el Estado y la sociedad nacional y no para plantear una separación entre criollos costeños y campesinos andinos. Cf. Enrique Mayer, “Peru In Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the Andes’ Reexamined”, en *Cultural Anthropology*, VI: 4, 1991, p. 477.

⁵⁹ Cecilia Méndez ha llamado la atención sobre las fuentes discursivas del informe de la Comisión Vargas Llosa. Señala que la idea de la existencia de una “nación iquichana” con identidad propia, planteada por la comisión, es una reelaboración de la interpretación indigenista sobre la Confederación Chanca formulada por el intelectual ayacuchano Víctor Navarro del Águila en 1939. Cf. Méndez, Cecilia: *El poder del nombre, o la*

especialistas que asesoraron al grupo de trabajo: los antropólogos Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones; el lingüista Rodolfo Cerrón Palomino, el psicoanalista Max Hernández y el abogado Fernando de Trazegnies.⁶⁰

Para validar sus conclusiones, la comisión recurrió a los “lugares comunes” del discurso de la Antropología peruana, tales como la existencia de una estructura dual en las comunidades campesinas, la racionalidad económica del acceso a diferentes pisos ecológicos y el sincretismo ideológico andino. Para los antropólogos que asesoraron a la comisión, los pobladores de Uchuraccay producían para el autoconsumo y para el trueque con algunas comunidades del valle; de este modo diversificaban su dieta alimenticia. Igualmente, mantenían una estructura de oposición simbólica y un sistema de parentesco que organizaban la vida cotidiana y las relaciones externas de la comunidad. Además, la comunidad perpetuaba una estructura tradicional de poder formada por los *varayocs*, que se asociaba con las autoridades nominadas por el Estado peruano. Y al mismo tiempo los comuneros preservaban una cosmovisión andina que se mezclaba con las creencias católicas y evangélicas y devenía una ideología milenarista y escatológica:

“Uchuraccay no es pues una comunidad de salvajes. Se trata de un grupo humano como cualquier otro, pero que se organiza sobre pautas distintas de aquellas que imperan en los medios urbanos y que han sido erigidas como únicamente válidas por los grupos dominantes de la sociedad nacional. Estas pautas se entroncan claramente en un mundo que cada vez va apareciendo como más unitario y coherente, pero que desgraciadamente sigue siendo cada vez más ignorado por los grupos que se pretenden representantes del Perú Oficial”.⁶¹

Los antropólogos que asesoraron a la comisión creyeron encontrar en cada uno de los detalles del hecho aquellos elementos estructurales que normaban la conducta cotidiana de los campesinos y que los caracterizaban como pobladores “exóticos y distintos”. Juan Ossio, por ejemplo, al observar la forma cómo habían sido enterrados los cadáveres de los periodistas y al indagar por la suerte de Juan Argumedo, señaló que los enterramientos revelaban prácticas mágico-religiosas relacionadas con la extirpación del mal (encarnado

construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e izquierda de los iquichanos, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002, Documento de Trabajo n° 115, pp. 43-45.

⁶⁰ Cf. Anexos 1 al 5 que acompañan el *Informe Final* de la referida comisión.

⁶¹ *Informe de la Comisión*, p. 77.

en los periodistas) y que el cadáver del guía había sido desaparecido por los comuneros para evitar los ancestrales enfrentamientos con las comunidades del valle.⁶²

Esta interpretación generó más dudas que aciertos y no satisfizo las expectativas de los familiares de las víctimas y de publicaciones como *La República* y el *Diario de Marka*, que intentaban encontrar las causas del hecho y a los directos responsables.⁶³ Ellos elaboraron otra narrativa del acontecimiento, que responsabilizaba por la masacre a militares y policías, quienes disfrazados de campesinos azuzaron a los comuneros para que matasen a los periodistas y que lo hicieron para evitar que estos descubriesen las ejecuciones extrajudiciales que las fuerzas del orden estaban realizando en la zona. Basándose en las fotografías que uno de los periodistas victimados (Willy Retto) tomó antes de morir, los familiares y periodistas arguyeron que los verdaderos perpetradores del crimen portaban objetos como relojes y anillos y hasta prendas de vestir de fábrica que no eran utilizados por los pobladores del lugar y que alteraban la armonía andina.

Este punto de vista inmediatamente contó con el respaldo científico de algunos intelectuales como Rodrigo Montoya, que habían manifestado públicamente su oposición al gobierno. En un extenso artículo formuló sus críticas a las conclusiones de la comisión, enfatizando la experiencia beligerante de los campesinos de Uchuraccay y sus constantes alianzas con los poderosos de turno a lo largo de la historia: “Dicen que apoyaron a Santos Atahualpa pero que se enfrentaron a Túpac Amaru. Parece entonces que la designación del adversario de turno dependía no de los iquichanos sino de sus aliados de ocasión, porque todos estaremos de acuerdo en que siempre sus aliados fueron fuerzas nacionales y más poderosas”.⁶⁴ Y fijándose en detalles como el “encuentro” entre periodistas y comuneros minutos antes de la masacre y la disposición de los cadáveres en tumbas superficiales que no concuerdan con las prácticas culturales de las comunidades andinas, sugiere que los verdaderos responsables del hecho fueron los militares en alianza con los campesinos:

⁶² Entrevista al Dr. Juan Ossio, “Uchuraccay, ¿crimen sin castigo”. *La República*, Lima 19 de marzo de 1983, pp. 2-7.

⁶³ Tres de los periodistas asesinados laboraban en estos medios de comunicación: Jorge Sedano era reportero de *La República*, y Eduardo de la Pinella y Pedro Sánchez eran periodistas del *Diario de Marka*.

⁶⁴ Rodrigo Montoya, “Otra pista para entender lo que pasó en Uchuraccay”, en *Elogio de la Antropología*, Lima, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Cuzco, Instituto Nacional de Cultura, 2005, p. 250. Este artículo apareció originalmente en un suplemento especial diario *La República* del 21 de enero de 1984.

“¿Fueron los sinchis, o para hablar con más precisión, algunos miembros de las Fuerzas Armadas el aliado de Uchuraccay contra Sendero o fueron los de Uchuraccay los aliados de las Fuerzas Armadas en su combate contra Sendero? Resulta sumamente lógico y coherente con los hechos y la realidad que por lo menos una parte de las Fuerzas Armadas tuvieran todo el interés de conseguir el apoyo de los iquichanos contra los senderistas, más aún si habría existido una contradicción evidente entre los de Uchuraccay y Sendero por el asunto de la Feria de Lirio, la rivalidad abajo-arriba y el uso del corredor iquichano para desplazarse en las alturas de la región”.⁶⁵

Al preguntarse por el cadáver del guía Juan Argumendo, radicaliza su postura: “¿Por qué no le enterraron a él junto con los otro ocho? (...) Yo me pregunto qué pasaría si supiéramos alguna vez que Argumedo no fue muerto a pedradas, a palos o hachazos, sino por ejemplo corriendo o escapando, por un tiro. Un simple tiro cambiaría todas las circunstancias de lo que se ha dicho sobre Uchuraccay hasta este momento”.⁶⁶

Ambas interpretaciones, puestas en debate, no sólo componían dos representaciones o memorias sobre la trágica muerte de ocho periodistas; revelaban a la vez el enfrentamiento de los dos principales paradigmas que guiaron la Antropología peruana desde mediados del siglo pasado y que sirvieron para la interpretación histórica de los campesinos del siglo XIX: el estructuralismo y el marxismo. Al explicar una tragedia ocurrida en una comunidad de los Andes y que comprometía a pobladores campesinos, tanto el estructuralismo como el marxismo pusieron en entredicho sus principales enunciados y epistemologías sobre la experiencia histórica y contemporánea de las comunidades campesinas y su relación con la comunidad imaginada nacional. La participación de Ossio y Montoya en el debate explicita dicha revelación, puesto que aquel recurre al estructuralismo con el fin de hallar la “especificidad” de un mundo andino conectado con la cultura occidental:

“Las instituciones foráneas son reinterpretadas [por el mundo andino]. Hay un contacto con el mundo de afuera, hay una forma en que se ha introducido este mundo de afuera, pero esa forma es reinterpretada, transfigurada muchas veces. Hay una estructura que subyace

⁶⁵ Ibid., p. 259. Como se señaló anteriormente, meses antes de la masacre Sendero Luminoso condenó a los campesinos a una economía de autoabastecimiento y les prohibió de concurrir a la feria comercial de Lirio. Además, los senderistas usaban la zona de Uchuraccay como un corredor para trasladarse del valle de Huanta al valle del río Apurímac.

⁶⁶ Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: “Uchuraccay, ¿crimen sin castigo”. *La República*, Lima 19 de marzo de 1983, p. 7. Ponciano del Pino aclara que los campesinos escondieron el cadáver del guía para silenciar el apoyo que Sendero Luminoso recibía de parte de algunos pobladores de la comunidad. Cf. Del Pino: “*Looking to the Government*”, p. 45.

debajo de esas formas foráneas, y cuando comenzamos a descender a esa estructura, comenzamos a describir hondas diferencias”.⁶⁷

Por su lado, Montoya, a partir del marxismo, criticaba el enfoque anterior y resaltaba la relación desigual entre la sociedad andina y la sociedad occidental, teñida con fuerte dosis de autoritarismo y manipulación:

“(…) no es únicamente posible entender lo andino como un universo cerrado, sino en conexión con el Perú global. Y me parece que estas dos visiones producen resultados distintos (…) hay todo un manejo de las costumbres andinas, una utilización de los valores andinos para fines no andinos y ese es un aspecto de la realidad que me parece ricamente importante”.⁶⁸

Unos pocos antropólogos e historiadores participaron del debate. Pablo Macera, Luis G. Lumbreras, Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Carlos Iván Degregori y Jaime Urrutia directa o indirectamente respaldaron las ideas de Montoya.⁶⁹ El primero de ellos realizó un balance de la coyuntura política en la que se nominó a la Comisión Vargas Llosa y dudó de la responsabilidad de los campesinos en la matanza.⁷⁰ Lumbreras señaló que el informe de la comisión era incompleto y carecía de una investigación detallada y rigurosa.⁷¹ Flores Galindo y Manrique condenaron el silencio de los antropólogos e historiadores peruanos en torno a muerte de miles de campesinos en medio de una violencia estructural que trasluce autoritarismo y racismo: “Frente a masacres en África u Oceanía, en otras ocasiones han sabido pronunciarse antropólogos ingleses y franceses. ¿Y los antropólogos peruanos? Apenas un pronunciamiento de los estudiantes que asistieron al Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología (noviembre, 1985). Lo mismo se puede decir de historiadores y sociólogos”.⁷² En Ayacucho, Degregori y Urrutia resaltaron la conducta ambigua por la que optaban los campesinos de Uchuraccay al sentirse agredidos por fuerzas externas: entre el aislamiento y conservación de su cultura y

⁶⁷ Entrevista a Ossio, en *La República*, Lima 19 de marzo de 1983, p. 4.

⁶⁸ Entrevista a Montoya, en *Ibid.*, p. 6.

⁶⁹ Sobre las tempranas ideas de los intelectuales peruanos en torno al todavía desconocido PCP-SL a inicios de los años 80’, Cf. Gonzalo Portocarrero, *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia política*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 105-146.

⁷⁰ Entrevista a Pablo Macera, en *Ibid.*, p. 11.

⁷¹ Entrevista a Luis G. Lumbreras, en *El Observador*, Lima 18 y 19 de marzo de 1983, pp. 15 y 16 en ambas.

⁷² Alberto Flores Galindo y Nelson Manrique: *Violencia y campesinado*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1986, p. 34.

el alineamiento incondicional “con determinados ‘patriotas’ que pueden darles protección”.⁷³

Las dos interpretaciones académicas sobre los sucesos de Uchuraccay representan los límites de una forma de entender a los campesinos y suponen el quiebre de los sistemas cognoscitivos de la Antropología y de las Ciencias Sociales peruanas. En efecto, ambas narraciones silencian el rol protagónico de los pobladores rurales ubicados en medio de la guerra, puesto que en ellas estos aparecen como anclados en sus estructuras socio-culturales o manipulados por los actores externos. Además, revelan al campesino sólo en los momentos de guerra y conflicto, y se olvidan de él en los períodos de paz y calma. Como dice Degregori, la antropología estructural se limitó a señalar la otredad y aislamiento de las comunidades altoandinas de Ayacucho dentro de una visión dualista que distinguía el “Perú profundo” del “Perú oficial”, mientras que el marxismo no podía dar cuenta del enfrentamiento de estas comunidades con un Partido que llevaba el marxismo de manual a extremos demenciales y restringía la cultura, política y vida cotidiana de los campesinos a los dictados de la estructura económica y de las formas de producción.⁷⁴

Finalmente, ambas interpretaciones guardan semejanzas con aquellas que algunos historiadores han formulado para explicar la relación de los campesinos con el Estado republicano del siglo XIX, como se verá a lo largo del capítulo siguiente.

⁷³ Carlos Iván Degregori y Jaime Urrutia, “Reflexiones sobre ocho muertes peruanas”, en *El Diario de Marka*, Lima 6 de febrero de 1983, p. 11.

⁷⁴ Carlos Iván Degregori, “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”, en *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2001, pp. 48-49.

Capítulo II

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN (1): ENTRE LA MANIPULACIÓN Y LA “ECONOMÍA MORAL”

Como se vio en el apartado anterior, la participación de los campesinos en las rondas y en la derrota de Sendero Luminoso generó la aparición de una *memoria emblemática*, que es opacada por la memoria oficial del Estado peruano y a la vez intenta opacar las memorias *tóxicas* y divergentes. Para dicha narrativa, los campesinos son los héroes de la guerra que demandan reconocimiento y pertenencia nacional.

Sin embargo, dicha memoria colisiona con las representaciones que otros actores tienen en torno a la violencia, especialmente cuando rememoran acontecimientos trágicos como el de Uchuraccay. Entre estos se cuentan antropólogos e historiadores, quienes recurren a los paradigmas teóricos del estructuralismo y marxismo para configurar narrativas en las que los campesinos aparecen como abanderados de la tradicionalidad o individuos manipulables, completamente lejanos del Estado y de la nación. Como ya se advirtió, los sucesos de Uchuraccay precisamente revelaron los límites interpretativos de dichos paradigmas.

Fueron precisamente el marxismo y el estructuralismo las principales teorías que en sus variadas vertientes intentaron estudiar a los campesinos contemporáneos e históricos y reflexionar sobre su participación en el proceso de construcción del Estado y de la nación peruana. Mas, dicha reflexión estuvo circunscrita principalmente, como en el caso de la reciente violencia política, a las coyunturas conflictivas de la independencia y la Guerra con Chile, cuando apareció la nacionalidad o fue puesta en jaque por la presencia de tropas

extranjeras.⁷⁵ Ocasionalmente y a partir de la *economía moral* –la propuesta heterodoxa del marxista británico Edward P. Thompson– se pretendió vincular al campesinado con el Estado a través del mecanismo fiscal de la contribución indígena, pero para finalmente trazar dicotomías entre un Estado republicano y ayllus tradicionales.

En el siguiente apartado se estudian precisamente aquellos intentos, marxistas y estructuralistas, de estudiar al campesinado peruano del siglo XIX, y la crítica que en nombre del “nacionalismo campesino” se formuló a tales puntos de vista, que formularon las mismas conclusiones para los campesinos históricos decimonónicos y para los contemporáneos pobladores andinos de 1983.

1. La teoría de la manipulación.

Esta propuesta teórica considera que los campesinos durante la época republicana se desarrollaron al margen del proceso de formación del Estado-nación, dedicados a una reproducción económica autárquica, sin mostrar algún tipo de iniciativa política. Si participaron en algún acontecimiento importante (como la Independencia, los conflictos entre los caudillos militares o la Guerra del Pacífico) fue porque tuvieron la intención de protestar ante una exigencia desmedida (como el pago del tributo, por ejemplo) o porque fueron manipulados por algún caudillo o por alguna de las facciones que participaba del conflicto.

Son algunos historiadores marxistas vinculados con la Teoría de la Dependencia, más unos pocos adscritos al estructuralismo francés, los que optan por estudiar la participación de los campesinos en coyunturas claves (como el cambio de estructuras o una guerra externa), para suscribir la tesis de la manipulación.⁷⁶ Para el caso peruano, dichas

⁷⁵ Cf. Cecilia Méndez, “La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú”, en *Diálogos de la Historia*, 2, 2000, pp. 231-248.

⁷⁶ Steve J. Stern ha cuestionado esta metodología de considerar a los campesinos como simples “reactores” defensivos, estrechos de miras antes fuerzas externas, y de estudiarlos sólo cuando aparecen en tiempos de conflictos. Propone observar los períodos previos a las sublevaciones, de aparente tranquilidad, cuando los pobladores rurales se colocan en posición de participación política activa e innovadora, relacionándose con otros campesinos y con sectores no campesinos. Para ello propone la categoría de “adaptación en resistencia”, que consiste en un momentáneo y calculado acomodo de los campesinos a las exigencias de los dominantes, pero que finalmente culmina en el estallido de una sublevación contra la autoridad. Cf. Steve J. Stern, “Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina”, en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 25-41. Cabe precisar que esta propuesta ya había sido utilizada con anterioridad en la historiografía peruana, por la historiadora Karen Spalding, al estudiar las relaciones entre

coyunturas –qué duda cabe– son la independencia y la guerra del Pacífico con todas sus consecuencias posteriores.

1.1 El marxismo y la teoría de la dependencia: las “guerras étnicas”.

Uno de los primeros historiadores que se interesó en el estudio de los movimientos campesinos bajo el paradigma marxista y de la Teoría de la Dependencia fue el francés Jean Piel. Arguye que los movimientos campesinos son ocasionados por la permanencia de una estructura rural colonial, formada tras la conquista española y orientada hacia el mercado mundial desde mediados del siglo XIX. Esta estructura se caracteriza por presentar una gran propiedad concentrada en pocas manos y sistema de dominación favorable para el capital extranjero y desfavorable para los sectores populares, que aparecen con dominados, dispersos y divididos:

“En resumen, en esta sociedad que durante cuatro siglos y medio estuvo en perpetuo cambio interno –cambio de los regímenes jurídicos, de los equipos dirigentes y de los productos explotados– el cuadro general de dependencia interna y externa ha subsistido casi sin cambios. Por encima de esa sociedad siempre ha habido intereses extranjeros más poderosos que han decidido la orientación general. En la base de esta sociedad siempre ha habido una masa dominada, sin acceso a un control siquiera parcial de las decisiones que conciernen a su país y, entre las dos, las pirámides de intermediarios aliados o rivales que se han disputado el privilegio de explotar esta base en asociación con los grupos extranjeros”.⁷⁷

En esta estructura, dichos sectores populares se configuran como “reserva económica” para el pago de la contribución, o como “reserva de energía humana” para las haciendas, obras públicas y el servicio militar. Para resistir la dominación, tienden a protestar mediante formas como el bandolerismo, las montoneras o los movimientos campesinos anti fiscales.⁷⁸

las poblaciones indígenas de Huarochirí y los Estados Inca y Colonial. Cf. Karen Spalding, *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

⁷⁷ Jean Piel, “Notas históricas sobre la evolución y permanencia de las estructuras de dominación interna y externa en la sociedad peruana”, en *Revista de Museo Nacional*, 35, 1967-1968, p. 198. Estas ideas fueron desarrolladas posteriormente en su extenso libro *El capitalismo agrario en el Perú*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1995.

⁷⁸ Al respecto, Hobsbawm señala que los campesinos protagonizan formas “primarias” o “arcaicas” de agitación social (como el bandolerismo o los movimientos mesiánicos), porque defienden la tradición, establecen vínculos de solidaridad a partir del parentesco y tienen una vaga conciencia de clase. Cf. Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1968; y “Peasants and Politics”, en *Journal of Peasants Studies*, I: 1, 1973, pp. 14-15. Ya Marx había caracterizado a los campesinos como “contrarrevolucionarios” en su obra *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

Piel señala que “con el advenimiento de la República, en lugar de desaparecer, se agravan las condiciones que dieron nacimiento a las rebeliones indígenas coloniales, situación que se mantiene por lo menos hasta la Constitución de 1920 y en ciertas regiones atrasadas del Perú hasta aproximadamente 1950”.⁷⁹ Agrega que la contribución fiscal fue la causa principal de las sublevaciones; pero advierte que es imposible separar “la agitación campesina andina de las vendettas que, de manera endémica en la época republicana, oponen entre sí a las familias principales de las aristocracias provincianas”, y que ambos fenómenos confirman la continuidad de la estructura colonial en las sociedades rurales del siglo XIX.⁸⁰ Es que para Piel las aristocracias provincianas son las que movilizan a la masa campesina para la protesta para asediar a sus enemigos políticos. Es el caso –según Piel– de la sublevación de los campesinos de Huanta en 1896, contra el impuesto a la sal, impulsada por los agentes de Cáceres que habían sido destituidos por el nuevo gobierno de Nicolás de Piérola.⁸¹

En 1971 la publicación de un sugestivo artículo de Heraclio Bonilla y Karen Spalding inició el debate en torno al papel de las clases sociales en la independencia. Los autores postulaban la idea de que la Independencia en el Perú fue el resultado de los cambios operados en la metrópoli occidental, relacionados con la crisis del imperio español y la emergencia del capitalismo británico. Dichas transformaciones terminaron atomizando a la sociedad colonial y generando la aparición de fuerzas centrífugas. Así, los criollos de Lima, fuertemente golpeados por los cambios ocurridos en el mercado mundial, intentaron sostener el régimen colonial para no perder sus privilegios, mientras que las élites regionales apoyaron el liberalismo hispánico y las masas indígenas se mantuvieron al margen del proceso tras haber sido reprimidas luego de la gran rebelión de Túpac Amaru II. Por todo ello, la independencia del Perú –concluían los autores– no fue obra de líderes criollos o de la unión de estos con mestizos e indígenas (como sostenía la historiografía

⁷⁹ Jean Piel, “Rebeliones agrarias y supervivencias coloniales en el Perú del siglo XIX”, en *Revista del Museo Nacional*, 39, 1973, p. 309. El citado autor hace una interesante nómina de los principales movimientos campesinos del siglo XIX. En dicha nómina figura, entre otros, los siguientes movimientos: Huanta (1827-1830); Cuzco, Apurímac y Ayacucho (1840); Huancané (1867-1868); Huaylas (1886) y Huanta (1896).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 308.

⁸¹ El 27 de setiembre de 1896 dos mil campesinos invadieron Huanta y ejecutaron al Subprefecto y al Alcalde, demandando la supresión del impuesto a la sal y la circulación del peso boliviano devaluado. Para dominar la insurrección el gobierno envió una expedición armada comandada por el coronel Domingo Parra, que en los meses siguientes realizó una feroz y sistemática represión. Cf. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú (1822-1933)*, Lima, Editora El Comercio, 2005, 9na. Edic, Vol. XI, pp. 79-80.

tradicional), sino la consecuencia de la intervención de los ejércitos extranjeros de San Martín y Bolívar.

Bonilla y Spalding señalan que los campesinos no fueron agentes activos en las luchas por la independencia, puesto que todavía no podían recuperarse de la fuerte represión que siguió a la derrota de Túpac Amaru II y porque no contaban con la confianza de los criollos. Si es que llegaron a integrar el ejército patriota, fue porque fueron movilizados como “carne de cañón”:

“En 1823 las fuerzas patriotas estaban formadas por 3,000 colombianos, 1,000 argentinos y 1,000 peruanos (...) La limitada participación de las masas peruanas estuvo representada mayormente por indios, *reclutados como se ha dicho, por la fuerza y el engaño*, y por negros esclavos de las haciendas costeñas, a quienes se les prometió la libertad una vez conquistada la victoria. El hecho fundamental es este gran silencio de las masas populares del Perú: su no participación en el proceso de la Independencia –silencio que no se quiebra por la matanza recíproca entre los indios que integraban las tropas realistas y las tropas patriotas. Es el indicio de la naturaleza puramente política, sin mayor significación social, de las guerras de la Independencia, y del abismo que existía entre los criollos y las masas de la sociedad colonial. Las masas populares, y con razón, no acudieron al llamado para la liberación, hecho por –y para– las capas altas de la sociedad colonial”.⁸²

El citado artículo suscitó una polémica en torno a la participación de criollos y sectores populares en la Independencia y en la iniciación de la República, como se verá más adelante. En posteriores y sucesivos ensayos, Bonilla ha reafirmado su hipótesis, pero introduciendo algunos matices. Así, en 1981, al estudiar las sublevaciones que estallaron entre 1780 y 1821, señala que tras la derrota del movimiento de Túpac Amaru II los campesinos perdieron “de manera definitiva toda iniciativa en la gestación de las revueltas más significativas”. Fueron los criollos quienes tomaron la vanguardia de las movilizaciones (como la sublevación de Huánuco de 1812, o la del Cuzco de 1814) para reivindicar sus agravios frente a los peninsulares, con el acicate del liberalismo que apareció en la península ibérica en medio de la invasión francesa y de la formación de las Cortes de Cádiz.⁸³ Para lograr sus objetivos, movilizaron y manipularon a los campesinos, tal como ocurrió con el levantamiento de los hermanos Angulo, que contó con el “respaldo” del curaca de Chincheros Mateo García Pumacahua.

⁸² Heraclio Bonilla y Karen Spalding, “La independencia en el Perú: las palabras y los hechos”, en Heraclio Bonilla *et al.*, *La independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981, 2da. Edic., p. 95. El resaltado es mío.

⁸³ Heraclio Bonilla, “Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial”, en Heraclio Bonilla *et al.*, *La independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981, 2da. Edic., p. 16.

Ulteriormente, Bonilla repite estos argumentos y precisa que es innegable la presencia de los campesinos en los movimientos posteriores al de Túpac Amaru II, pero “enrolados indistintamente entre fuerzas militares opuestas” por intereses ajenos.⁸⁴ Entre 1821 y 1823 los campesinos secundaron a las fuerzas realistas debido a las extorsiones y abusos impuestos por algunas guerrillas que luchaban con los patriotas; sin embargo, la presencia de Bolívar –que modificó radicalmente el curso de la guerra– y la leva de hombres que hicieron los españoles para la campaña final de 1824 terminó “volcando masivamente” a los campesinos hacia las fuerzas patriotas.⁸⁵

El citado autor deduce la existencia de una fuerte separación entre los jefes de las guerrillas indígenas que apoyaban a los patriotas y quienes la integraban. “Los primeros eran los más sensibilizados por los intereses enfrentados en el conflicto y de ahí que su rol fuera crucial en el desmantelamiento de la población indígena”.⁸⁶ Bonilla supone que el jefe era un “líder carismático” que movilizaba (manipulaba) a la masa, aunque luego aparecían las reivindicaciones subalternas que terminaban desbordando el liderazgo y acercándose al interés de los españoles. Además, en la composición de las guerrillas aparecieron las viejas fisuras que atravesaban a la población campesina como consecuencia de su fragmentación étnica. Por ello los jefes guerrilleros y los militares patriotas trataron de enrolar en sus fuerzas a indígenas miembros de una misma comunidad.

Bonilla concluye afirmando que esta participación campesina tuvo un componente “tan variado y tan complejo”, de tal forma que las aspiraciones de esta población son muy locales y específicas, restringidas al ámbito de lo pre político.⁸⁷

En un siguiente ensayo el autor precisa las características de las reivindicaciones “localistas e inmediatas” de los campesinos, a partir del estudio de la “rebelión monarquista” de las alturas de Huanta.⁸⁸ Bonilla señala que los campesinos se sublevaron

⁸⁴ Heraclio Bonilla, “Bolívar y las guerrillas indígenas en el Perú”, en *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*, Lima, Pedagógico San Marcos, 2007, p. 118.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁷ En estas conclusiones nuevamente se observa el influjo de las ideas de Hobsbawm sobre los movimientos campesinos y la actuación pre política y tradicional de sus protagonistas. Cf. Hobsbawm, “Peasants and Politics”.

⁸⁸ En 1826 los campesinos de la Puna de Huanta, en alianza con hacendados, curas, comerciantes y militares españoles, bajo el liderazgo del indígena Antonio Navala Huachaca, se apropiaron del diezmo obtenido por la

rechazando la contribución indígena y el reemplazo de los jefes étnicos locales por autoridades republicanas provenientes de Lima, en alianza con españoles que aspiraban a restablecer el sistema colonial para nuevamente conseguir ciertos privilegios perdidos con la instauración de la República.⁸⁹

Bonilla repite muchos de estos argumentos al intentar interpretar la participación de los campesinos en la Guerra del Pacífico. En polémica con Nelson Manrique y Florencia Mallon, propone que en el Perú la conflagración devino en una “guerra de castas” porque ocasionó un doble conflicto social: uno horizontal entre las diferentes facciones de la clase dirigente peruana y otro, vertical y étnico, entre las élites y el conjunto de las clases oprimidas. Así, los campesinos reaccionaron contra los chilenos (que en sus expediciones hacia la Sierra Central destruían sus medios de producción) y contra los hacendados, movidos por una “conciencia étnica” y con el fin de vengar viejas rencillas.⁹⁰ Pero, luego del conflicto, aprendieron “a tomar conciencia de su situación y establecer lazos de solidaridad más amplios que los impuestos por los estrechos marcos de sus comunidades tradicionales”.⁹¹ Es decir, empezaron a construir un sentimiento de solidaridad nacional o una conciencia de clase que rebalsaba las estrechas miras de su identidad étnica y que se consolidó a medida que el capitalismo norteamericano se introducía en el territorio nacional al iniciarse el nuevo siglo:

“La guerra con Chile había permitido una impresionante movilización del campesinado andino, la cual además se habría intensificado a medida que las tropas chilenas abandonaban el territorio peruano. La reconstitución del caciquismo regional significó la

producción de coca. Al año siguiente, cerca de 1,500 rebeldes ocuparon Huanta y avanzaron sobre Ayacucho, siendo detenidos en el intento por las fuerzas locales comandadas por el Prefecto y auxiliadas por los campesinos de Cangallo, los célebres “morochucos”. Posteriormente, en 1833 estos campesinos nuevamente se sublevaron, en apoyo al batallón Callao y contra el gobierno de Gamarra, siendo derrotados en el cerro Pultunchara por las fuerzas gobiernistas. Al año siguiente apoyaron al presidente Orbegoso, en la guerra civil contra Gamarra. Y en 1839 invadieron nuevamente Huanta, como seguidores del caudillo boliviano Andrés de Santa Cruz y para enfrentarse a las fuerzas restauracionistas de Crisóstomo Torrico, siendo nuevamente derrotados. Entonces optaron por firmar el convenio de Yanallay, mediante el cual reconocieron el segundo gobierno de Agustín Gamarra. Cf. Luis E. Cavero, *Monografía de la Provincia de Huanta*, Lima, Imprenta Rímac, 1953, Vol. I, pp. 175-222.

⁸⁹ Heraclio Bonilla, “La oposición de los campesinos indios a la República: Iquicha, 1827”, en *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*, Lima, Pedagógico San Marcos, 2007, pp. 141-143.

⁹⁰ Heraclio Bonilla, “El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico”, en *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, Agrega el citado autor: “El resultado de este levantamiento indio contra blancos y *mistis* fue que toda la población no india, frente a la amenaza de sus vidas y de sus bienes, se inclinara por la colaboración con los chilenos, cuyo ejército representaba su única posibilidad de salvación”. *Ibid.*, p. 217.

⁹¹ *Ibid.*

represión de estas rebeliones andinas, pero aquella fue una victoria muy precaria. La casi inmediata implantación de los ‘enclaves’ capitalistas en la minería y la agricultura, al proletarizar y pauperizar a segmentos importantes de la población campesina, volvió a encender las llamas de la rebeldía en las brasas aún humeantes dejadas por el conflicto del 79. Pero lo que en adelante producirá este fulminante serán rebeliones campesinas más que rebeliones de indígenas”.⁹²

Como se habrá notado, Bonilla interpreta desde la Teoría de la Dependencia la presencia de los campesinos en los dos acontecimientos más importantes del siglo XIX.⁹³ Pero, ¿qué ocurrió con los campesinos en el período que media entre la independencia y la guerra del Pacífico? El citado autor sostiene que en este lapso la contribución indígena sirvió para vincular políticamente al Estado Republicano con las poblaciones campesinas mediante una “relación asimétrica de drenaje de excedentes económicos y recursos humanos” que sirvieron para sostener las continuas pugnas de caudillos y caciques locales.⁹⁴ De este modo, el tributo no constituyó “pacto tributario” alguno, sino deterioró las relaciones entre el Estado y los campesinos. Puesto que para ellos el pago de la contribución significaba una dura presión para su economía campesina ya castigada por la crisis generalizada del siglo XIX o por las exigencias de los líderes de las guerrillas, algunos segmentos de la población rural (como los habitantes de las provincias de Huanta, Huamanga y Parinacochas) optaron por “resistir la presencia del Estado a través de su renuencia a ser ‘matriculados’” para la contribución.⁹⁵ Esta resistencia significó a la vez una transformación de la conciencia campesina, que dejó de percibir al tributo como parte de un vínculo simétrico para con el Estado, para luego considerarlo como una extorsión inaceptable.

Los trabajos de Bonilla propiciaron la utilización metódica del enfoque marxista y de la teoría de la dependencia en el análisis de los temas relacionados con la independencia y

⁹² Ibid., pp. 224-225. El resaltado es del autor.

⁹³ Para refrendar sus conclusiones, Bonilla recurre al marco teórico de Rodolfo Stavenhagen, uno de los conspicuos representantes de la Teoría de la Dependencia. También recurre a las ideas de Henri Favre, quien indica que con la formación de las guerrillas en la Sierra Central se desató una “guerra de razas” entre los campesinos y los terratenientes que colaboraban con los chilenos. Cf. Henri Favre, “Remarques sur la lutte des classes au Perou pendant la guerre du Pacifique” en *Litterature et Societe au Perou du XILEme siecle a nos jours*, Grenoble, Universite des Langues et Lettres, 1975, pp. 55-81.

⁹⁴ Heraclio Bonilla, *Estado y tributo campesino. La experiencia de Ayacucho*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1989, Documento de Trabajo n° 30, p. 26.

⁹⁵ Ibid., p. 14.

con la sociedad republicana del siglo XIX, con resultados bastante disímiles⁹⁶. Uno de estos trabajos logrados bajo los cánones del paradigma teórico imperante en aquellos años fue la tesis del historiador ayacuchano Iván Pérez Aguirre sobre la “sublevación monárquica” de los campesinos de Huanta. Para Pérez, esta rebelión fue un movimiento restauracionista dirigido por un grupo de realistas, que estalló en medio de la crisis económica que azolaba a la región de Ayacucho. Algunos líderes de la revuelta, como los españoles descontentos con la capitulación firmada luego de la batalla de Ayacucho, pretendían restaurar el sistema colonial que les había prodigado grandes riquezas y disfrutes. Para el logro de sus objetivos movilizaron a otros actores sociales, como hacendados, comerciantes, curas y autoridades campesinas que se hallaban asediadas por la crisis, y utilizaron a la masa campesina como “carne de cañón” para el enfrentamiento con las tropas republicanas.

Según el autor, los campesinos que participaron del movimiento tenían también sus propias reivindicaciones, relacionadas con la lucha por la tierra, la eliminación del tributo y de los diezmos y la cancelación de toda forma de dominación colonial. Sin embargo, terminaron siendo cooptados y manipulados por los sectores dominantes que dirigieron la rebelión y fracasaron debido a la ausencia de una burguesía que canalizase adecuadamente sus reivindicaciones. Finalmente decidieron colocarse “al margen del Estado y de la ley a fin de conseguir reivindicaciones tangibles” y “efectivizar algunas de sus aspiraciones en forma concreta e inmediata, sin confiar en la demagogia del Estado opresor”.⁹⁷ Es decir, se convirtieron en seres “pre políticos” que buscaban sólo la solución de demandas concretas y no la transformación social.

A pesar de que la tesis de Pérez presente una vasta y rica documentación inédita sobre el movimiento proveniente de los archivos locales, lamentablemente sus conclusiones

⁹⁶ Antes de la publicación del artículo de Bonilla y Spalding ya algunos investigadores habían intentado interpretar la independencia bajo la sombra del marxismo. Es el caso de Emilio Choy y Pablo Macera, quienes recurrieron al marxismo para explicar las contradicciones entre la “burguesía criolla” y los sectores populares al interior del movimiento de Túpac Amaru II (en el caso de Choy), o para afirmar que la independencia instauró una nueva forma de colonialismo ideológico y de dependencia económica para la naciente república (en el caso de Macera). Sin embargo, con la publicación del referido texto se inició en la historiografía peruana una etapa de interpretación marxista de la experiencia republicana y de la historia peruana en general, que fue abanderada por sociólogos como Ernesto Yepez y Aníbal Quijano, antropólogos como Rodrigo Montoya, arqueólogos como Luis G. Lumbreras e historiadores como el citado Bonilla, Javier Tord y Carlos Lazo.

⁹⁷ Iván Pérez Aguirre, *Rebeldes iquichanos, 1824-1828*, Tesis de Gr. inédita, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1982, p. 160.

ceden ante un marco teórico bastante ortodoxo (con citas de Lenin y Mao), que considera que los campesinos pueden cumplir una función revolucionaria siempre y cuando estén organizados y supeditados por la “vanguardia proletaria”. Como afirma irónicamente Bonilla, esta tesis dice más sobre el autor que sobre la realidad que intenta analizar.⁹⁸

1.2 El estructuralismo francés: alienación y manipulación.

Al estudiar dos sublevaciones campesinas que estallaron en Huanta en 1827 y 1896, el sociólogo francés Patrick Husson combina las nociones braudelianas de coyuntura-mediana duración y estructura-larga duración, con la propuesta de la manipulación y alienación enunciada por Henri Favre.⁹⁹

Señala que la crisis económica de fines del siglo XVIII, agravada en la siguiente centuria por la guerra por la independencia, constituyó el marco favorable para la sublevación de los campesinos de Huanta entre 1826 y 1828. En efecto, la inestabilidad golpeó con mayor intensidad a las provincias de Huamanga y Cangallo –donde había más población mestiza dedicada a la artesanía y al comercio de bienes– y con menor dureza a Huanta, donde existía una mayor cantidad de españoles e indígenas dueños de propiedades rurales diseminadas y destinadas a la producción de coca. Por ello, los pobladores de esta última provincia apoyaron a los españoles, mientras que los huamanguinos y cangallinos se ubicaron al lado de los patriotas. Sin embargo, al momento de la independencia, ocurrió una contracción en el comercio de la coca que perjudicó la economía de Huanta y que movilizó a sus pobladores contra el naciente sistema republicano. Todos ellos fueron capitaneados por Antonio Huachaca, un campesino que había ascendido socialmente y adquirido estatus con el apoyo de los españoles. En el transcurso del movimiento, Huachaca actuó como un “líder carismático” que por un lado cohesiona a españoles, mestizos y curas en torno al proyecto de restitución del sistema colonial que los

⁹⁸ Cf. Bonilla, “La oposición de los campesinos indios”.

⁹⁹ Sobre larga y mediana duración, Cf. Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1982, 6ta. Edic., pp. 60-106. Sobre la teoría de la manipulación y alienación, Cf. Favre, “Remarques sur la lutte des classes”.

beneficiaba, y por el otro manipula a una masa campesina que no se daba cuenta de las transformaciones políticas de la época.¹⁰⁰

Según Husson, Huachaca y los sectores no indígenas del movimiento se hallaban alienados al sistema colonial, de tal modo que no se imaginaban en condiciones distintas de aquellas en las que estaban colocados y que les parecían legítimas y únicas:

“Como conclusión se puede decir que el compromiso directo de una minoría [los líderes] y el acuerdo tácito de una mayoría de la población de Huanta en la insurrección de las punas puede explicarse en gran parte (y quizá en su totalidad si se excluye la hipótesis del complot) por el estado de alienación social que caracterizaba muy generalmente a la categoría de los blancos sin gran fortuna en esa época, pero que en Huanta precisamente fue alimentada por la brutal caída económica que sobrevino después de la independencia. La superposición de esta crisis económica cara súbita a una situación de anomia cultural y política no podía desembocar sino en la participación activa de esos blancos más temerarios (¿y más alineados?) o pasiva de los más prudentes en la guerra de Huanta”.¹⁰¹

De igual forma, para explicar el movimiento campesino de 1896, Husson combina nuevamente la coyuntura con la estructura. Señala que a mediados del siglo XIX la élite local fue ninguneada por la oligarquía limeña que se beneficiaba con los ingresos generados por el boom del guano. Para no quedarse a la zaga, las familias aristocráticas de Huanta acrecentaron su capital en tierras, desencadenando una vendetta política que las enfrentó entre sí y con los sectores sociales emergentes (mestizos) que querían acceder a la propiedad rural para lograr sus aspiraciones sociales.¹⁰² En medio de la vendetta se hallaban los campesinos, que habían sido movilizados por una de las facciones rivales (los Lazón) durante la Guerra del Pacífico, y que además contaban con el respaldo de Cáceres, el líder de la resistencia contra los chilenos. Luego de la guerra, este grupo y sus aliados monopolizaron el poder en la provincia hasta 1895, año en que fueron desalojados por sus

¹⁰⁰ En un avance de su investigación, publicado en 1986, Husson señalaba que “Las alianzas aparentemente contradictorias entre el sector blanco terrateniente y el sector indio campesino, podrían entonces perfectamente interpretarse como uniones lógicas de un interés común: la defensa para el mantenimiento de la estructura agraria regional”. Patrick Husson, “¿Los campesinos contra el cambio social? El caso de dos sublevaciones en la provincia de Huanta (Perú) en el siglo XIX”, en J. P. Deler e Y. Saint-Gerous, eds., *Estado y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, Vol. I, p. 167.

¹⁰¹ Patrick Husson, *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1992, p. 125.

¹⁰² En la década de 1870 los clanes que se enfrentaron en Huanta por el poder fueron el de los Lazón y el de los Arias. Esta última familia fue reemplazada después de la guerra por los Urbina, de clara filiación pierolista. Este enfrentamiento adquirió ribetes sangrientos, cuando el 14 de enero de 1890 Miguel Lazón, el líder de la primera facción, fue asesinado con algunos de sus amigos por los miembros del grupo rival. Inmediatamente los seguidores del difunto, conjuntamente con los campesinos, tomaron venganza, irrumpiendo en el pueblo y ejecutando a los asesinos de su líder.

contrincantes políticos que actuaban como allegados del nuevo gobierno de Nicolás de Piérola.

Husson señala que los líderes de la revuelta de 1896 fueron los mismos campesinos que pelearon contra los chilenos bajo las órdenes de Lazón y los caceristas de Huanta. Estos se sublevaron en alianza con esta facción de la élite provinciana para evitar perder el espacio político que habían conseguido de la mano de sus aliados y porque estaban contra el cambio político que les generaba temor e inseguridad, debido al ascenso de los pierolistas al poder. Así, la sublevación campesina fue “una reacción emotiva del campesinado frente al cambio social que traía incertidumbre. Más que la opresión política o más que la explotación económica, la incertidumbre frente al futuro sublevó al campesino que parece con mucha frecuencia preferir una situación de miseria conocida a toda perspectiva de cambio”.¹⁰³

Al conectar ambas sublevaciones, Husson nota que en el ínterin hubo una toma de conciencia política y un estrechamiento del punto de vista de los campesinos, puesto que pasaron de la manipulación para derrocar a la República, a las alianzas para mantener su cuota de poder, salvar sus intereses y defender su relativa autonomía. Tal como concluye el citado autor: “Este estrechamiento del campo de los proyectos insurreccionales da testimonio (...) de la toma de conciencia por parte de la sociedad india campesina de la relación de fuerza que existía a partir de ese momento entre ella y el Estado, de la reducción de su autonomía y del aumento de su dependencia”.¹⁰⁴

1.3 La crítica a la teoría: el “nacionalismo campesino”.

Las ideas de Piel, Husson y especialmente de Bonilla, fueron duramente cuestionadas por una historia social preocupada por la búsqueda detallada del dato empírico en los archivos e interesada en reivindicar el protagonismo campesino para convertirlos en los sujetos de la historia. Así, las tesis de Bonilla y Spalding sobre la “independencia concedida” fueron refutadas por Jorge Basadre, Scarlett O’Phelan, Alberto Flores Galindo, Christine Hünefeldt, Nuria Sala y Cecilia Méndez. En 1973, dos años después de la publicación del libro de Bonilla, Basadre destacó la acción de las guerrillas campesinas de

¹⁰³ Husson, *De la guerra a la rebelión*, p. 229.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 235.

la sierra central, que “aparecieron en fechas anteriores a la llegada de San Martín y su acción se prolongó (...) hasta la campaña de Ayacucho”. Al referirse a la zona meridional del Perú, agrega que ahí no surgieron guerrillas porque fue el baluarte del poder español entre 1821 y 1824 y que la durísima represión que siguió a la gran rebelión de Túpac Amaru II segó las fuerzas que hubieran podido resucitar ese gran levantamiento indígena.¹⁰⁵ Años después, Scarlet O’Phelan señaló que en el sur andino (Cuzco, Puno y Alto Perú) hubo una nítida trayectoria de protesta social desde mediados del siglo XVIII hasta la década de 1810, que contó con la participación de criollos, mestizos e indígenas, pero en peso diferenciado, quienes elaboraron un programa de indiscutible carácter anticolonial.¹⁰⁶ Por su lado, Alberto Flores Galindo indicó que en la élite indígena y en la masa campesina del sur andino pudo ensayarse una alternativa frente al colonialismo, especialmente durante la sublevación de Túpac Amaru II.¹⁰⁷ Los trabajos de Christine Hünefeldt y Nuria Sala revelan una movilización política de las poblaciones campesinas, a raíz de las disposiciones liberales de las Cortes de Cádiz y de la Constitución de 1812, a favor de la supresión del tributo indígena y por la elección de los representantes ante las Cortes o de los Ayuntamientos Constitucionales.¹⁰⁸ Y recientemente, Cecilia Méndez ha demostrado la relación existente entre los campesinos de las Punas de Huanta, sus estructuras de poder y conflicto local, y el proceso de formación del Estado Republicano.¹⁰⁹

De igual forma, la tesis de Bonilla sobre la “guerra de razas” durante el conflicto con Chile fueron refutadas por un paradigmático estudio de Nelson Manrique. Sostiene este autor que los campesinos desarrollaron una “conciencia nacionalista” durante la invasión

¹⁰⁵ Jorge Basadre, *El azar en la historia y sus límites*, Lima, Pablo Villanueva, 1973, pp. 216-232. En su *Historia de la República del Perú*, Basadre agrega que en la guerra de la independencia “(...) si bien muchos indios combatieron en el bando patriota con fervor consciente (...) otros fueron reclutados por la fuerza”. Basadre, *Historia de la República*, Vol. I, p. 215.

¹⁰⁶ Scarlett O’Phelan, “El mito de la ‘independencia concedida’: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)”, en Alberto Flores Galindo, ed., *Independencia y revolución: 1780-1814*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987, Vol. II, pp. 145-199. Este artículo fue originalmente publicado en 1985 en la revista *Histórica*, IX: 2, pp. 155-191.

¹⁰⁷ Alberto Flores Galindo, “Independencia y clases sociales” en *Ibid.*, Vol. I, pp. 121-144.

¹⁰⁸ Cf. Christine Hünefeldt, “Los indios y la Constitución de 1812”, en *Allpanchis*, 11-12, 1978, pp. 33-57; *Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*, Bonn, BAS, 1982; Nuria Sala, *Y se armó el tole-tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú, 1784-1814*, Ayacucho, Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas, 1996.

¹⁰⁹ Cf. Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of Peruvian State, 1820-1850*, Durham, Duke University Press, 2005.

chilena al valle del Mantaro, que los llevó a apoyar a las fuerzas de Cáceres para luego sancionar a todo terrateniente que pactara con los chilenos e iniciar un conflicto social que culminó con la aparición de una zona de autonomía campesina en el pueblo de Comas. Dicha “conciencia nacionalista” apareció en un momento particular, cuando la guerra propició la aceleración de un conjunto de transformaciones económicas y sociales que se venían dando en la sierra central desde mediados del siglo XIX.

Afirma Manrique que la ocupación del valle del Mantaro por las tropas chilenas creó las condiciones para un nacionalismo *sui géneris* y bastante restringido, que equiparaba la región con la nación y que distinguía a los peruanos de los chilenos. Así, los campesinos se representaban como peruanos y definían a los chilenos como extranjeros e invasores. “Sobre esta base objetiva fue posible que combatiesen conjuntamente indios y blancos, campesinos y terratenientes. Allí donde no existían las condiciones para afirmar una identidad nacional, esta pudo surgir por negación: en relación al ‘enemigo común’”.¹¹⁰

Precisa que este nacionalismo sólo pudo formular una demanda específica, sin plantear siquiera un proyecto político extra regional:

“En ningún momento, los indígenas reivindicaron su acceso a la sociedad política: simplemente la posibilidad de exigir que se les reconociese como ciudadanos estaba totalmente fuera de su horizonte ideológico. Más que buscar su incorporación a la sociedad nacional (y esto es una de las limitaciones fundamentales de su ‘nacionalismo’) accediendo a los derechos formales de la moderna sociedad burguesa, su acción parecía buscar consolidar la autarquía de las comunidades que, de acuerdo a la tradicional utopía campesina, debería garantizar su bienestar y prosperidad. Más que liquidar los particularismos, se trataba de consolidarlos”.¹¹¹

Este nacionalismo además surgió en un determinado espacio regional, donde se configuró una estructura económica particular. Efectivamente, en el período republicano apareció en la sierra central una poderosa élite regional, conformada por ex mineros y ex comerciantes que invirtieron en las haciendas ganaderas de la Puna para intentar consolidarse como grupo dirigente a costa de los otros terratenientes que habían caído en desgracia. En este proceso, la economía campesina se desarrolló con fuerza, puesto que no fue afectada por expansión

¹¹⁰ Nelson Manrique, *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, CIC-Ital Perú S. A., 1981, p. 384.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 384-385.

alguna de la gran propiedad terrateniente –confinada a la Puna– y al contrario, pudo retener sus tierras ubicadas en el fértil valle del Mantaro:

“Todos los intentos de la clase dominante regional, por controlar más efectivamente [la] fuerza de trabajo [de los campesinos], se estrellaron con una barrera insuperable, que sólo podría ser removida parcialmente durante el siglo XX bajo condiciones completamente nuevas: los campesinos eran dueños de sus medios de producción; y en tanto no se lograra despojarlos de ellos sería imposible proletarizarlos. A su vez, la creación de las condiciones necesarias para este despojo no estaban dadas. Un bloque terrateniente dividido por agudas confrontaciones, como el que venimos describiendo, era incapaz de implementar una ofensiva contra las tierras de comunidades lo suficientemente amplia como para cambiar sustantivamente el panorama. De esta manera, la debilidad de los terratenientes como clase, y la fortaleza relativa de los campesinos, se constituían en el pilar fundamental de una relativa paz social entre haciendas y comunidades en la inmediata preguerra”.¹¹²

La “fortaleza relativa” de los campesinos se consolidó cuando estos empezaron a diversificar y especializar su producción para participar en un intercambio mercantil que trascendía los límites de la comunidad y de la autosubsistencia. De este modo lograron una integración mercantil que obstaculizaba el reclutamiento de la mano de obra campesina por parte de las haciendas:

“Existían alternativas de trabajo fuera de la comunidad que se brindaban a un campesino de la región: las minas, las haciendas (ganaderas y las de ceja de selva del valle de Chanchamayo y demás valles selváticos) y el arrieraje. A estas tuvieron que recurrir en cuanto la expansión del capital comercial en el campo redujo sus posibilidades de acceso a la tierra. En el caso de las comunidades del valle del Mantaro (...) sería necesario añadir otra alternativa de trabajo, en este caso en el interior de la comunidad, que podía sustituir con ventaja la necesidad de migrar a minas o haciendas: la artesanía, el complemento clásico de toda economía campesina fuerte”.¹¹³

Para Manrique, todas estas transformaciones estructurales fueron decisivas para la aparición del “nacionalismo campesino”. Al retener su propiedad rural, mantener una independencia relativa frente a las haciendas y participar en los intercambios mercantiles, el campesinado del valle del Mantaro pudo definir la ocupación chilena de la sierra central como una invasión a su medio de producción y a partir de ello pudo forjar una alianza con los terratenientes para defender su “comunidad imaginada nacional”.

¹¹² Ibid., p. 42.

¹¹³ Nelson Manrique, *Mercado interno y región. La sierra central, 1820-1930*, Lima, DESCO, 1987, pp. 155-156. Esta economía campesina fuerte también posibilitó que un conjunto de elementos culturales foráneos sean conquistados por la cultura indígena que lejos de debilitarse, se ha fortalecido con las nuevas adquisiciones. Es el caso, según Manrique, de los instrumentos de viento (clarinete, saxofón) y de cuerda (violín, arpa) que ha sido incorporados a la interpretación de la música tradicional del valle del Mantaro a inicios del siglo XX, tras la llegada del ferrocarril a la sierra central.

Con este planteamiento, Manrique –y su colega chilena Florencia Mallon, cuyas ideas se verán más adelante– sostuvieron una aguda polémica con los postulados más dogmatizados del marxismo de los años 70 y 80, y en especial con las ideas de Heraclio Bonilla. Para refutarlo, aquel realizó un serio y bien documentado trabajo de campo, en el que rastrea y reconstruye el horizonte ideológico y las intenciones de los campesinos de la segunda mitad del siglo XIX a partir de los numerosos testimonios y crónicas elaboradas por los contemporáneos (terratinentes, *mistis*, autoridades, comerciantes, militares, intelectuales locales) a los sucesos evaluados.¹¹⁴ Con respecto a las ideas de Bonilla, dice Manrique que las fuentes que este utiliza para “argumentar” su tesis (el artículo de Favre, un cuento de Enrique López Albuja y una cita de las memorias de Cáceres) son muy unilaterales y tergiversan el sentido de la realidad. Esta además supera a la teoría y la guerra en la sierra central no culminó con un conflicto entre razas, sino en un conflicto entre clases marcado por el nacionalismo de los campesinos.¹¹⁵ Al responder, Bonilla alega en favor de la teoría y duda de la capacidad del campesinado para encarnar una idea nacionalista. Señala que es difícil pensar en algún tipo de nacionalismo si no existe una burguesía que actúe como clase dirigente y que pueda enarbolar las banderas del nacionalismo. Agrega que este supuesto “nacionalismo campesino” emergió como sentimiento momentáneo frente a las extorsiones del ejército chileno y que al desaparecer dicha fuerza, terminó por diluirse. Postula que es necesario conocer el significado que los campesinos, movidos por la identidad étnica, le proporcionaban a los conceptos de nación, patria y país, para no incluir bajo dichos conceptos “las más disparatadas de las expresiones” y poder establecer un deslinde con otras lealtades que no son precisamente nacionales. Y finalmente, dice que este es un caso muy *sui géneris* que no puede ser generalizado para los demás espacios regionales.¹¹⁶

Como se señaló anteriormente, la propuesta de Manrique demuestra una participación consciente, una práctica política y un amplio manejo de información nacional por parte de los campesinos de la sierra central en la Guerra del Pacífico. Sus interpretaciones no dejan

¹¹⁴ Ello es importante puesto que la memoria y el testimonio campesino son fundamentalmente ágrafos y pueden aparecer soterradamente al interior de un documento escrito. La decodificación de dicho testimonio requiere de una gran pericia de parte del historiador, quien mínimamente debe separar las “voces indias” de las “voces no indias”, pero de todos modos respetando el contexto y la forma de producción del documento.

¹¹⁵ Cf. Manrique: *Campesinado y nación*, pp. 387-388, y “Campesinado, guerra y conciencia nacional”, en *Revista Andina*, IV:1, 1986, pp. 161-162.

¹¹⁶ Heraclio Bonilla, “El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la guerra con Chile”, en Steve J. Stern, ed., *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 209-218.

de ser polémicas y su mérito es fundamental, ya que se trata de una investigación rigurosa y seria, sustentada en el trabajo de campo, que incide en el tema de la participación política de los sectores campesinos y su relación con el Estado.¹¹⁷

2. *Economía moral, pacto tributario y protagonismo campesino.*

La teoría de la *economía moral* proviene de los estudios del historiador inglés Edward P. Thompson sobre los movimientos sociales en la Inglaterra tradicional del siglo XVIII. Según este autor, dicho término alude a un modelo de comportamiento o cultura de los sectores populares, quienes consideraban como “antinatural” que un hombre se beneficiase de otro y que en tiempos de escasez los precios de bienes como el pan debían permanecer al nivel acostumbrado. Así, el comercio del pan debía ser directo, sin la participación de algún intermediario, y los panaderos y molineros eran representados como servidores de la comunidad desinteresados de lucrar. Cuando en nombre de las políticas de mercado se infringían estas prácticas, entonces estallaba el motín: la masa demandaba la participación del Estado inglés en la producción y comercialización de la harina para fijar el precio del pan. Además, durante el movimiento, asaltaba el molino y castigaba al molinero, pero sin apropiarse del producto. El Estado inglés reimplantaba el modelo paternalista para calmar los ánimos. De esta forma, el paternalismo tenía una existencia ideal más no real, puesto que solo estaba en la mente de los sectores populares. Y con su actuación la muchedumbre revelaba un buen conocimiento de la situación, puesto que “los pobres sabían que la única forma de someter a los ricos era retorciéndoles el brazo”.¹¹⁸

En la historiografía andina, la *economía moral* intentó ser utilizada para estudiar por un lado la contribución indígena como mecanismo que generaba lealtad y reciprocidad entre

¹¹⁷ Lamentablemente, las ideas de Manrique han tenido poco impacto social al ser escasamente difundidas entre los sectores populares y por haber sido materia de discusión sólo entre especialistas. Remy traza el siguiente comentario: “La discusión Manrique / Bonilla sobre si en la Guerra del Pacífico los indígenas tienen ‘conciencia nacional’ (es decir, si participan conscientemente en el conflicto) o siguen ciegamente a un caudillo, la gana Manrique en la academia (...) mientras que Bonilla (sin muchos más argumentos que un cuento de López Albuja) la gana en la platea”. María Isabel Remy, “Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional”, en Julio Cotler, ed., *Perú, 1964-1994: Economía, Sociedad y Política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995, p. 290. Se puede agregar que las ideas de Bonilla fueron enseñadas por los maestros y terminaron convirtiéndose en la “materia prima” de la “idea crítica” del Perú elaborada por los escolares, en la que la Independencia aparece como una nueva dependencia económica hacia Inglaterra y la Guerra del Pacífico, como el gran fracaso de la República debido a la ausencia de la unidad nacional. Cf. Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

¹¹⁸ Edward P. Thompson, “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 108.

el Estado republicano y los campesinos, y por otro lado las relaciones de estos pobladores con las dinámicas económicas y sociales, que terminaron ocasionando movimientos campesinos.

2.1 *Economía moral I: el pacto tributario.*

Utilizando las propuestas de la *economía moral* de Scott y Thompson e inspirados por las ideas del control vertical de pisos ecológicos de Troll y Murra, el antropólogo inglés Tristan Platt planteó la hipótesis del *pacto tributario* entre los campesinos y el Estado.

Señala que en la época colonial el Estado español exigió a los ayllus de Chayanta (al norte de Potosí) el pago del tributo y en contrapartida se dedicó a cuidar la capacidad contributiva de las familias, asegurándoles el disfrute de la tierra. Con el advenimiento de la República se mantuvo este *pacto tributario*. Para cumplir con la contribución indígena, los campesinos de Chayanta controlaban diferentes pisos ecológicos, elaboraban excedentes de trigo y harina en las tierras comunales y participaban del mercado regional con la dirección de la autoridad étnica y bajo el amparo del proteccionismo estatal.¹¹⁹ De este modo, el Estado Republicano obtenía el excedente mediante la contribución, mientras que los ayllus mantenían sus propiedades colectivas y reproducían sus formas de ocupación del espacio, de organización social y hasta su identidad étnica.¹²⁰

¹¹⁹ Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982, p. 27 y ss. Antes que Platt, Nicolás Sánchez Albornoz había esbozado la tesis del *pacto tributario*. Señala este investigador que en la época colonial la Corona Española demandó a los indígenas el pago de la tasa de tributación, comprometiéndose a cuidar la capacidad contributiva de la comunidad y a asegurarle el disfrute de la tierra. En la República este pacto continuó en vigencia desde el momento en que el Estado Republicano reinició el cobro de la contribución para conseguir recursos. Así, cuando las élites republicanas intentaron afectar la propiedad comunal de la tierra sin derogar previamente la contribución indígena, tuvieron que encarar la respuesta de los campesinos y retroceder en sus intenciones, puesto que estos condicionaban los repartos de tierra a la eliminación de la contribución. Cf. Nicolás Sánchez Albornoz, “Tributo abolido, tributo repuesto. Invariantes socioeconómicas en la Bolivia republicana”, en Tulio Halperin Donghi, ed., *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, e *Indios y tributarios en el Alto Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

¹²⁰ Agrega Platt que en la segunda mitad del siglo XIX esta triple relación entre el Estado boliviano, el mercado y los ayllus se vio resquebrajada por la crisis de la producción triguera, el resurgimiento de la minería argentífera, la aplicación del librecambismo y la ejecución de políticas de exvinculación de la tierra. En esta nueva coyuntura, los pobladores de Chayanta iniciaron la “defensa crecientemente airada de un orden ‘tradicional’ que no solamente regía las relaciones normativas entre el Estado y el ayllu, sino que también brindaba las garantías para el desarrollo del gran comercio triguero de la región”. Así, participaron como aliados del Partido Liberal boliviano en la revolución federal de 1899, para luego renovar su “pacto tributario” con el Estado boliviano. *Ibid.*, p. 38.

El argumento de Platt combina inteligentemente sustantivismo con *economía moral* al resaltar dos aspectos claves del comportamiento económico de los ayllus de Chayanta: por un lado la particularidad de las formas de intercambio (reciprocidad, control ecológico) económico de los indígenas y por otro, el *orden tradicional* que regía estas formas de intercambio. Y es que como *orden tradicional* deben entenderse ciertas pautas e instituciones culturales que están relacionadas con la propiedad comunal de la tierra o con la participación mercantil indígena; aquello que conocemos como *economía moral*. Precisamente, la alteración de esta *economía moral* por parte del Estado o de las élites bolivianas provocó la participación de los campesinos bolivianos en la Guerra Federal de 1899.

Además, este enfoque de Platt se funde con una etnohistoria interesada en descubrir en la documentación producida por la burocracia colonial –y en este caso, republicana– la historia de la gente *sin historia*.¹²¹ Y esta inclinación etnohistórica se revela con mayor énfasis en sus trabajos posteriores, donde señala que la contribución indígena fue interpretada por los campesinos según su cosmovisión andina, de tal forma que organizaron e integraron diferentes ciclos o calendarios para reproducirse económicamente, cumplir con sus obligaciones y relacionarse con el mercado.¹²²

Aunque con estas proposiciones Platt tiende a crear una imagen muy esencialista del comportamiento económico de los campesinos, no se puede negar que ha influenciado bastante en los estudios posteriores de historiadores y antropólogos sobre la economía andina republicana y la participación campesina en los mercados.¹²³ En el Perú provocó una gama de estudios centrados en la relación entre el tributo indígena y el Estado republicano, de tal modo que las principales investigaciones hechas sobre el tema grafican

¹²¹ Cf. Javier Ávila Molero, “Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú”, en Carlos Iván Degregori, ed., *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001, p. 184.

¹²² Cf. Tristan Platt, “Protección divina y pérdida liberal. Poéticas del intercambio en el Potosí del siglo XIX”, en *Revista Andina*, XI: 2, 1993, pp. 349-380. Agrega el citado autor que el dinero funcionaba como un “recibo” que era ofrecido al “Estado solar republicano” en dos fiestas distintas (San Juan Bautista y Navidad) que marcaban el desenlace de los ciclos de circulación monetaria; que el peso de plata era conocido como “uj sara” que significa mazorca de maíz, y que todas estas metáforas andinas expresan la posición proteccionista de los indígenas y legitiman la intervención del Estado en la economía pública.

¹²³ Cf. las valiosas contribuciones al libro de Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter [eds.]: *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI al XX*, La Paz, CERES, 1987.

una sierra central, un sur andino y un altiplano caracterizado por la pervivencia del *pacto tributario*. Por ejemplo, los trabajos de Contreras sobre la contribución indígena en el siglo XIX tienden a repetir la idea de que el campesino tributario, al cumplir con la contribución, renovaba un pacto social con el poder a cambio de protección y a la vez adquiría una marca étnica.¹²⁴ Víctor Peralta también señala que la contribución implicó, aparte de un deber económico para con el Estado, un derecho de acceso a la tierra.¹²⁵ Igualmente, el historiador ayacuchano Mauro Vega sostiene que la contribución indígena protegió los derechos colectivos de los campesinos de Ayacucho.¹²⁶ Mas estos trabajos, además de reafirmar la tesis de Platt, constatan la formación de una burocracia regional que terminó apropiándose de la contribución e inmiscuyéndose con las comunidades campesinas.

Al respecto, Peralta sostiene que entre 1826 y 1854 en la relación fiscal entre el Estado y las comunidades campesinas del Cuzco medió una nueva burocracia regional y republicana, conformada por el Prefecto, los Subprefectos y los Recaudadores, que articuló las relaciones de dominación y subordinación y hasta organiza el espacio regional. Puesto que la economía regional y especialmente las haciendas se hallaban en crisis, dicha burocracia para subsistir buscó “apoyarse en la renta del tributo indígena repuesto legalmente por la élite criolla limeña. La administración y recaudación de la contribución étnica indígena daría a una parte pequeña de la vieja élite provincial el alivio a sus principales carencias y necesidades”.¹²⁷

Para cumplir con la capitación, los campesinos cuzqueños participaron en los circuitos mercantiles, logrando inclinar en su favor la ruptura del equilibrio rural que mantenían con las haciendas desde los tiempos coloniales. Para ellos, además, el pago de la tributación significaba un derecho de acceso a la tierra. Sin embargo, este medio de producción era también codiciado por los recaudadores y los burócratas regionales, de tal forma que las

¹²⁴ Cf. Carlos Contreras, “Estado republicano y tributo indígena en la Sierra Central en la post-independencia”, en *Histórica*, XIII: 1, 1989, pp. 9-44 y del mismo autor, “El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX”, en *Histórica*, XXIX: 2, 2005, pp. 67-106.

¹²⁵ Cf. Víctor Peralta, “Fiscalidad y poder regional en el Cuzco a fines de la colonia e inicios de la república” en Henríque Urbano, ed., *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 149-164.

¹²⁶ Mauro Vega, *Tributo, poder local y sociedad rural, Ayacucho, 1823-1854*, Tesis de Gr. inédita, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1992.

¹²⁷ Víctor Peralta, *En pos del tributo. Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural (1826-1854)*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1991, p. 57.

poblaciones campesinas empezaron a percibir que la exigencia tributaria se daba sin su reciprocidad respectiva. Así, Peralta concluye señalando que “el papel patrimonialista del Estado en el mundo rural quedaba reducido a su mínima expresión; sus agentes de control aprovechaban en beneficio propio los mecanismos de la fiscalidad. El resultado de todo ello sería el disloque y descenso del sistema tributario”.¹²⁸ Ante tal situación, ¿por qué estos campesinos no se sublevaron?

A pesar de revelar la dinámica económica de los campesinos del Cuzco republicano, Peralta no muestra interés por su cultura política o peor aún, termina suscribiendo la tesis de la ignorancia política de estas poblaciones lindante con la manipulación. Señala que muchos de los campesinos cuzqueños fueron movilizados como soldados en la guerra por la independencia o en los conflictos caudillistas. Para ellos no eran comprensibles las razones por las cuales eran enrolados en los ejércitos realista o patriota:

“Poco comprenderán los indígenas las luchas que en nombre del monarquismo, el republicanismo o el regionalismo asumirán otros como sus supremas aspiraciones políticas son razones que aun a nosotros mismos hoy todavía nos cuesta entender y asimilar. Pero, en su condición de soldados, muchos tributarios entregaron sus vidas en los campos de batalla. Murieron sin saber que peleaban por la idea de patria de un determinado caudillo embargado de extremo quijotismo que creía ver en su figura la plasmación del halo mesiánico que la república parecía estar reclamando”.¹²⁹

Es que para el citado historiador, la visión del campesino es localista y étnica; por ello no muestra una acción política que trascienda los límites de su universo comunal ni puede plantear una demanda política regional frente a la presión fiscal y al disloque de la *economía moral*. Sólo atina a participar del intercambio mercantil para conseguir el excedente monetario que necesita para cumplir con la contribución. Aunque, a continuación, para relativizar esta proposición, afirma que una vez concluidas las guerras los ex soldados campesinos demandaron el acceso a la tierra –que era muy escasa– acreditando para ello su reciente experiencia militar.

De similar forma, Christine Hünefeldt señala que en Puno la contribución indígena contribuyó a afianzar un “universo de intereses locales” que implementó “entre marchas y contramarchas” el cobro de la capitación, se apropió de lo recaudado y lo utilizó para participar de los intercambios mercantiles del sur andino, como una forma de capital

¹²⁸ Ibid., p. 51.

¹²⁹ Ibid., p. 100.

mercantil. Agrega que las comunidades campesinas pagaban no sólo lo que les exigía el Estado, sino lo que arbitrariamente fijaban los grupos de poder local. Estas exacciones eran en dinero como en productos, y estos últimos tenían un doble destino: para la demanda de los mercados regionales y como salarios para las haciendas por un lado, y para las redes geográficas más amplias o para el mercado internacional por el otro lado (especialmente productos como la cascarilla, la coca, el mineral, las lanas y las manufacturas). De esta forma las comunidades productoras de algún modo se vinculaban con el mercado regional, aunque su participación (ampliada o restringida) dependía también de otros factores como la masa de circulante o la intermediación de los poderes locales:

“Nuestra hipótesis es que a menos circulante, mayor participación directa de la población campesina en el mercado, con la consecuente disminución de la intermediación del capital mercantil en el proceso de acumulación y mayor difusión de los medios de pago. Con la misma cantidad de productos se multiplicaban los agentes comprometidos. Desde el lado de la contribución, los riesgos de la producción podían en parte ser trasladados directamente al Estado”.¹³⁰

Igualmente, el historiador ayacuchano Mauro Vega sostiene que entre 1824 y 1854 se articularon las comunidades de Ayacucho al Estado republicano, puesto que el pago de la contribución indígena protegió los derechos colectivos de los campesinos del departamento. Tomando en cuenta las serias diferencias existentes entre el Norte y Sur de Ayacucho, señala que los campesinos del Norte demandaban infructuosamente la reducción o eliminación del tributo porque la zona había sido duramente golpeada por las guerras de la independencia. Agrega que estos pobladores, para cumplir con la capitación, salieron de sus comunidades y se transformaron en *yanaconas* de las haciendas. Por su parte, los campesinos del Sur del departamento reafirmaron su condición de contribuyentes porque pudieron cumplir con el pago del tributo al producir ganado y cuero para el mercado local o para el mercado costeño y participar del intercambio mercantil. Así pudieron renovar su *pacto tributario* con el Estado a fin de conseguir la exoneración de otros tributos como el diezmo o las aduanas por ejemplo, “de tal forma que detrás de la renovación del status tributario existió un interés económico de fondo; esto implicaba además la protección y garantía de sus recursos y derechos colectivos”.¹³¹

¹³⁰ Christine Hünefeldt, “Circulación y estructura tributaria: Puno, 1840-1890”, en Henrique Urbano, ed., *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1991, p. 206.

¹³¹ Vega, *Tributo, poder local*, p. 162.

Siguiendo las ideas de Peralta, agrega el citado autor que para el cobro del tributo el Estado excluyó a las tradicionales autoridades étnicas y confió la responsabilidad a criollos y mestizos que ingresaron a las filas de la burocracia republicana. Sin embargo, en la relación estos actores sociales propiciaron alianzas, exclusiones y reacomodos para imponer sus propios intereses. Los criollos, por ejemplo, se aliaron temporalmente con los militares para hegemonizar las instituciones encargadas de recoger y procesar la contribución, excluyendo a los mestizos de la relación. A su vez, estos últimos se acomodaron en la zona rural, donde intentaron apropiarse de un porcentaje de lo recaudado. De esta forma se terminó estructurando un nuevo grupo de poder regional, económicamente dependiente de la sustracción de los fondos fiscales, que puso *su* capital en la exploración minera o en las manos de los caudillos en pugna para conseguir adicionales beneficios políticos, y que a la larga terminó elaborando un proyecto liberal que contemplaba la descentralización fiscal, la construcción de caminos, la exploración de la Ceja de Selva y la desamortización de las propiedades eclesiásticas.¹³²

Por su lado, la historiadora catalana Nuria Sala propone que las revueltas campesinas que estallaron en el virreinato peruano luego de la gran rebelión de Túpac Amaru II y antes de la guerra por la independencia, fueron protestas encauzadas primero contra las reformas fiscales de los borbones españoles y luego, contra las políticas del interregno y del trienio liberal. Las medidas implementadas por los borbones pretendieron reforzar la identidad étnica de los contribuyentes a partir del mecanismo de la tributación indígena; además, crearon novedosos mecanismos de control y recaudación fiscal, en los que intervenían los poderes locales y regionales que a la vez controlaban las haciendas y las minas. Luego, durante el periodo liberal, la proclamada aparición de la propiedad individual ocasionó una dura competencia entre los grupos económicos regionales por el control del excedente comunal y por la conversión de los indígenas en campesinos sometidos. Por todo ello, los campesinos (ya liberados de las identidades étnicas que los ataban a la autoridad del

¹³² Ibid., p. 74 y ss. Fueron los miembros de esta elite regional los que apoyaron la revolución liberal de Ramón Castilla en 1845 y secundaron la eliminación de la contribución indígena en 1854, aunque después renegaron de esta medida porque restringía las posibilidades de conseguir mano de obra campesina. Entre los miembros de dicha élite figuraban también algunos hacendados liberales, como Domingo Cáceres Oré, el propietario de las haciendas de Ocros y fiel seguidor de las ideas de Castilla, al punto que encomendó al libertador a uno de sus hijos, quien luego haría una brillante carrera militar: el joven Andrés A. Cáceres. Cf. Ponciano del Pino, “Ayacucho: economía y poder en el siglo XIX” en *Ideología*, 13, 1993, pp. 5-23 y Antonio Zapata *et al.*, *Historia y cultura de Ayacucho*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-UNICEF, 2008, pp. 136-138.

curaca) se enfrentaron contra los recaudadores criollos y contra los poderes locales, hecho que impidió a la postre la formación de un proyecto unitario y liberal en los últimos decenios de la dominación colonial:

“Los proyectos liberales chocaron con una realidad que se resistía a cambiar. Hacendados, mineros, comerciantes, curas, nobleza indígena, veían temblar su posición social y control del excedente comunal. Descontentos con la política borbónica, quizás partidarios de proyectos de libre cambio, independentistas a la postre, no concibieron, salvo raras excepciones, una sociedad igualitaria. Finalmente tras la independencia el proyecto resultaría excluyente, se mantendría al margen lo indio, sometido como antaño al tributo”.¹³³

Sin embargo, la teoría del *pacto tributario* explica parcialmente las relaciones políticas entre Estado y campesinos y a veces aparece más, según la crítica de Bonilla, como una elaboración académica que traduce la ilusión de sus autores antes que la misma realidad.¹³⁴ Entonces, cabe preguntarse por los otros factores que los campesinos usaron para negociar con el Estado, especialmente cuando demandaban la eliminación del tributo.

2.2 *Economía moral II: coca, alianzas campesinas y liberalismo político.*

Cecilia Méndez, al estudiar la “rebelión monarquista” de los campesinos altoandinos de Huanta como parte de la dinámica de formación del Estado republicano en los Andes Sur-Centrales, arremete contra las perspectivas de las “guerras étnicas”, la “manipulación consciente” y el *pacto tributario*.

Señala que el movimiento fue protagonizado por agricultores, pastores, arrieros y pequeños propietarios campesinos, en alianza con oficiales y comerciantes españoles, y algunos terratenientes y mercaderes criollos y mestizos. Entre 1825 y 1828 los rebeldes rehusaron reconocer a los funcionarios republicanos. Además, saquearon haciendas, distribuyeron los cultivos de coca, se apropiaron de los diezmos, recolectaron tributos y nominaron a sus propias autoridades que se dedicaron a emitir sentencias y decretos judiciales, todo ello en nombre del Rey de España. Posteriormente, en 1834 “cambiaron” de parecer y pactaron con las fuerzas del presidente Luis José de Orbegoso que afrontaba una guerra civil contra el caudillo cuzqueño Agustín Gamarra y a la vez enarbolada políticas comerciales de corte liberal. Y dos años después, en 1836, pactaron con el líder de la

¹³³ Sala, *Y se armó el tole-tole*, p. 262. Cf. también Hünefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena*.

¹³⁴ Cf. Bonilla, *Estado y tributo campesino*, p. 6.

Confederación Perú-boliviana Andrés de Santa Cruz nuevamente en contra de Gamarra y de las fuerzas restauracionistas y a favor de las posiciones librecambistas que postulaba el caudillo boliviano.¹³⁵

La “rebelión monárquica” estalló en una coyuntura crucial, cuando la crisis engendrada por la independencia y por los conflictos caudillistas del período temprano-republicano producía una catástrofe en los territorios de Huancavelica y Ayacucho, al cercenar el circuito mercantil de la coca, acaso la principal actividad económica que ocupaba a aquellos pobladores de las alturas de Huanta¹³⁶. Así, según la autora, los pobladores de la Puna de Huanta se levantaron en armas no “porque estuviesen ‘engañados’ ni porque quisiesen perpetuar los rasgos más opresivos del sistema colonial. Todo lo contrario, se alzaron para defender los derechos y el estatus que como indios habían recibido del poder colonial y que la república criolla amenazaba liquidar”.¹³⁷ Estos “derechos y estatus” se traducían como ventajas económicas y políticas que los campesinos habían ganado bajo el reinado “liberal” de los Borbones en los últimos decenios de la dominación colonial. Por ejemplo, las haciendas cocaleras ubicadas en la banda oriental de la cordillera, que se habían instalado sobre tierras “realengas”, fueron formalizadas por real cédula de mayo de 1816 firmada por Fernando VII.¹³⁸ Igualmente, estos pobladores habían sido recompensados con exoneraciones tributarias por haber ayudado a combatir a las fuerzas de Túpac Amaru II durante la gran rebelión de 1780, o a las tropas de los hermanos Angulo y Pumacahua durante la sublevación de 1814-1815. Todo ello, más la ausencia de curacas nativos en la zona, terminó consolidando la figura del Rey como un símbolo legítimo de poder, prestigio y cohesión de los rebeldes:

“Como es ampliamente señalado por los historiadores andinistas, la brutal represión que siguió a la rebelión de Túpac Amaru no sólo trajo la gradual extinción de la nobleza incaica (y la

¹³⁵ Cf. Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic*, Caps. II y VII.

¹³⁶ A inicios de la república la región de Ayacucho (que fue escenario de la guerra por la independencia desde 1814 hasta 1824) entró en una etapa de “languidecimiento secular”, caracterizada por la ruina de las unidades productivas (haciendas y obrajes), la descapitalización de la economía y el quiebre de los circuitos mercantiles. Al respecto, un hacendado señalaba en 1820 que “los funestos acontecimientos que pronostican las críticas circunstancias del tiempo (...) cuyo motivo y el de haber estado serrado por más de diez meses el paso general de Jauja y Guancayo por los disidentes siendo esos lugares del espendio con utilidad de la coca que produce dichos partidos [Anco y Chungui] en que a los interesados se les ha inferido gravísimos daños y perjuicios”. Archivo Regional de Ayacucho (en adelante ARAY), Municipalidad, Leg. 46, año 1820.

¹³⁷ Cecilia Méndez, “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas. Ayacucho, 1825-1828”, en Enrique Urbano, ed., *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1991, p. 184.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 177.

inmediata consecuencia de su deslegitimación), sino también regulación y prohibición a los indígenas para participar en cualquier expresión cultural que pudiera servir para preservar o revivir el pasado incaico (danzas, música, vestimenta, pintura). Los indígenas fueron también prohibidos de cantar como incas. A la sazón, la reproducción de la tradición inca fue asumida por los criollos (la ‘blanca’ élite peruana). A partir de entonces, el único símbolo legítimo de prestigio y poder para los indígenas habría emanado de la Corona Española. Este factor fortaleció considerablemente la opción de aquellos quienes, como los Iquichanos, habían originalmente abrazado la causa realista, y esto obligó a muchos otros a manifestarse por la lealtad al Rey. Irónicamente, mientras los criollos descendientes de los ‘blancos’ se inclinaban hacia el incaísmo, los indígenas –por elección o por obligación– se volcaban hacia el realismo”.¹³⁹

Según Méndez los campesinos y demás rebeldes elaboraron una ideología pro monárquica, con un fuerte contenido liberal, que asociaba la estabilidad con la imagen del Rey y que alcanzó legitimidad a través de los rituales cívicos y religiosos que exaltaban el lazo emocional de los súbditos para con el soberano. Ellos además estuvieron bien enterados del funcionamiento de las Cortes de Cádiz y participaron activamente en los ritos de juramentación de la Constitución liberal que se realizaron en el territorio de la región. Refiere la citada historiadora que las tempranas demandas del principal líder de la sublevación, Antonio Huachaca, “parecen haber sido inspiradas por la Constitución que, entre otras medidas, abolía el tributo indígena y el ilícito trabajo impago de los indígenas”. Y aunque Fernando VII desconoció la Carta Magna y reinstauró el absolutismo en la península, ello no le incomodó, ya que siguió “soportando a un Rey absolutista mientras abrazaban las ideas de la Constitución liberal; al final él pudo largamente obtener beneficios de ambas posiciones”.¹⁴⁰ Sólo a través de este sustrato liberal existente en la ideología monárquica, se puede entender la ayuda que los campesinos de Huanta brindaron a los caudillos liberales en la década de 1830.

Sin embargo, Méndez deja de lado este sustrato ideológico de la sublevación y enfatiza más bien las redes sociales, los intereses materiales y la visión política de los líderes del movimiento.¹⁴¹ Para explicar la rebelión, la autora pone un peso preponderante en el universo social, demográfico y étnico de la provincia de Huanta y en las densas relaciones sociales creadas por la producción y comercialización de la coca. Señala que a inicios del siglo XIX

¹³⁹ Cecilia Méndez, *Rebellion without Resistance: Huanta's Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State, Ayacucho 1825-1850*, Tesis de Dr. inédita, State University of New York at Stony Brook, 1996, pp. 467-468.

¹⁴⁰ Méndez, *The Plebeian Republic*, p. 100.

¹⁴¹ Cf. la reseña hecha por Nils Jacobsen al texto *The Plebeian Republic* y publicada en *American History Review*, 11:5, 2006, pp. 1571-1572.

coexistían en la zona rebelde numerosos ayllus de indígenas y unas pocas haciendas, que eran pequeñas y medianas propiedades de mestizos, españoles y algunos campesinos. Cerca de la mitad de los ayllus habían perdido sus tierras en beneficio de las haciendas, de tal forma que se localizaban en el interior de las mismas (al haber sido absorbidas por ellas), o de manera dispersa entre las propiedades privadas. Además, en los ayllus habitaban contribuyentes indígenas que se caracterizaban por no poseer tierra alguna: eran “tributarios sin tierra”.

Las haciendas se hallaban en la ladera oriental de la cordillera, en áreas lindantes con la ceja de selva, donde controlaban el recurso productivo más rentable de la zona: la hoja de coca. El bien era cultivado y cosechado con la fuerza laboral de los campesinos de los ayllus o de los peones de las fincas, y luego era comercializado en los mercados de Huancayo y Huancavelica por comerciantes mestizos y arrieros indígenas que actuaban como agentes particulares, aunque con gran ascendencia entre las comunidades. Estos comerciantes y arrieros, al movilizarse en un amplio espacio que incluía las ciudades de Lima y Cuzco, relacionaban la zona rebelde con el exterior:

“Los ayllus de Huanta fueron entidades fuertemente auto controladas que se relacionaron una con otra sin intermediación. Más bien, las relaciones entre ayllus y villas fueron constantemente mediadas por arrieros, quienes las abastecieron con provisiones, por hacendados quienes les sobrepusieron (y a menudo, eventualmente las incluyeron) en sus tierras, y tal vez por hacendados transformados en hurtadores de ganado, quienes terminaron como ricos aldeanos por vender en otros pueblos, debajo del valor mercantil, lo que le pillaban a los pobres aldeanos”.¹⁴²

Estas características generaron relaciones de “dependencia asimétrica” entre campesinos, hacendados, arrieros, peones de hacienda y agricultores, en las que se plasmaban intereses laborales y comerciales, y lazos culturales y parentales. “Este universo de relaciones explica en parte el porqué de las alianzas entre sectores aparentemente tan disímiles en la rebelión ‘monarquista’ de 1826-28 y durante los enfrentamientos caudillistas de la post-independencia”.¹⁴³ Precisamente, fueron estos arrieros campesinos y estos pequeños hacendados indígenas y mestizos los que lideraron la sublevación y asumieron el poder junto con aliados españoles y criollos sin tomar en cuenta los orígenes étnicos.

¹⁴² Méndez, *The Plebeian Republic*, p. 153.

¹⁴³ Cecilia Méndez, “Tradiciones liberales en los andes o la ciudadanía por las armas: campesinos y militares en la formación del Estado peruano”, en Marta Irurozqui, ed., *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, p. 132.

Cecilia Méndez agrega que en el transcurso de la sublevación los campesinos se opusieron al pago de los tributos que beneficiaban al Estado republicano; concretamente, se apropiaron del diezmo al nombrar a sus propios recaudadores o “diezmeros”.¹⁴⁴ Con esta medida fortalecieron su alianza con los hacendados, puesto que el sistema de diezmos impuesto por los rebeldes se grababa sobre la ganancia neta de las haciendas (descontando los gastos destinados para jornales en la renta correspondiente) y no sobre su monto bruto, tal como la hacía el Estado republicano. Y en los años sucesivos, cuando el Estado logró una “paz armada” y pretendió cobrar nuevamente los tributos, los campesinos siguieron apropiándose del diezmo y además se negaron a cumplir con la contribución indígena, apropiándose de la retórica oficial y arguyendo que habían colaborado con el gobierno en la pacificación de la zona.¹⁴⁵ Así, públicamente imponían su poder por encima de la autoridad nacional del Estado, aunque de manera subyacente manifestaban su interés de integrarse a ese mismo Estado mediante el nombramiento de sus propias autoridades y la redefinición de sus identidades.

Efectivamente, los rebeldes instalaron en su cuartel general de Luis Pampa el “gobierno de Uchuraccay”, liderado por Antonio Huachaca, el principal dirigente de la sublevación, que se dedicó a reunir el diezmo y a ejercer funciones relacionadas con la administración de justicia, la movilización de fuerza laboral, la reparación de caminos y puentes, la regulación del orden público y el reclutamiento de hombres para los ejércitos de Orbegoso o de la Confederación Perú-Boliviana.¹⁴⁶ Adicionalmente, las comunidades de la puna de Huanta terminaron aceptando una identidad que provenía de un barbarismo (*iquichano*) acuñado por las autoridades republicanas para referirse inicialmente a los “salvajes líderes de la sublevación”, pero que hacia 1830 aludía a su patriotismo y pertenencia a la nación. Por lo demás, empezaron a asentarse en un paraje hasta entonces omitido en los mapas y

¹⁴⁴ Durante la época colonial el diezmo fue el impuesto eclesiástico aplicado a la décima parte de la producción agrícola. En la República este impuesto persistió, aunque su administración pasó a manos de las autoridades políticas departamentales.

¹⁴⁵ Cf. Cecilia Méndez, “Pactos sin tributo: caudillos y campesinos en el nacimiento de la República: Ayacucho, 1828-1850”, en Rossana Barragán *et al.*, *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Embajada de Francia y Coordinadora de Historia, pp. 533-560.

¹⁴⁶ El cuartel de Luis Pampa y el “gobierno de Uchuraccay” funcionaron en el mismo lugar donde en 1983 fueron asesinados ocho periodistas, en medio del clima de violencia política. Cf. El Capítulo I de la presente tesis.

registros coloniales hasta constituir un pueblo reconocido legalmente por el Estado como el distrito de Iquicha.¹⁴⁷

De este modo, enarbolando la bandera del monarquismo y posteriormente, pactando con caudillos liberales como Orbegoso y Santa Cruz, los campesinos de las punas de Huanta intentaron concretizar sus propios objetivos políticos relacionados con su participación en la formación del Estado republicano. Trataron de fundar una “República Plebeya” en la que el poder no residía en una élite definida por la cultura y la etnicidad, sino en un grupo campesino que desarrollaba actividades económicas y participaba en las guerras caudillistas.¹⁴⁸

Precisamente, los puntos polémicos de la argumentación de Cecilia Méndez están relacionados con la disolución de la etnicidad y la posición pro liberal de los campesinos rebeldes. Con respecto a lo primero, señala la citada autora que los rebeldes con sus demandas y *praxis* políticas subvirtieron las jerarquías étnicas heredadas de los tiempos coloniales:

“Los más conspicuos líderes indígenas de la rebelión monárquica, Huachaca y Choque, nunca se definieron como indios. Coherentemente, su discurso difería demasiado del de sus seguidores campesinos, quienes asumían su estatus indio para obtener las ventajas legales inherentes a ellos, y del de los kurakas, quienes en los tiempos tempranos demandaron derechos como representantes de los kurakazgos, los grupos de indios que ellos dirigieron y que también funcionaron como unidades tributarias. Los historiadores hace tiempo se refieren a estos grupos como etnias o ‘grupos étnicos’”.¹⁴⁹

Además, en el “gobierno de Uchuraccay” los líderes campesinos gobernaron para españoles, mestizos y campesinos sin intentar formar grupos corporativos o *naciones* que se identificasen mediante elementos de etnicidad provenientes de los tiempos prehispánicos.¹⁵⁰ Este gobierno no pretendía forjar *pacto tributario* alguno porque los

¹⁴⁷ Cf. Cecilia Méndez: *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002, Documento de Trabajo n° 115. Antonio Huachaca se desempeñó como Juez de Paz del Estado republicano en el distrito de Carhuahurán, a fines de la década de 1830.

¹⁴⁸ Cf. la reseña del libro *The Plebeian Republic* publicada por Karen Spalding en *Histórica*, XXIX: 1, 2005, pp. 208-211.

¹⁴⁹ Méndez, *The Plebeian Republic*, p. 184.

¹⁵⁰ Esta idea es cuestionada por Heraclio Bonilla, quien sostiene que el “gobierno de Uchuraccay” por sí mismo no indica la disolución de las etnicidades. “En el mejor de los casos es un cambio que traduce la tensión de una coyuntura de guerra, y cuyo significado no puede ser extrapolado, ex post, al proceso colonial previo”. Bonilla, “La oposición de los campesinos indios”, p. 106.

ayllus no eran propietarios de las tierras donde se producía la coca. Por todo ello, la tendencia académica de configurar grupos étnicos o de crear dicotomías entre ayllus tradicionales y Estado liberal simplemente eclosiona frente a las aspiraciones y exigencias de los campesinos de esta parte del Perú. Como señala Méndez: “Huanta fue una provincia andina con una densa población de ayllus activamente comprometida con el Estado, no en los términos de ‘patrimonialismo’ o ‘antiguo régimen’, como los ayllus del norte de Potosí estudiados por Platt (buscando mantener los ‘privilegios corporativos’), sino más bien en los revoltosos términos acomodados por los tempranos caudillos políticos y el lenguaje de las posibilidades que, más o menos agradablemente, las políticas liberales aperturaban en su búsqueda desesperada de aceptación”.¹⁵¹

Por todo ello, los campesinos terminaron identificándose con el liberalismo de las primeras décadas republicanas que tenía un mayor contenido social y un pronunciado cariz político. Al respecto, la citada historiadora refiere que la participación voluntaria y decidida de estos pobladores en los ejércitos de Orbegoso y Santa Cruz les daba una oportunidad inmediata de servir al Estado y de plantearle ciertas demandas relacionadas con el ejercicio de la ciudadanía y con la “negociación de derechos y obligaciones para con el Estado”.¹⁵² Sobre este último punto se volverá más adelante.

¹⁵¹ Méndez, *The Plebeian Republic*, pp. 237-238.

¹⁵² Méndez, “Tradiciones liberales en los andes”, p. 146.

Capítulo III

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN (2): DE LAS MENTALIDADES A LA CULTURA POLÍTICA EN LOS ANDES

El marxismo y el estructuralismo, en sus variadas vertientes, no fueron las únicas teorías que intentaron aprehender a las poblaciones campesinas decimonónicas. En la década de los 80' apareció el discurso de la utopía andina, afiliado a la historia de las mentalidades, que volvía a discutir los temas de la identidad nacional y del conflicto social entre dominantes y dominados.

Sin embargo, a fines de la siguiente década la utopía andina fue reemplazada por la noción de cultura política, que ha volcado su mirada hacia las instituciones, los regímenes y los procesos electorales, en los que el campesino tiene participación. Las siguientes páginas pretenden evaluar el tránsito de la utopía andina a la cultura política en los andes.

3. La historia de las mentalidades y la utopía andina.

Alberto Flores Galindo estudió las mentalidades de los sectores populares en un texto ambicioso y que concitó atención y polémica al momento de ser publicado: *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*.

Para Flores Galindo la utopía andina es el proyecto construido a partir de la memoria e imaginario del pasado incaico, con el cual las poblaciones indígenas conquistadas y atomizadas por los españoles enfrentan la dominación colonial, proponiendo una sociedad alternativa futura basada en el regreso del Inca. En su elaboración, esta mentalidad mezclaba la representación andina y cataclísmica del cambio (el “pachacuti”) con el discurso cristiano del mesianismo y del milenarismo (en sus versiones heréticas

desarrolladas por renegados como Joaquín de Fiori) y con las tradiciones populares traídas de Europa:

“La idea de un regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una representación mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo al presente. Este es un rasgo definitivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido, tiene un nombre: el Tahuantinsuyu. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador”.¹⁵³

Así, la utopía andina nació entre la ejecución del inca Atahualpa en el siglo XVI y la publicación de los *Comentarios reales de los Incas* del cronista mestizo Garcilaso de la Vega a inicios de la siguiente centuria.¹⁵⁴ Durante el siglo XVIII se convirtió en una idea pan andina, que circuló de Quito a Tucumán y de la Costa a la Amazonía, y se propaló entre criollos, mestizos y amazónicos, pero sin lograr unanimidad. Se convirtió además en una creencia pública, puesto que empezó a aparecer en los lienzos, en la pintura mural, en la cerámica, en las actividades cotidianas de los curacas, en la lectura de las obras de Garcilaso, en el teatro popular y en las representaciones de la captura del Inca que se hacían en la Sierra Central y en la Sierra Sur.

El Inca-Rey representaba no solamente la imagen de la salud restaurada y de la unidad recobrada del cuerpo; simbolizaba además un orden autónomo y justo que se proyectaba hacia el futuro y que tocaba a indios, mestizos, criollos y hasta españoles. Como aclara el citado Flores Galindo, la utopía andina no es solo la alternativa al presente; “es también un intento de vislumbrar el futuro (...) Anuncia que algún día el tiempo de los mistis llegará a su fin y se iniciará una nueva edad”.¹⁵⁵ Siguiendo a Le Goff, se puede decir que la utopía andina fue un motor estructurante o un *topoi ordenante* que contenía una conmemoración del pasado: fue la forma cómo los sectores populares de la época colonial representaron su

¹⁵³ Alberto Flores Galindo, “Buscando un inca: identidad y utopía en los andes”, en *Obras Completas*, Lima SUR Casa de Estudios del Socialismo, 2005, Vol. III (I), p. 46.

¹⁵⁴ Garcilaso de la Vega presenta en su obra una imagen idílica y benevolente del imperio incaico y despliega una crítica de los conquistadores españoles, a quienes los califica de usurpadores. En los años posteriores, esta obra de Garcilaso fue utilizada para enunciar ciertas profecías relacionadas con el fin de la dominación colonial y la devolución del Reino Peruano a sus legítimos dueños: los descendientes de los incas.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

pasado y, además, cómo imaginaron su futuro y actuaron para alcanzar dicho futuro.¹⁵⁶ Como conmemoración del pasado y perspectiva de futuro, la utopía andina pudo movilizar a multitudes de indígenas en las rebeliones del siglo XVIII (Juan Santos Atahualpa, Túpac Amaru II), en las de 1805 y 1814 y con las montoneras durante la guerra por la independencia.

La derrota de Túpac Amaru II –según Flores Galindo– significó el fin de la idea de la búsqueda de un descendiente de los incas para substituir al rey de España. La élite criolla, ahora temerosa de la participación indígena en política debido a la situación de “guerra de castas” en la que se había transformado la sublevación del curaca cuzqueño, empezó a manejar un nuevo lenguaje político, reduciendo la utopía andina a ciertos tópicos e imágenes relacionadas con el pasado inca, del que se imaginaban sus herederos.¹⁵⁷ A la par, elaboraron un “discurso ideológico que fundamenta la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de razas y la relación jerárquica entre ellas”.¹⁵⁸ De este modo, los campesinos fueron considerados como “no ilustrados” y “salvajes” y condenados a los límites de la ciudadanía. Fueron convertidos “en el depósito de todos los valores negativos”.¹⁵⁹ Ello, más la aparición del gamonalismo en la sierra, generó una situación de dominación, que combinaba el consenso (la hegemonía) y la violencia: “El poder de los gamonales sería una síntesis entre el uso de mecanismos consensuales con la violencia ejercida cara a cara. El gamonal no fue un propietario absolutista. Conocía muy bien a sus campesinos con los que podía comunicarse en quechua, pero con la misma

¹⁵⁶ Con *topoi ordenante*, Le Goff alude a un núcleo generador común de las actitudes, comportamientos, deseos y temores cotidianos, que termina convirtiéndose en el objeto de estudio de la Historia de las Mentalidades. Agrega: “El discurso de los hombres, en cualquier tono que se haya pronunciado, el de la convicción, de la emoción, del énfasis, no es, a menudo, más que un montón de ideas prefabricadas, de lugares comunes, de ñoñerías intelectuales, existencia heteróclita de restos de culturas y mentalidades de distinto origen y tiempo diverso”. Jacques Le Goff, “Las mentalidades: una historia ambigua”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora, eds., *Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, 1980, Vol. III, p. 86. Para un análisis de las ideas de Le Goff y de su definición de Historia de las Mentalidades, Cf. Abilio Vergara, “Horizontes del Imaginario: hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”, en *Imaginario: horizontes plurales*, México D. F., Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 11-83.

¹⁵⁷ Cf. Méndez, *Incas sí, indios no*.

¹⁵⁸ Flores Galindo: *Buscando un inca*, p. 236.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 249.

frecuencia utilizaba el látigo y la cepa. El personaje era una mezcla de racismo y paternalismo”.¹⁶⁰

La utopía andina persistió como principio ordenador entre los campesinos de las guerrillas de Sierra Central, que apoyaron a las fuerza patriotas en la Guerra por la Independencia. Utilizando el testimonio del militar Guillermo Miller y del viajero William Bennet Stevenson, ambos ingleses, Flores Galindo señala que los guerrilleros profesaban una veneración hacia su pasado, de tal forma que hacia 1822 los campesinos de Jauja proclamaron combatir en “nombre de su padre el Inca”.¹⁶¹ De este modo, ellos fueron movilizados por los libertadores, quienes empezaron a “trazar algunos puentes entre la vertiente occidental y la vertiente andina del Perú”. Sin embargo, esta vinculación resulto siendo vana, puesto que persistieron los conflictos sociales, el temor de generar una revolución social y la desconfianza hacia las poblaciones campesinas. Flores Galindo termina constatando, al igual que Hobsbawm, que los guerrilleros canalizaron su participación político por el lado del bandolerismo social.

En la segunda mitad del siglo XIX y en la siguiente centuria la utopía andina sirvió para movilizar a los campesinos en levantamientos que demandaban la eliminación de las haciendas y proclamaban la formación de un nuevo orden social, con indios arriba y blancos abajo. En 1868, por ejemplo, la sublevación de Juan Bustamante en Puno intentó provocar una “guerra de castas” para exterminar a los blancos y luego “reconstruir el Imperio Incaico”.¹⁶² Según Burga y Flores Galindo, la utopía andina terminó mitificando la sociedad y convirtiéndola en una meta inalcanzable para movilizar las multitudes y aligerar las diferentes formas de explotación.¹⁶³

Como se señaló anteriormente, la tesis de la utopía andina generó una polémica en las Ciencias Sociales, que lamentablemente quedó trunca debido a la prematura muerte de su autor. Las críticas y los cuestionamientos se centraron en el origen y sentido de la utopía (como un hecho factual) y en la metodología empleada por Flores Galindo para analizar

¹⁶⁰ Ibid., p. 247.

¹⁶¹ Ibid., p. 228.

¹⁶² Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, “La utopía andina”, en *Allpanchis*, 20, 1982, p. 94.

¹⁶³ Ibid., p. 97.

esta representación, que lo acercó a los postulados más radicales del estructuralismo antropológico.

En torno al primer aspecto, Scarlett O'Phelan aclara que las ideas sobre el retorno del Inca y restauración del Tahuantinsuyo fueron elaboradas por criollos y clérigos y socializadas entre los curacas en el Colegio de Caciques y entre los indígenas en las parroquias rurales y en las fiestas patronales. Señala que en el siglo XVIII existían al menos dos utopías: entre los curacas (aliados con los criollos y mestizos), que deseaban resarcirse de los perjuicios que les habían ocasionado las Reformas Borbónicas, y entre los indígenas, que anhelaban recobrar sus tierras y resguardos agrícolas. Siguiendo a John L. Phelan, concluye su crítica señalando que Túpac Amaru II no proclamó el retorno al pasado incaico, sino a un tiempo más cercano, al tiempo de los Habsburgo, cuando se mantuvo el equilibrio del “pacto colonial”.¹⁶⁴ Por su parte, Henrique Urbano también señala que la utopía andina fue inventada por el catolicismo andino en el siglo XVI y que fueron específicamente jesuitas los que abanderaron y divulgaron las ideas de la conciencia nacional indígenas dos siglos después, inspirados en las obras de Francisco Suárez, el teólogo jesuita autor del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, quien defiende las teorías de la constitución natural de las comunidades políticas y del pacto entre estas y sus gobernantes.¹⁶⁵ El citado autor recuerda que el pensamiento utópico no puede recurrir a una conmemoración del pasado, puesto que de este modo termina configurándose como cualquier discurso político. Al contrario, la utopía debe ser pensada como una alternativa al presente y con una dimensión de futuro que es resultado de una construcción hecha en el presente, pero estática e inmóvil: sin tiempo ni lugar.¹⁶⁶

Tomando en cuenta la forma como *Buscando un inca* estudia las mentalidades andinas, Marisol de la Cadena considera que este ambicioso proyecto se acerca peligrosamente al estudio de las estructuras fijas e inmóviles y deja de lado el derrotero político de la formación de la cultura andina. “Este queda nuevamente reducido al estudio de las estructuras ‘inconscientes’ del ‘pensamiento andino’, perdiéndose además la posibilidad de

¹⁶⁴ Scarlett O'Phelan, *La gran sublevación de los andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Lima, PETROPERU, 1995, p. 44.

¹⁶⁵ Henrique Urbano, “La tradición andina o el recuerdo del futuro” en *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1997, 2da. Edic., p. XXXIV.

¹⁶⁶ Henrique Urbano, “Crítica a la utopía andina”, en *Revista Andina*, IV: 1, 1986, pp. 282, 284.

estudiar la memoria política consciente de los sectores populares mismos”.¹⁶⁷ Al acercarse al estructuralismo francés, Flores Galindo repite la tarea de encontrar un pensamiento andino “profundo” y “específico”, concebido históricamente a través de la exclusión social (que generó una conciencia localista entre las poblaciones indígenas) y el esencialismo (con atributos adheridos a las mismas personas a los que difícilmente se puede renunciar).¹⁶⁸

La citada autora recurre a su experiencia de campo para cuestionar esta imagen localista y esencialista del texto de Flores Galindo. Señala que el localismo es sólo uno de los rasgos de las múltiples identidades de los hombres y mujeres del ande, quienes en diferentes circunstancias se identifican como campesinos, agricultores, ganaderos, artesanos, comerciantes, jornaleros, estudiantes, empleados, obreros, profesionales, etc.¹⁶⁹ Agrega que el esencialismo de Buscando un inca recoge solamente el aspecto ideológico de la condición étnica, ya que la multiplicidad de situaciones étnicas que un mismo actor puede desempeñar pasa desapercibida.¹⁷⁰

Flores Galindo además terminó acercándose a las representaciones ortodoxas del discurso antropológico porque atribuyó capacidades políticas sólo a la élite indígena,

¹⁶⁷ Marisol de la Cadena, “De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular”, en *Revista Andina*, VIII: 1, 1990, p. 68

¹⁶⁸ La citada autora considera que esta imagen de la especificidad del mundo andino y hasta la categoría de lo andino fueron elaboradas por los académicos a mediados de la década de 1940, cuando se publicó el *Handbook of South American Indians*, y que provienen del concepto de “área cultural”, de la antropología estadounidense, que pretende relacionar cultura con territorio. “El problema, en el caso de lo ‘andino’, fue que las ‘diferencias del área cultural / territorial’ con respecto a las demás áreas se convirtieron, con el pasar de los años, la acumulación del conocimiento antropológico y su idealización, en la ‘especificidad del mundo andino’”. Y ello ocurrió precisamente con la reciprocidad, el control de pisos ecológicos, la comunidad campesina, el parentesco, el pensamiento mítico y con cualquier otra manifestación cultural localizada en los Andes, que fueron pensadas como específicamente andinas. Y esta representación académica, que llegó al Perú con el desarrollo oficial de la Antropología, se monumentalizó en los trabajos de la etnohistoria de los años 70’ y 80’. Cf. *Ibid.*, p. 67, y Marisol de la Cadena, “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una Antropología Andinista a la Interculturalidad?” en Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, eds., *Saberes periféricos. Ensayos sobre la Antropología en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, pp. 107-152.

¹⁶⁹ De la Cadena, “De utopías y contrahegemonías”, p. 69. También Cf. Ávila, “Entre archivos y trabajo de campo”, pp. 197-198.

¹⁷⁰ De la Cadena, “De utopías y contrahegemonías”, p. 70. Carlos Iván Degregori señala algo similar. Afirma que a mediados del siglo XX en las poblaciones campesinas el mito de Inkarrí (que profetizaba el retorno del Inca) fue paulatinamente reemplazado por el mito del progreso. Los campesinos exigieron educación y comenzaron a migrar a las ciudades, donde afianzaron ciertos elementos culturales como el trabajo colectivo, el rescate de la música y danzas en las asociaciones provinciales y la celebración de las fiestas patronales. Cf. Carlos Iván Degregori, “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, en *Socialismo y Participación*, 36, 1986, pp. 49-54.

asociando a la masa indígena con el pensamiento mítico y la tradición. Destaca que los curacas, al ocupar una posición privilegiada en la sociedad colonial y mediadora entre vencidos y vencedores, convirtieron la utopía andina en un programa político, mediante la “tecnología de la escritura” que organizaba los relatos míticos y los convertía en una representación que cuestionaba la dominación colonial y proponía la restauración del orden originario. Pero, entre la mayoría indígena, el mito, la oralidad y el ritual perpetuaban una memoria cultural, en la que el retorno del Inca y el orden social transformado eran los enunciados centrales. Mediante esta memoria, los indígenas participaron en la gran rebelión de 1780, desarrollando una brutal violencia contra españoles y criollos considerados como humanos, pero de naturaleza bestial. De esta forma, en *Buscando un inca*, la masa indígena aparece como incapaz para entender y formular programas políticos y alianzas con los otros grupos sociales, puesto que sus acciones estaban orientadas por la mitología inconsciente.¹⁷¹ Pese a sus buenas intenciones, Flores Galindo termina accidentalmente reforzando la vieja dicotomía entre élites “políticas e ilustradas” y sectores populares que se desenvuelven en el universo mental de los mitos y fuera de la esfera racional.¹⁷²

4. Cultura política, elecciones y campesinado.

El trabajo de Marie-Danielle Demélas pretende estudiar las representaciones y prácticas políticas de los actores sociales (incluidos los campesinos) de tres países andinos (Bolivia, Ecuador y Perú) en torno a la independencia y la construcción de los Estados republicanos durante el siglo XIX.¹⁷³ A través de una interpretación de larga duración que

¹⁷¹ Cf. Mauro Vega: *Conflicto, vida rural y representaciones coloniales. Huamanga en el siglo XVIII*, Tesis de Lic. inédita, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1992.

¹⁷² Cabe aclarar que para escribir *Buscando un inca*, Flores Galindo se nutrió de los aportes del italiano Carlo Ginzburg a la Historia de las Mentalidades. En su famoso texto *El queso y los gusanos*, propone el citado autor que las ideas de un molinero del siglo XVI, como Menocchio, constituyen una forma de conocimiento contestatario y propio de la época, elaborado a partir de un raciocinio individual que se enmarca en dos acontecimientos claves del período: por un lado, la invención de la imprenta (que otorga la posibilidad de confrontar libros con tradición oral); y por otro lado la reforma protestante (que quiebra el monopolio de los clérigos sobre las ideas religiosas y permite que los individuos comunes y corrientes como Menocchio cuestionen y reelaboren los dogmas religiosos). Cf. Carlo Guinzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península y México D. F., Océano, 2008, 2da Edic.

¹⁷³ “El interés de los hombres importa menos que la idea que se hacen del mismo, y las proyecciones que crean de su futuro. Este trabajo ambiciona, pues, intentar una reconstrucción de la visión del mundo de los actores, una recreación de sus representaciones, pero retornando, cada vez que ello sea posible, a las prácticas que las inducen. Teniendo siempre presente la cuestión esencial de saber qué relación mantienen las representaciones y los demás niveles de la existencia social, no se hila pues en la categoría de historia de las ideas, aún si los trabajos teóricos escritos por sus actores son tratados con el interés que merecen”. Marie-

se inicia en el siglo XVIII –durante el tiempo de las Reformas Borbónicas– y que culmina a inicios del siglo XX –con el indigenismo peruano y la Guerra Federal boliviana– propone la tesis de la construcción de una cultura política particular en los Andes en el siglo XIX, en la que las ideas de modernidad y democracia –importadas de la Europa de las luces y asumidas acrítica y parcialmente por las élites criollas americanas– fueron traducidas e implementadas a partir de los marcos políticos de tradición y antiguo régimen que existieron a lo largo de la época colonial, obteniéndose el resultado de las “democracias imperfectas” que preocupaban a Tocqueville:

“Las ideas que Tocqueville defendió en ‘El antiguo régimen y la revolución’ se han verificado también en los Andes. El centralismo, la voluntad de contar y de ordenar a los hombres, de reducir los poderes intermediarios o rivales, fue obra del antiguo régimen antes de constituir el proyecto de los revolucionarios. (...) En Bolivia las reformas eclesiásticas deseadas por el mariscal Sucre en 1826 se inspiraban y llevaban a su cumplimiento las cédulas reales de Carlos III. Y la política de ‘reindianización’ emprendida en 1831 por el mariscal Santa Cruz, que apuntaba a aumentar la clase de los contribuyentes sometidos al tributo, continuaba la obra del virrey Castelfuerte, el cual, un siglo antes, había hecho registrar como tributarios a los mestizos instalados en el seno de las comunidades. Ello no significaba que los administradores del despotismo ilustrado fuesen revolucionarios, sino que revolucionarios y realistas pertenecían al mismo universo mental, persuadidos de que no había más que una sola política posible, la derivada de un mejor manejo de las riquezas”.¹⁷⁴

Señala la citada historiadora que los nuevos Estados republicanos andinos heredaron del antiguo régimen una estructura social caracterizada por las redes de clientelismo y parentela, el uso del poder para conseguir la riqueza, la existencia de múltiples comunidades y estratos (cabildos, comunidades y cofradías) que tienden a la administración propia en virtud de un pacto suscrito entre el Rey de España y sus súbditos para lograr el bien común, y la construcción de identidades fluidas de acuerdo a la riqueza y relaciones sociales de los actores. Dicha estructura intentó ser modificada “desde arriba”, mediante las reformas borbónicas del siglo XVIII y las reformas liberales del siglo XIX, que buscaban aumentar el poder metropolitano, controlar los grupos sectoriales y regionales que estructuraban un tinglado de relaciones y alianzas, y desaparecer los estratos y comunidades en nombre de un individualismo igualitario. Dichas reformas ocasionaron movimientos insurreccionales en los que se movilizaron criollos, mestizos e indígenas, descontentos por la amenaza de un cambio generado por un modernismo

Daniele Demélas, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos, p. 29.

¹⁷⁴ Ibid., p. 514.

impaciente y utópico. “Pero una vez conseguida la independencia, América andina, convertida en revolucionaria por las fuerzas de las cosas, está condenada a pregonar su adhesión a principios modernos”.¹⁷⁵

Así, la formación de las Juntas de Gobierno Hispanoamericanas entre 1809 y 1811 respondió a los deseos de mayor autonomía y representatividad que el liberalismo de las Cortes de Cádiz había generado especialmente entre los criollos. Sin embargo, los proyectos liberales que proponían la aparición de una monarquía constitucional laica donde desapareciesen los estratos y las colectividades en aras de la ciudadanía individual, terminaron generando la protesta de criollos, mestizos, nobles indígenas y clérigos que protagonizaron sublevaciones (como la del Cuzco de 1814-1815) dirigidas por caudillos o “líderes carismáticos”. En estas sublevaciones coexistían disímiles intereses, acaso cohesionados por el rechazo que generaban las reformas liberales, o por la mentalidad católica que también congregaba a los insurgentes. Mientras que los criollos y algunos nobles indígenas (como Pumacahua) se movilizaban para enfrentarse a los liberales, las poblaciones indígenas participaban del movimiento reunidos en torno a la figura mitológica del Puma (que encarnaba Pumacahua) y para desarrollar una “guerra étnica” contra los blancos:

“En el Cuzco, el pasado pesaba demasiado para que la ciudad manifestase su deseo de independencia sin recordar su gloria indígena. Pero se hallaba también demasiado hispanizada para que no se manifestasen sin mezcla los recuerdos del imperio de los Incas. La insurrección [de 1814-1815] tuvo así tres componentes, a menudo discordantes. Los constitucionalistas pensaban fundar una sociedad liberal, moderna y laica, que destruiría las comunidades indígenas y se sometería a una Iglesia en exceso influyente; a la inversa, las tropas al mando de Pumacahua se lanzaban a una guerra xenofóbica, en nombre de fuerzas tradicionales, comunitarias y rurales. En el poder, el círculo que sostenía y aconsejaba a José Angulo intentaba lo imposible, esto es conciliar el espíritu modernizador con las tradiciones cristianas y andinas”.¹⁷⁶

De este modo, en la interpretación de Demélas, los campesinos aparecen como atrapados en el universo de las comunidades y de las venganzas étnicas. Al analizar las ideas escritas en un diario por un guerrillero criollo, pero devenido en indígena, el tambor mayor José Santos Vargas, que participó en 1814 en la guerrilla de Huayopaya (en el Alto Perú) y luego en las luchas caudillistas del Estado boliviano hasta 1853, la citada

¹⁷⁵ Ibid., p. 508.

¹⁷⁶ Ibid., p. 232.

historiadora profunda su análisis sobre la representación política de las poblaciones subalternas, que combinaban ideas cristianas y de providencialismo religioso con lecturas de la época de las luces.¹⁷⁷

Y es más: la independencia de los tres países andinos (y en especial, del Perú) no es el logro de las elites criollas andinas (que renegaban de las reformas liberales), sino de las pocas élites liberales de Río de la Plata y Gran Colombia (San Martín y Bolívar, respectivamente) que, luego de conseguir la liberación, intentaron instaurar un sistema republicano “a medias”, que heredaba elementos estructurantes del “antiguo régimen”. La citada historiadora termina actualizando el mito de la independencia concedida. Y en última instancia, acaba afirmando que ella es producto de la situación política peninsular de las primeras décadas del siglo XIX y de reformas liberales radicales, que provocaron el rompimiento y la “invención” de un sistema político híbrido en las nacientes repúblicas.

Agrega Demélas que en las nuevas repúblicas andinas se presentó la paradoja de implantar el sistema democrático igualitario, pero manteniendo la contribución indígena, que era la base de los ingresos fiscales. La elite criolla apostó por una ciudadanía restringida, basada en la instrucción, que no igualase a todos los individuos en estatus y prerrogativas, y en la que el tributo aparecía como un residuo del antiguo régimen que reforzaba las jerarquías. El liberalismo, además, intentó destruir las comunidades indígenas mediante la supresión de la propiedad colectiva, medida que generó un rechazo de las poblaciones campesinas de la Sierra Central, quienes formaron guerrillas durante la Guerra del Pacífico, o de las comunidades del departamento de La Paz, que se aliaron con los liberales durante la guerra civil contra los conservadores.

De este modo, el sistema político *inventado* de las naciones andinas acabó relegando a las poblaciones campesinas hacia la zona rural y terminó colocándolas en medio de las haciendas, en manos de los gamonales, aquellos propietarios que privatizaron el poder público:

“El período revolucionario, que había comenzado con una definición igualitaria de los ciudadanos, concluía en una incrementada marginalización del campo. La república se había dado como objetivo establecer una nueva sociedad, suprimir los estamentos, liberar

¹⁷⁷ Cf. Marie-Danielle Demélas, *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos y Plural, 2007.

las fuerzas productivas; pero la voluntad de racionalizar la vida política y de ordenar la sociedad, de alcanzar lo más pronto la prosperidad prometida a los regímenes modernos, terminó encasillando en castas a la sociedad indígena. Con esta designación se entendía, en adelante, no la república organizada de los súbditos vencidos por la corona, sino la masa de aquellos que la legislación y las relaciones de fuerzas desfavorables habían fijado a la tierra y obligado a realizar servicios. La civilización y el enriquecimiento pasaban por la ciudad: los indios eran confinados a los campos”.¹⁷⁸

Un tema perteneciente al campo de la cultura política y que ha llamado la atención de los historiadores en los últimos años es el de las elecciones. Cristóbal Aljovín señala que en el Perú existió un gran activismo electoral a lo largo del siglo XIX y que durante esta época el gobierno representativo se expresó ante todo en la forma republicana.¹⁷⁹ Hasta 1895 las elecciones fueron indirectas y de dos grados: primero eran las elecciones parroquiales en las que se seleccionaba a los electores de los colegios electorales provinciales, y segundo, estos últimos elegían a las autoridades.

Los trabajos de Marie-Danielle Demélas, Gabriella Chiaramonti y Francisco Núñez aclaran que la Constitución de Cádiz y las posteriores leyes republicanas consideraron a los campesinos como ciudadanos cabales, a menos que fueran sirvientes y jornaleros, y además les consintieron el elegir y ser elegidos, por lo menos en el ámbito parroquial. Agrega Chiaramonte que se les concedió el derecho al voto en la primera década republicana por reproducir el modelo gaditano y por realismo político: porque los campesinos constituían una mayoría poblacional y con la contribución aportaban de manera sustanciosa al erario público.¹⁸⁰ Se trató de mantener las redes de los poderes locales, en una coyuntura constitucional, para seguir cobrando el tributo y reclutando la mano de obra campesina.¹⁸¹ Además, el tema estaba ligado al proceso de construcción del

¹⁷⁸ Ibid., p. 370.

¹⁷⁹ A lo largo del siglo XIX y hasta antes de la guerra del Pacífico se celebraron las siguientes elecciones: .Las de 1809 y 1810 para las Juntas y Cortes de Cádiz respectivamente, que reconocieron a los pueblos americanos como “reinos” y no colonias; las de 1820-1822 para formar el Congreso Constituyente en el territorio ocupado por los patriotas y ayuntamientos constitucionales en el espacio controlado por los realistas; la de 1825 para votar la Constitución Vitalicia; la de 1827 (Gamarra), la de 1829, la de 1833 (Orbegoso), las de 1836-1839 (al tiempo de la Confederación Perú-Boliviana); la de 1840 (Gamarra); la de 1844 (Castilla); la de 1851 (Echenique); la de 1870 (Pardo) y la de 1875 (Prado). Cf. Cristóbal Aljovín, “Sufragio y participación política. Perú, 1808-1896” en Cristóbal Aljovín y Sinesio López, eds., *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005, pp. 19-74.

¹⁸⁰ Cf. Gabriela Chiaramonte, *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-SEPS-ONPE, 2005.

¹⁸¹ Cf. Gabriella Chiaramonte, “Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en Perú”, en Antonio Annino, ed., *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Estado-nación, bastante complejo y contradictorio, liderado por una élite criolla que instauró la libertad política, la igualdad y la autonomía para crear en la población un sentido de identificación y lealtad con las nuevas entidades en vías de construcción y romper así con el lastre del pasado colonial. Ello implicó incluir a los indios en la comunidad de ciudadanos y en la posibilidad de construirla, a través de los derechos políticos y del voto.¹⁸² Pero, paradójicamente se continuó reconociendo la situación minusválida de los campesinos por las condiciones en las que vivían. Aún así, “la nación tenía que ser una construcción incluyente, donde las diversidades y las contraposiciones se irían gradualmente difuminando”.¹⁸³

Con el sufragio de los campesinos analfabetos las provincias del interior del país ganaron en centralidad, puesto que elegían y colocaban a los Diputados, Senadores, al Presidente y a los Vicepresidentes de la República (estas dos últimas autoridades designadas por los electores). Esta “hipoteca andina” fue liquidada con la reforma electoral de 1896, que otorgó el derecho al voto solamente a los ciudadanos que sabían leer y escribir, en medio de un clima cultural dominado por el positivismo y el evolucionismo que ofrecían válidos instrumentos ideológicos para justificar la marginalización de la población campesina. Tras la reforma electoral, la mayor cantidad de votantes se ubicó en la costa, hecho que empezó a limitar la representación de las provincias de la sierra. A partir de entonces y con la introducción del voto directo, fueron “en su mayoría costeños y urbanos, quienes designaban al presidente”.¹⁸⁴

Pese a que esta temática ha desvirtuado las imágenes de los campesinos excluidos de las elecciones o manipulados por los gamonales al momento de votar, poco todavía sabemos sobre su activa participación en los procesos electorales o sobre sus preferencias electorales, debido a la enorme dispersión de las fuentes o a la ausencia de estudios de caso. El trabajo de Francisco Núñez intenta llenar este vacío a partir del análisis de la participación indígena en las elecciones convocadas bajo la égida del interregno liberal y de la Constitución de Cádiz.¹⁸⁵ Postula Núñez que la participación indígena en la elección

¹⁸² Chiaramonte: *Ciudadanía y representación*, pp. 254-255.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸⁴ Chiaramonte: “Andes o nación”, p. 343.

¹⁸⁵ La Constitución gaditana consideraba a los indígenas como españoles y les dejaba el camino libre para acceder a la ciudadanía y por ende, ser depositarios de los derechos políticos a que esta daba lugar. A la par,

de Ayuntamientos, Diputados Provinciales y Cortes fue efectiva y en muchos casos tuvo que ver con los propios intereses del sector indígena. Sin embargo, aclara el citado autor que resulta complicado determinar el grado de inclusión real de los indígenas en los procesos electorales, debido a la dificultad de las autoridades para elaborar los padrones, o la incierta identidad de los votantes. Estas carencias fueron subsanadas por las autoridades locales y los curas, de tal forma que se normaron aspectos como la edad mínima para votar o la cantidad de indígenas que debían sufragar. Pese a ello, se nota un gran ausentismo en las elecciones de la década de 1810, debido a que el sufragio ocurría un día de labor o porque los indígenas decidían delegar la responsabilidad de elegir a los electores en los jefes de sus comunidades. Por lo tanto, el voto puede ser considerado como la expresión de acuerdos entre indígenas, criollos y mestizos, “que garantizaban un resultado favorable a todos los sectores involucrados”.¹⁸⁶

En estas elecciones los indígenas participaron y se hicieron elegir solamente para los Ayuntamientos Constitucionales, autoexcluyéndose de los cargos que estaban fuera de las circunscripciones comunales. Ello porque las elecciones para los Ayuntamientos tenían que ver con los asuntos comunales, mientras que en las otras elecciones se seleccionaba a autoridades de instituciones cuya influencia política era mínima en los pueblos. Los indígenas votaban a favor de sus alcaldes de indios y de este modo defendían sus propios intereses.

las Cortes eliminaron el tributo indígena para lograr el trato igualitario de españoles e indígenas. La Constitución dispuso además el sistema indirecto de elecciones: de cuatro grados para las Cortes y las diputaciones provinciales, y de dos grados para los ayuntamientos constitucionales. La base de este proceso eran las Juntas Parroquiales.

¹⁸⁶ Francisco Núñez, “La participación electoral indígena bajo la Constitución de Cádiz”, en Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López, eds., *Historia de las elecciones en el Perú: estudios sobre el gobierno representativo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005, p. 387. Es el caso de Pacarán, donde en 1812 se designó como elector a un sastre mestizo porque eran considerado como un “notable” entre los votantes de la parroquia al saber leer y escribir.

Capítulo IV

ENFOQUES MÁS CONTEMPORÁNEOS: HISTORIA DE COMUNIDADES Y ESTUDIOS SUBALTERNOS

A medida que el marxismo y el estructuralismo se eclipsaban en medio de la crisis de los paradigmas, aparecieron nuevos intentos de interpretación de la experiencia campesina en el siglo XIX. Por un lado, la antropología histórica permitió replantear el concepto y devenir histórico de la comunidad, acaso una de las instituciones más importantes de la sociedad rural peruana, proponiendo hipótesis que resaltan la importancia del siglo XIX en la formación de dicha institución. Y por otro lado, la teoría de los Estudios Subalternos puso sobre el tapete nuevamente el rol protagónico de los campesinos andinos, que tienen la capacidad de hablar por sí mismos.

Los principales estudios históricos, que beben de ambas fuentes, serán examinados en el capítulo de a continuación.

5. Campesinos y comunidades.

Como hace varios años atrás precisó el antropólogo Jaime Urrutia, la Antropología peruana ha construido en su propia historia un objeto de investigación: la comunidad campesina, “convertida casi en su única preocupación”.¹⁸⁷ Y en efecto, todos los paradigmas que han influido en el discurso antropológico peruano se han preocupado por construir modelos de interpretación sobre sus aspectos sociales, económicos, rituales y cotidianos, pero sin elaborar una definición consensuada de los que es comunidad o una

¹⁸⁷ Jaime Urrutia, “Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno”, en *Debate Agrario*, 14, 1992, p. 1.

tipología que se adecúe a las infinitas características de esta forma de organización colectiva.¹⁸⁸

La Historia ha colaborado con la interpretación antropológica de las comunidades, a partir de estudios sobre sus orígenes, sus transformaciones en el largo tiempo y sus relaciones con el Estado. Así, a través de enfoques multidisciplinarios, ha logrado construir un modelo más o menos compartido sobre los orígenes de la comunidad, que propone que esta institución apareció en la época colonial, a partir de las reducciones establecidas por el virrey Toledo, puesto que contiene suficientes elementos estructurales impuestos por la administración española.¹⁸⁹ Así, Matos Mar y Fuenzalida, a partir del estudio en “larga duración” de la estructura agraria del valle de Chancay, señalan que haciendas y comunidades se formaron en el siglo XVI y que estas últimas se caracterizan: (a) por tener una organización productiva y social, en la que convergen la propiedad y el usufructo de la tierra, tanto de manera individual como colectiva; (b) por mostrar un modelo de participación amplia de los comuneros, basada en los vínculos de reciprocidad y cooperación; y (c) por perpetuar un tipo de patrón cultural andino.¹⁹⁰

Pero, dichas propuestas han sido fuertemente cuestionadas por recientes estudios antropológicos e históricos, que consideran que las comunidades y sus estructuras no son productos de una tradición fija, sino “de una constante reelaboración de la tradición a fin

¹⁸⁸ Así, el indigenismo equiparó a las comunidades con los ayllus asentados territorialmente; el culturalismo buscó definir los patrones culturales permanentes de las colectividades andinas; el estructuralismo intentó encontrar las estructuras parentales que fundan la unidad comunal; el sustantivismo estableció la importancia de la reciprocidad, redistribución y control de nichos ecológicos en la economía y organización social de las comunidades andinas y el marxismo se preocupó por el autoconsumo y la producción para el mercado, la movilidad social, las migraciones y la diferenciación campesina. Cf. Ramón Pajuelo: “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”, en Carlos Iván Degregori, ed., *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001, pp. 123-179; y Alejandro Diez Hurtado, “De la comunidad difusa a las comunidades descentradas. Perspectivas analíticas sobre las comunidades de la Sierra de Lima desde las etnografías de la segunda mitad del siglo XX”, en: Orlando Plaza, ed., *Perú. Actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 393-498.

¹⁸⁹ Fue José María Arguedas, en su estudio comparativo sobre las comunidades de España y del Perú (publicado en 1968) quien propuso el origen colonial de las comunidades. Casi al mismo tiempo, a fines de la década de 1960, los estudios del equipo de José Matos Mar sobre las haciendas y comunidades del valle de Chancay brindaron mayores aportes para sustentar dicha proposición.

¹⁹⁰ Cf. José Matos Mar: “Comunidades indígenas en el área andina” y Fernando Fuenzalida: “Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo”, ambos en José Matos Mar *et al.*, *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970, pp. 179-218 y 219-263 respectivamente.

de acomodarse a las distintas demandas y desafíos de las cambiantes formas de dominación políticas y económicas”.¹⁹¹

Desde esta perspectiva, Alejandro Diez Hurtado estudia el proceso de formación y consolidación de las comunidades campesinas en la sierra de Piura, en relación con el acceso a la tierra y el sistema de haciendas. Propone que el “común de indios” de la época colonial y la “comunidad de indígenas” de la etapa republicana son dos manifestaciones diferentes de lo comunitario: “dos productos del establecimiento de un pacto con el Estado Colonial, y más tarde Republicano, que impuso normas y condiciones a las que tuvo que ajustarse la organización colectiva”.¹⁹² A partir de un análisis de “larga duración” y combinando las variables de territorio y poder, sostiene que en la sierra de Piura en la primera mitad del siglo XIX la propiedad de la tierra estuvo repartida entre españoles y campesinos. Pero, en una coyuntura de crecimiento poblacional y de mayor presión sobre la tierra, las propiedades de los campesinos fueron amenazadas por mestizos o no indígenas libres, que se establecieron permanentemente en las haciendas, apareciendo conflictos entre los ocupantes de un mismo terreno. Estos además buscaron definir quiénes eran los herederos directos de los antiguos compositores de tierras, con la finalidad de expulsar a quienes resultasen fuera del grupo definido. “En este período se definen entonces los criterios de inclusión y exclusión de los campesinos (sean estos indios o mestizos) en los grupos de hacendados con derecho a un terreno dado”.¹⁹³

En la segunda mitad del siglo XIX se empezaron a fijar los límites de las propiedades. Los terrenos de indígenas y de algunos mestizos fueron legalmente considerados como haciendas pertenecientes a numerosos propietarios, cada uno con derecho a una “acción” sobre el conjunto. Entonces apareció la denominación de “comunidad” para referirse a una hacienda perteneciente a varios individuos. Para fijar sus linderos, sus accionistas solicitaron las copias de los títulos (coloniales) de dominio. Una vez conseguida la delimitación, lograron vender sus propiedades en la primera mitad del siglo XX a los vecinos de Ayabaca, Huancabamba, Pacaipampa y Huarmaca, quienes empezaron a formar propiedades particulares sobre las antiguas tierras comunales. Además, las haciendas de

¹⁹¹ Ávila: “Entre archivos y trabajo de campo”, p. 194.

¹⁹² Alejandro Diez Hurtado: *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Piura, CIPCA, 1998, p. 12.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 109.

“comunidad” restantes fueron invadidas por individuos ajenos a la colectividad de accionistas. Frente a esta situación, estos se dedicaron a defender sus derechos de propiedad y a solicitar el reconocimiento legal frente a un Estado que se presentaba como “protector de la raza indígena”. De este modo, todos los grupos comunitarios de indígenas y mestizos fueron reconocidos legalmente como “comunidades indígenas”, hecho que además reforzó los lazos existentes entre el territorio y las familias que lo habitaban.

“Desde el punto de vista del usufructo de a tierra, la inscripción legal de las comunidades respondía a la necesidad de defender y asegurar la propiedad del conjunto. De hecho, muchas veces, el punto de partida del proceso fue precisamente la búsqueda de un medio para proteger la propiedad común amenazada, como en el caso de Huaricanche donde se buscaba impedir el cercado y venta del cerro comunal de Pashirca o como en los de Mostazas y Sicchez, que comenzaron sus trámites con la solicitud de elaboración del territorio comunal. El reconocimiento de la comunidad no aseguraba los derechos de propiedad, pero permitía la defensa legal del territorio tanto contra las comunidades vecinas como contra los propietarios no-comuneros”.¹⁹⁴

Diez concluye señalando que la formación de las comunidades en Piura tuvo que ver con la afirmación y defensa de la propiedad común de un grupo de campesinos.¹⁹⁵ Mas, dicho proceso estuvo conectado con la transformación de las instituciones políticas y de las estructuras del poder. Así, señala que a fines de la Colonia los pueblos norteños estaban divididos en parcialidades, que eran grupos de parentesco, que provenían de las reducciones del siglo XVI. En cada pueblo las parcialidades configuraban un equilibrio político que se basaba en su participación ordenada en los Cabildos de indígenas y en las cofradías: dos instituciones que proporcionaban poder y prestigio. Este equilibrio garantizaba la participación de todas las parcialidades en el gobierno, de acuerdo a las jerarquías tradicionales y las relaciones de fuerza entre los grupos. Sin embargo, con el advenimiento de la República, los Cabildos empezaron a desaparecer o a convertirse en instituciones marginales al Estado, siendo reemplazados por los consejos municipales controlados por los mestizos que se habían integrado a las comunidades porque usufructuaban la tierra, como se vio anteriormente.

¹⁹⁴ Ibid., pp. 89-90.

¹⁹⁵ En la actualidad, la tierra es considerada como el territorio de la comunidad; sobre ella se ejerce jurisdicción de dominio y control desde las dirigencias comunales y otras organizaciones. Es uno de los más importantes recursos de sobrevivencia y es el espacio productor de identidades de orígenes y de identidades históricas, construidas sobre la idea de la defensa de la tierra. Cf. Alejandro Diez Hurtado, “Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú”, en Fernando Eguren,, ed., *Reforma Agraria y desarrollo rural en la Región Andina*. Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, 2006, pp. 111-130.

“Poco a poco los consejos municipales empiezan a desligarse de los indígenas y de la organización comunal, fundando toda su legitimidad en el reconocimiento del gobierno central. Alejadas del espacio político oficial, las antiguas autoridades indígenas conservaron sin embargo algunas funciones rituales no coaptados por los consejos municipales. Incluso en la Sierra, donde los blancos tenían el control sobre los bienes de las cofradías, mantuvieron su participación en algunos actos religiosos de los antiguos cabildos, como la Semana Santa”.¹⁹⁶

Igualmente, con los conflictos por la tierra y para la delimitación de los terrenos fue necesaria la existencia de personeros que primero representaron al común de los accionistas en los trámites de la delimitación para luego administrar la propiedad común y defender a sus propietarios. Este nuevo sistema de poder terminó conectando con las jerarquías del Estado republicano y fue institucionalizado con el reconocimiento legal de las comunidades de indígenas, en la década de 1920.

Luis Miguel Glave se preocupa por la formación y transformación de las comunidades de los canas y canchis del Cuzco, desde la conquista hasta el siglo XX, a partir del concepto de *comunidad corporativa cerrada* de Eric Wolf. Pretende averiguar por qué una sociedad regional compleja devino en distintas comunidades cerradas y separadas entre sí. Considera que hay dos procesos que engloban dicha transformación: por un lado el proceso colonial, que ocasionó fisiones y desestructuraciones en la sociedad andina, y por el otro lado, el proceso republicano que generó fusiones y reconstituciones.

El citado historiador señala que los canas y canchis, como integrantes de la confederación aymara, conquistada y transformada por los incas, estuvieron estructurados en pueblos dispersos, relacionados entre sí y divididos en dos mitades. Pero, tras la conquista española, pasaron a formar reducciones que paradójicamente intentaron mantener la estructura antigua, no obstante la dependencia creciente a una autoridad central y la pérdida de los lazos de solidaridad. Luego, a partir del siglo XVIII, empezó a gestarse una nueva estructuración, con la aparición de unidades sociales cerradas que se relacionan con el exterior a través de determinados actores sociales, como hacendados, mestizos, *mistis* y alcaldes indígenas, recién en el siglo XX, con la expansión del mercado y la aparición del indigenismo. Sin embargo, no constituyeron “grupos étnicos”

¹⁹⁶ Alejandro Diez Hurtado, “Transiciones comunales: los Cabildos norteños entre la Colonia y la República” en Scarlett O’Phelan e Yves Saint Gerous, eds., *El Norte en la historia regional, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Piura, CIPCA, 1998, p. 365.

originarios, sino comunidades de campesinos, organizadas a partir del siglo XVIII y durante la etapa republicana.¹⁹⁷

De este modo, Glave resume la existencia de dos movimientos en la conformación de las comunidades campesinas de los canas y canchis: primero, los señoríos étnicos prehispánicos por la vía de las reducciones terminan formando grupos corporativos cerrados alrededor de pueblos y luego, dichos grupos acaban relacionándose con el exterior y construyendo una identidad común, que no es otra cosa que la “invención” de una tradición que les permite conectarse con el proceso anterior y presentarse con *caracteres étnicos* aparentemente inmutables.

Por otra parte, Jaime Urrutia, Adriano Araujo y Haydeé Joyo estudian las comunidades de la región de Ayacucho también en “larga duración” y en relación con tres variables: haciendas, acceso a los recursos y crecimiento / contracción del mercado. Consideran que las comunidades provienen de las antiguas macroetnias y tribus de mitimaes que se ubicaron en la región en el siglo XV,¹⁹⁸ y que de acuerdo a las relaciones posteriores con las haciendas (que aparecieron con la dominación colonial) o según el acceso a los recursos, pueden distinguirse tres zonas distintas de presencia comunera: (a) la primera, ubicada al Norte y Noreste de la región, entre Huanta y La Mar, donde las comunidades fueron cautivas de las haciendas; (b) la otra, donde predominaba la comunidad campesina como forma principal de organización social y cohesión, localizada al Centro y Sur de la región, desde la provincia de Cangallo hasta Lucanas y Parinacochas; y (c) la última zona, donde las comunidades se articularon con pequeñas propiedades ubicadas en los valles y quebradas de Huanta y San Miguel.¹⁹⁹

Los autores proponen la existencia de continuos conflictos entre haciendas y comunidades a lo largo del siglo XIX, en un período de expansión de la gran propiedad y

¹⁹⁷ Cf. Luis Miguel Glave, *Vidas símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena al sur de Cuzco, siglos XVI-XX*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁹⁸ Durante el Horizonte Tardío, las macroetnias de los lucanas, angaraes, chancas, chocorbos y soras continuaron ocupando los extremos de la región de Ayacucho, mientras que al medio del territorio tribus de mitimaes (como los anta, parixa, acos, cañarís y aimaras) fueron colocadas por la administración inca. Cf. Jaime Urrutia, *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1994, Documento de trabajo n° 57, pp. 5-13.

¹⁹⁹ Jaime Urrutia, “Evolución de las comunidades en la Región de Huamanga”, en *Ideología*, 7, 1981, pp. 52-53.

de contracción del mercado. En los extremos del conflicto se ubican, por un lado los hacendados que monopolizan el poder local, y por el otro lado los campesinos organizados en torno a “una jerarquía interna de cargos que, con ligeras variantes en algunas zonas, culmina con los varayos (sic) como autoridades máximas representativas de cada comunidad”.²⁰⁰ Pero, las características de dicha confrontación y las respuestas comunales variaron de lugar en lugar, de acuerdo a las variables tomadas en cuenta para la investigación.

Así, en el Norte de Ayacucho, donde existía un mayor número de haciendas, algunas comunidades pudieron resistir el embate de los gamonales por la tierra, especialmente desde mediados del siglo XIX, mientras que otras terminaron siendo absorbidas por los latifundios. Hacia fines de siglo culminó la presión de las haciendas y aquellas comunidades resistentes siguieron controlando el acceso a los recursos y sosteniendo a sus comuneros. Estos incluso terminaron movilizándose contra los chilenos durante la Guerra del Pacífico, y contra las imposiciones fiscales, las autoridades pierolistas, el trabajo gratuito en las ciudades y la circulación de la moneda feble o “boliviana” a fines de siglo o a inicios del siglo XX.²⁰¹ En el Sur, al contrario, las comunidades retuvieron sus recursos y se articularon al mercado regional, beneficiándose de la comercialización de ganado y lana. Ahí conservaron la identidad regional y el sistema tradicional de autoridades.

Al iniciarse el siglo XX, las comunidades del Norte y del Sur terminaron integrándose al Estado y al mercado en expansión. Dicha integración generó el consumo de bienes industriales, las migraciones y las expectativas por educación. Los comuneros además continuaron accediendo a los recursos y consolidaron la propiedad comunal, al adquirir o apropiarse de los terrenos de las haciendas que atravesaban por su peor momento. Sin embargo, terminaron perdiendo el sistema tradicional de las autoridades comunales. Por lo tanto, concluyen los autores señalando que:

“(…) allí donde las comunidades han mantenido su acceso a los recursos merced a una cohesión interna adecuada, los varayos (sic) siguen siendo el poder principal por carencia de autoridades representativas y legitimadas por el Estado; pero en las capitales de distrito, en las regiones de hacienda o en las áreas de producción eminentemente mercantil, los

²⁰⁰ Jaime Urrutia *et al.*; “Las comunidades en la región de Huamanga, 1824-1968”, en *Perú: el problema agrario en debate, SEPIA II*, Lima, SEPIA y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1987, p. 435.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 446-447.

varayocs son, cada vez más, un elemento puramente decorativo y la recurrencia por los campesinos a las autoridades ‘nacionales’ (estatales) es cada vez mayor”.²⁰²

De igual forma, las comunidades que mantuvieron su acceso a los recursos lograron preservar la cohesión interna y hasta establecer alianzas con los terratenientes para combatir a los chilenos durante la guerra, mientras que aquellas que no pudieron hacerlo, simplemente terminaron fragmentándose.²⁰³

6. Campesinos como subalternos.

Utilizando el prisma teórico de los Estudios Subalternos, Florencia Mallon estudia la política de los campesinos de la sierra central durante la Guerra del Pacífico.²⁰⁴ Al igual que Nelson Manrique, propone en un inicial texto que los campesinos, en alianza con los terratenientes, formaron la vanguardia de la lucha nacionalista contra los chilenos.²⁰⁵

Utilizando las ideas del pensador socialista y sionista ruso Ver Borojov,²⁰⁶ la citada autora señala que entre los campesinos del valle del Mantaro (un espacio de desarrollo de las fuerzas productivas desde fines del período colonial) surgió una conciencia nacionalista que se basaba, ante todo, en su amor al lugar de origen y a la tierra y al notar que las tropas

²⁰² Ibid., p. 450.

²⁰³ Dicen Urrutia *et al.*: “Muy tentativamente podemos proponer la hipótesis que las comunidades dueñas de sus recursos, sin interferencia de haciendas, y los sectores populares urbanos más mercantiles, es decir, morochucos, pequeños comerciantes, viajeros, artesanos, minifundistas del valle de Huanta, así como comunidades ganaderas del sur, apoyaron o formaron parte del ejército de resistencia; por el contrario, siervos y yanaconas, o miembros de comunidades ‘esclavas’ fueron relativamente indiferentes al conflicto”. Ibid., p. 446.

²⁰⁴ Bajo el amparo de la crítica al orientalismo de Edward Said, de los cuestionamientos del Posmodernismo y del rescate de la tradición hermenéutica, la teoría de los Estudios Subalternos intenta restituir a los sectores populares o “grupos subalternos” su condición de agentes plurales y descentrados. No intenta hablar en nombre de los subalternos, al contrario, busca su “puesta en escena” como principales protagonistas de las realidades postcoloniales, que pueden plantear y desarrollar sus propias agencias de forma muy particular, sin involucrarse en la contingencia de los países occidentales. Cf. Gayantri Chakravorty Spivak, “¿Puede el subalterno hablar?”, en *Orbis Tertius*, II: 32, 1998, pp. 187-235.

²⁰⁵ Cf. Florencia Mallon: *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*, Princenton, Princenton University Press, 1983.

²⁰⁶ Borojov propone que las condiciones de producción de las pueblos (es decir, la base material específica conformada por la localización del recurso, el carácter de la población humana y animal y la cambiante relación con la naturaleza) constituyen la base para el desarrollo de la nacionalidad y el nacionalismo y que la cuestión nacional aparece cuando dicho pueblo se enfrenta con otro por la conquista de las condiciones de producción. Cf. Florencia Mallon, “Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la guerra del Pacífico: Junín y Cajamarca, 1879-1902”, en Steve J. Stern, ed., *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 219-260.

chilenas estaban alterando sus condiciones de producción, definieron un interés común en la lucha contra un enemigo común.²⁰⁷

Refiere Mallon que los campesinos de la sierra central participaron desde fines de la época colonial en los intercambios mercantiles que aparecieron a raíz de la ubicación estratégica de la región, cerca de las rutas comerciales, y de su vinculación con el mercado limeño y las minas de Cerro de Pasco. Dicha participación ocasionó la transformación de la estructura y de las costumbres comunales: apareció la propiedad individual de la tierra y los comuneros produjeron para el mercado, migraron a las ciudades y empezaron a hablar castellano. Sobre estas bases apareció la conciencia nacionalista durante la Guerra del Pacífico:

“Al enfrentarse directamente al enemigo, la población de la Sierra Central comenzó, a través de su experiencia concreta, a definir un interés nacional y a ponerlo en acción. Pero una defensa eficaz resultó depender no sólo de cómo se definía el interés nacional, sino también del grado de prioridad que las diferentes clases de la región podían darle a la defensa nacional. Y militando en contra de una resistencia unida estaba el hecho de que las ocupaciones chilenas del valle del Mantaro dejaron al descubierto una serie de tensiones de clase que venían intensificándose en la zona durante la expansión comercial de los últimos veinte años”.²⁰⁸

La citada autora constata que en las dos últimas décadas previas a la guerra los terratenientes de la región, al participar en el boom comercial propiciado por la apertura de la agricultura subtropical de la Ceja de Selva, empezaron a presionar sobre las comunidades campesinas para obtener mano de obra, mediante redes de patronaje y clientelaje que funcionaban “como un sustituto del mercado interno, concentrando y articulando los flujos de crédito, mercancía y mano de obra”.²⁰⁹ Dicha actitud ocasionó la aparición de conflictos entre los campesinos y terratenientes, que se revelaron cuando la guerra llegó a la región. Así, cuando las tropas de Estanislao del Canto ocuparon la sierra central en 1882 y desalojaron a las fuerzas de Cáceres, los campesinos organizaron guerrillas y combatieron a los invasores, mientras que los terratenientes prefirieron pactar con los chilenos, apareciendo como traidores antes los ojos de aquellos.

²⁰⁷ Florencia Mallon, “Problema nacional y lucha de clases en la Guerra del Pacífico. La resistencia de la Breña en la Sierra Central, 1881-1886”, en *Allpanchis*, 17-18, 1981, p. 205.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 206-207.

²⁰⁹ Mallon: *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*, Princenton, Princenton University Press, 1983, p. 66.

En un siguiente texto Mallon equipara conciencia nacionalista con procesos y resultados hegemónicos y realiza una interesante comparación de las políticas campesinas de Junín y Cajamarca (en Perú) con las de Morelos y Puebla (en México). Señala que el proyecto democrático y nacionalista occidental terminó imponiéndose como resultado hegemónico; pero, paradójicamente inspiró las demandas y luchas de los sectores subalternos en pos de ciudadanía, puesto que contenía una contradicción entre igualdad y colonialidad, presentándose además como proceso hegemónico. A la par, tales demandas y luchas subalternas aparecen también como procesos hegemónicos, puesto que sujetan un conjunto de conflictos y negociaciones por cuestiones de identidad, clase, género y poder que ocurren cotidianamente en el mundo de los sectores populares y que son arreglados por las jerarquías comunales. Dichas jerarquías están integradas por intelectuales que intentan “reproducir y rearticular la historia y las memorias locales, y conectar los discursos locales de identidad comunal a los cambiantes proyectos de poder, solidaridad y consumo”.²¹⁰ Así, al organizar y moldear los diálogos y conflictos al interior de sus comunidades hasta llegar al consenso legítimo y al mismo tiempo, al formular un discurso sobre la historia, la políticas y las necesidades locales, estos intelectuales se convirtieron en los portavoces del pueblo, no por solidaridad ni manipulación, “sino porque habían logrado construir una coalición política local a través de procesos de inclusión y exclusión”, llámese resultado hegemónico.²¹¹

La citada historiadora señala que en México el proyecto democrático-nacionalista devino en un proceso hegemónico a mediados del siglo XIX, cuando los liberales acomodaron los proyectos y movimientos locales en la política nacional. Pero, la guerra con Estados Unidos y la invasión francesa interrumpieron este proceso de negociación, al ayudar a decidir entre la incorporación o neutralización de los discursos populares.²¹²

²¹⁰ Florencia Mallon, *Campesino y Nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México D. F., CIESAS, San Luis, El Colegio de San Luis y Zamora, El Colegio de Michoacán A. C., 2003, p. 95.

²¹¹ Ibid.

²¹² En 1846 estalló la guerra entre México y Estados Unidos, debido a la anexión de la extensa región de Texas a la jurisdicción estadounidense. El conflicto culminó en 1848, con la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo, por el cual México cedió a EE.UU. los vastos territorios de Nuevo México y la Alta California y reconoció la anexión de Texas, mediante una indemnización de 15 millones de dólares. Tras la guerra, triunfó en México el régimen liberal de Benito Juárez, que inició una reforma y suspendió el pago de la deuda exterior a España, Inglaterra y Francia. Este último país invadió el territorio con el apoyo de los conservadores mexicanos, deponiendo al gobierno federal y convirtiendo a la república en un imperio, cuya corona ciñó Maximiliano de Habsburgo, archiduque de Austria. El imperio se derrumbó en 1867, cuando

Finalmente, las élites mexicanas optaron por la neutralización y la represión después de la guerra, aunque manteniendo algunas alianzas que en los años del porfiriato permitieron la supervivencia de las culturas populares.

En el Perú, el proyecto democrático abrió un espacio de inclusión nacionalista, cuando movilizó a los campesinos para la defensa de la Patria durante la Guerra del Pacífico. En dicha ocasión los campesinos plantearon sus propios proyectos hegemónicos que diferían entre sí, puesto que la invasión de las tropas chilenas afectó de variadas formas las condiciones de producción de los espacios regionales.

En el norte del valle del Mantaro los campesinos, luego de canalizar las diferencias existentes entre los agricultores del valle y los pastores de la puna, formaron una exitosa alianza con los terratenientes para defenderse de los chilenos. Sin embargo, con la presencia del ejército invasor estallaron nuevas tensiones en torno al género, que sirvieron para unificar la respuesta de los campesinos y convertir su proceso hegemónico en un resultado. Ellos finalmente fueron incorporados en el discurso nacionalista oficial, cuando el Estado otorgó a los pueblos de esta parte de la sierra central la categoría de distritos en recompensa por su nacionalismo subalterno. En el Sur del valle la experiencia fue distinta. Aquí las tensiones enfrentaban a terratenientes con campesinos, de tal forma que la precaria alianza entre estos dos actores sociales fracasó cuando los hacendados desconfiaron de sus aliados y optaron por pactar con los chilenos. Entonces, los campesinos acabaron imponiendo un proyecto contra-hegemónico que consistió en la creación de una zona de autonomía campesina en la localidad de Comas, donde defendieron sus posesiones ganaderas y utilizaron una simbología inspirada en el pasado como expresión de su nacionalismo. Dicho proyecto fue duramente reprimido por el Estado y los terratenientes, y sus defensores fueron transformados en los *otros* salvajes e incivilizados.²¹³

En la sierra norte los campesinos no llegaron a imponer un resultado hegemónico nacionalista y solamente se limitaron a plantear demandas antiestatales. En el norte de Cajamarca, por ejemplo, donde existía cierto desarrollo comercial, lograron juntarse con

perdió el apoyo de Francia, triunfaron los republicanos, ejecutaron a Maximiliano y restauraron el gobierno de Juárez.

²¹³ Ibid. Cf. También, Mallon, “Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la guerra del Pacífico”.

los terratenientes para luchar contra el Estado y a la par, contra los chilenos; por ello en esta parte el nacionalismo apareció “por defecto” en la montonera del comerciante y subprefecto de Chota Manuel José Becerra. En el sur, zona donde predominaban las haciendas, terminaron imponiéndose los conflictos que enfrentaban a terratenientes entre sí y a estos con campesinos. Aquí, la guerrilla formada por el terrateniente de la provincia de Cajamarca José Mercedes Puga sólo movilizó a un grupo de hacendados de las provincias de Ichocán y San Marcos y a campesinos descontentos con un Estado que pactaba con los demás terratenientes. Y dicho movimiento devino en nacionalista porque sus oponentes locales se pusieron del lado de Miguel Iglesias, demandaron la paz y acabaron pactando con los chilenos.²¹⁴

Mallon concluye reconociendo que en Perú y México, las clases subalternas lucharon por crear su propia visión nacional-democrática a partir de las guerrillas y montoneras. Sin embargo, en la práctica “el consenso comunal era siempre una precaria coalición lograda entre fracciones que a su vez estaban organizadas por linaje, generación, etnicidad, género y clase. No es de sorprender pues, que los resultados posibles en cada caso fueran variados y complejos, ofreciendo una fluctuante gama de posibilidades para la articulación con otros discursos y luchas en la sociedad en general”.²¹⁵

Mark Thurner también recurre a la propuesta teórica de los Estudios Subalternos para estudiar la política de los campesinos del departamento de Huaylas, llamado actualmente Ancash, pero aplicando además el enfoque de la “larga duración”: desde los inicios de la etapa republicana hasta fines del siglo XIX. En sus conclusiones propone que el Estado republicano convirtió a estos pobladores en tributarios, los excluyó de la ciudadanía y los puso en los márgenes de la jurisdicción estatal, convirtiéndolos en subalternos. Ante esta situación, ellos reinventaron y desplegaron “una activa cultura política ‘republicana’ de origen colonial”; es decir, reutilizaron sus derechos coloniales y el sistema de autoridades de origen colonial (Cabildos de Indígenas y Alcaldes de Vara) para defender su estatus de “ciudadanos y peruanos” y construir una comunidad imaginada de “republicanos andinos” dentro de la República Peruana. “En el proceso redefinieron su relación con la comunidad

²¹⁴Cf. Mallon, *Campesino y Nación* y “Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la guerra del Pacífico”.

²¹⁵ Mallon, *Campesino y Nación*, p. 105.

política más amplia sujeta a las leyes peruanas y desestabilizaron las nociones oficiales excluyentes de la ciudadanía ‘republicana’²¹⁶.

Sin embargo, para Thurner estos campesinos y sus “comunidades imaginadas” primero se asociaron a las estructuras más amplias del Estado y a los discursos nacionales, para luego intentar desafiar a la nación republicana peruana. A través de sus autoridades locales, que constituían el último eslabón de una cadena burocrática que ataba a las instituciones estatales con las comunidades rurales, quedaban subordinados a las autoridades nacionales. Al mismo tiempo, cumplían puntualmente con las obligaciones que el Estado les había impuesto, como el pago del tributo, la limpieza de las ciudades y el mantenimiento de los caminos y puentes. Así, al obedecer a las autoridades y cumplir con sus deberes, nuevamente se representaban como ciudadanos y adicionalmente garantizaban su acceso a la tierra y a la explotación de los recursos. Como explica Thurner:

“Ser un buen republicano tenía un significado local que incluía el cumplimiento de las obligaciones cívicas, religiosas y económicas para con la formación política étnica o la comunidad. Pero el alcance semántico y político de este ‘republicanismo’ decimonónico no termina allí. La república local estaba articulada con la nacional a través de la ‘contribución’ al erario nacional de la patria, y a través del trabajo en las obras públicas de la República. De este modo, ser un buen republicano de la comunidad local significaba asumir dignamente todas las obligaciones de servicios cívicos y religiosos sin ninguna remuneración [...] Ser un buen republicano en el sentido nacional más amplio de un indígena contribuyente significaba que uno pagaba la contribución a la caja fiscal (y no al jefe étnico como sucedió en el virreinato). A cambio de ello, los indios esperaban la protección de su precario acceso al derecho de usufructo heredado de sus antepasados coloniales”.²¹⁷

El gobierno liberal de Ramón Castilla liquidó este “pacto republicano” al suprimir el tributo indígena en 1854, ocasionando mayores conflictos entre los poderes locales y los campesinos de Huaylas por el acceso a los recursos y a la mano de obra. Al estallar la guerra del Pacífico, el tributo fue restablecido, pero como “contribución de guerra” que provocó el rechazo de los campesinos, ya que no garantizaba su acceso a la propiedad. Bajo el liderazgo de sus alcaldes de vara, protestaron y exigieron la supresión de la nueva

²¹⁶ Mark Thurner, *Republicanos andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 2006, p. 249.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 77-78.

contribución; pero los alcaldes fueron humillados por las autoridades estatales, gesto que provocó una masiva rebelión campesina en 1885.²¹⁸

Otro historiador que recurre a los Estudios Subalternos para explorar la formación del Perú Republicano es Charles Walker. Si bien en su texto pretende estudiar la relación entre los primeros caudillos republicanos y los sectores sociales y movimientos regionales (en especial la relación entre Agustín Gamarra y la sociedad cuzqueña), no deja de lado el análisis de los campesinos del Cuzco y postula la idea de que los indios jugaron un rol importante en los movimientos sociales de fines del período colonial y de la temprana República: “Los indios no sólo siguieron a líderes como Túpac Amaru y Gamarra, sino que también influyeron en las plataformas de estos movimientos, negociando los términos de su propia participación”.²¹⁹

Agrega que los campesinos participaron también en las discusiones en torno a los alcances de la ciudadanía y al final terminaron utilizando las prácticas políticas y discursivas de la naciente República para salvaguardar sus intereses.²²⁰

Walker señala que en el Cuzco los seguidores de Gamarra fueron militares, hacendados y mestizos y que el caudillo pensó en incorporar a los campesinos utilizando el discurso retórico del glorioso pasado incaico. Sin embargo estos le fueron esquivos: “Como es lógico, la base de gamarra tendrían que ser los indios de su Cusco nativo, no obstante, él y otros caudillos peruanos no lograron crear una fuerza de combate de masas indígenas, quienes constituían la mayoría de la población de la región, pues estas se resistieron a combatir en las guerras que definieron la lucha entre los caudillos”.²²¹

²¹⁸ Los campesinos de Huaylas, liderados por sus alcaldes, protestaron contra la contribución personal, el trabajo obligatorio y los desmanes del prefecto iglesista Francisco Noriega. Este detuvo al alcalde indígena Pedro Pablo Atusparia y como castigo, le corto la trenza, símbolo de su nobleza y autoridad. Entonces, los campesinos ocuparon la ciudad de Huaraz durante dos meses y convirtieron a Atusparia en el líder de la sublevación. El gobierno de Iglesias envió una expedición a cargo del coronel Iraola, quien reprimió el movimiento y ejecutó a los principales líderes de la sublevación, Atusparia y Uchcu Pedro. Cf. Basadre, *Historia de la República*, Vol. X, p. 28.

²¹⁹ Charles Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1999, p. 16.

²²⁰ Cf. Charles Walker, “Los indios en la transición de Colonia a República: ¿Base social de la modernización política”, en Henríquez Urbano, ed., *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1997, 2da. Edic., pp. 1-14.

²²¹ Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra*, p. 267.

¿Por qué los campesinos no se comprometieron en las guerras caudillistas? Para responder la pregunta, el citado historiador explora por un lado los proyectos y discursos de las élites republicanas en torno al indio, y por otro lado, las conductas políticas y actividades económicas de las poblaciones campesinas.

Refiere que el Estado republicano abandonó muy rápidamente las ideas liberales de garantizar a los campesinos los derechos de ciudadanos y por el contrario restauró la base de la relación colonial: el pago de la contribución a cambio del derecho a la tierra. Los indios no eran tratados como personas individuales, sino como miembros de una colectividad. Las élites y autoridades regionales apuntalaron esta decisión, representando al indio como el “otro” incivilizado que requería de la mano fuerte del Estado para contribuir a la Nación y posiblemente para ser considerado como peruano.²²² No obstante, ello no quiere decir que el Estado republicano estuvo ausente de la zona rural cuzqueña o que los campesinos hallan desconocido los conflictos políticos y la retórica oficial de la zona.

Por el lado de los campesinos, estos evitaron comprometerse en las luchas caudillistas porque estuvieron convencidos de que los costos eran mayores que los beneficios, especialmente cuando sus condiciones económicas eran relativamente favorables. En efecto, usufructuaban las tierras comunales sin amenaza externa alguna, produciendo para su autoconsumo y para el mercado regional. Podían cumplir con el pago del tributo, sin que este ocasionara perjuicios en su reproducción económica. Además mantuvieron su autonomía política. Por todo ello se ablandaron frente a la movilización:

“En realidad, los caudillos de inicios de la República tenían poco que ofrecer a los indios. Durante la guerra civil de 1833-1835, Gamarra había prometido excepciones tributarias a todos aquellos que lucharan a su lado, principalmente con el fin de reclutar a los indígenas para las milicias. Sin embargo, para los indios, el atractivo de estas promesas era limitado, pues (...) para los indios la carga tributaria en este período era tolerable (...) Además de otorgar excepciones tributarias, un caudillo como Gamarra también podía ayudar a las comunidades y a personas individuales a resolver conflictos a cambio de su movilización para fines militares. No obstante, las condiciones de los primeros tiempos de la República no alentaron este tipo de patrón, un arreglo clientelista, ya que la situación política y económica de los indios había mejorado y las tensiones habían bajado. Igualmente, las disputas relacionadas con la tierra y la autoridad política no dividían la sociedad rural. El gobierno regional tenía poca legitimidad en las disputas políticas y económicas y en este período no mediaba en los conflictos entre comunidades pues, por debajo del nivel de

²²² Ibid., p. 276.

subprefecto era débil y, por lo general, abdicaba ante las autoridades y las costumbres locales”.²²³

Aunque Walker postula la idea del conocimiento político de la coyuntura por parte de los campesinos, finalmente termina suscribiendo la tesis del divorcio entre el Estado republicano (encarnado en un caudillo como Gamarra) y las masas campesinas. Dicha tesis no puede ser generalizada para el Sur Andino. En un reciente estudio reseñado en el Capítulo anterior, Cecilia Méndez señala que los campesinos de la Puna de Huanta (Ayacucho), que a inicios del período republicano protagonizaron una “rebelión pro monárquica”, participaron en las tropas de Orbegoso en la guerra civil de 1834, entre este y Gamarra. Dice Méndez que estos pobladores establecieron alianzas con los caudillos liberales porque les reconocieron su condición de peruanos y les permitieron relacionarse con el Estado (que acudía en su búsqueda), con el que negociaron demandas de ciudadanía, derechos y obligaciones. Además, caudillos como Orbegoso y Santa Cruz, al defender políticas comerciales librecambistas de eliminación de barreras aduaneras e intensificación del comercio, tuvieron mucho que ofrecer a una población que vivía menos de la producción agrícola o artesanías y más del comercio y arrieraje.²²⁴

Además, Méndez aporta otras valiosas conclusiones. Afirma que la participación campesina en la guerra civil de 1834 revela por un lado la aguda percepción por parte de los líderes campesinos del proceso político nacional. Por otro lado, revela la capacidad campesina de forjar alianzas con un sector de la élite regional (los “notables” de Huanta) y de movilizar a una masa campesina, para formar una “fuerza política regional” que podía negociar con el Estado y hasta hacer oír su voz en el ámbito nacional.²²⁵

²²³ Ibid., p. 273.

²²⁴ Méndez, “Tradiciones liberales en los Andes”, p. 148.

²²⁵ Ibid., p. 145.

A modo de conclusión

UNA PROPUESTA ALTERNA SOBRE LOS CAMPESINOS REPUBLICANOS DE AYACUCHO

La cruenta guerra interna que devastó al país entre 1980 y 1992 ocasionó un saldo trágico de más de 60 mil víctimas, de las cuales la mayoría fueron campesinos del departamento de Ayacucho. Sin embargo, en medio de la tragedia y del dolor, apareció un protagonismo campesino que fue decisivo para la derrota de Sendero Luminoso y que posteriormente, planteó reconocimiento y pertenencia nacional; es decir, replanteó el tema de la identidad nacional.

A partir de dicho protagonismo apareció, además, una *memoria emblemática* en la que sus portadores aparecen como héroes de la guerra, y que batalla constantemente con la narrativa *hegemónica* impulsada por el Estado peruano. A la vez, intenta silenciar las memorias *tóxicas*, contrincantes y discrepantes.

Igualmente, la formación de las rondas campesinas y la derrota de SL fueron resultado de un nuevo pacto entre el Estado y los campesinos, que significó la militarización de la sociedad rural. Los ronderos, en alianza con las fuerzas del orden, triunfaron sobre los senderistas y a la larga terminaron reproduciendo la cultura militar como una forma de ciudadanía e inclusión en la nación. Pero, la violencia no fue la única ocasión en la que los campesinos pactaron con el Estado o apareció el nacionalismo campesino.

Al hacer un ejercicio de historia retrospectiva, se observa que durante el siglo XX los campesinos también respaldaron al Estado, al menos en dos coyunturas claves: durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y durante el oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930).

En los años del velascato los campesinos pactaron con el gobierno militar en torno a las medidas más revolucionarias del régimen: la Reforma Agraria y la legislación pro campesina que, entre otras cosas, oficializaba el uso del idioma quechua. De esta forma dejaron de ser siervos y *yanaconas* de haciendas para incluirse al Estado, pero no como individuos, sino como integrantes de una corporación.²²⁶ Y anteriormente, durante la Patria Nueva, hicieron uso de los mecanismos oficiales instaurados por el régimen (Patronato de la Raza Indígena, Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento) para cuestionar el poder y las relaciones de dominación de los terratenientes serranos, dentro del marco de un indigenismo oficial que promovió una legislación tutelar y el reconocimiento de las comunidades campesinas.²²⁷

Además, algunas investigaciones revelan que en el siglo XIX también existió una relación entre el Estado republicano y las poblaciones campesinas, especialmente durante la larga primera mitad de la mencionada centuria y a través de tres medios: la contribución indígena, las elecciones y la formación del ejército. En referencia a los dos primeros medios, los trabajos de Tristan Platt, Carlos Contreras, Víctor Peralta, Christine Hünefeldt, Mauro Vega, Marie-Danielle Demélas, Gabriella Chiaramonte y Francisco Núñez han demostrado que las tierras de los ayllus andinos gozaron de la protección estatal a cambio del tributo de sus usufructuarios, o que las poblaciones campesinas construyeron nociones de lealtad e identificación con el Estado al participar en las elecciones decimonónicas.²²⁸ En relación con la formación del ejército, las investigaciones en curso de Cecilia Méndez señalan que en la referida época los campesinos participaron en la formación del Estado republicano mediante su incorporación en los ejércitos caudillistas, a través de guerrillas que existían junto a la leva o reclutamiento forzoso de gente para la tropa. Dichas guerrillas constituyeron una “instancia en que los pobladores rurales de los estratos sociales más bajos negociaban sus derechos y obligaciones para con el Estado, es decir, su condición

²²⁶ Cf. Sinesio López, *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima, Instituto IDS, 1997, pp. 268-274. Aclara este autor que mediante el modelo del corporativismo inclusivo desarrollado por el gobierno de Velasco, se pretendió encapsular dentro del Estado a propietarios, trabajadores y campesinos agrupados en organizaciones corporativas y definidos como ciudadanos comunitaristas.

²²⁷ Cf. Nelson Pereyra Chávez, *La Patria Nueva y el indio: el impacto del oncenio de Leguía en la sociedad rural ayacuchana (1919-1930)*, Tesis de Lic. inédita, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 2000. Sin embargo, al mismo tiempo Leguía implantó la Conscripción Vial, que de forma obligatoria movilizaba mano de obra indígena para la construcción de carreteras.

²²⁸ Cf. Capítulos II y III de la presente tesis. Agréguese además el nacionalismo campesino, que apareció en la sierra central durante la guerra del Pacífico.

ciudadana en el sentido más elemental. No sorprende, pues, que los caudillos nacionales usaran profusamente el término ‘ciudadano’ para convocar a las poblaciones campesinas a sumarse a sus lides”. Es decir, estos caudillos estuvieron dispuestos a negociar e integrar a los campesinos al Estado que representaban o intentaban representar, con el fin de conformar sus ejércitos.²²⁹

Por el lado de los mismos campesinos, las indagaciones de Alejandro Diez Hurtado han afirmado que las poblaciones rurales de la sierra de Piura, por ejemplo, elaboraron una estrategia de conformación comunitaria para negociar y defender la propiedad colectiva de la tierra, en concordancia con las normas y condiciones impuestas por el Estado republicano. Y las investigaciones de Luis Miguel Glave han señalado que las comunidades de Cuzco aparecieron recién en la época republicana, como resultado de la conformación de unidades corporativas cerradas, que se relacionaron con el exterior y hasta inventaron una identidad étnica.

Pero, ¿ocurrió lo mismo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se eliminó la contribución indígena, las elecciones fueron menos incluyentes y se alcanzó cierta estabilidad política en el manejo del Estado? Mejor aún: ¿qué otros mecanismos –además del tributo, las elecciones y el ejército– permitieron la participación de los campesinos en el Estado republicano?

Los textos evaluados en el presente trabajo han cumplido con su misión de introducir al campesino peruano en el ámbito de discusión de antropólogos e historiadores y de convertirlo en el sujeto principal de la investigación histórica, no obstante que se han ocupado de diversos temas (eso sí, relacionados directa o indirectamente con las poblaciones campesinas) y de diferentes sociedades rurales. Sin embargo, no han podido contestar las interrogantes anteriores. Al contrario, algunos han encontrado la participación política de los campesinos sólo en las coyunturas de movimientos sociales (como los de Huanta, en 1827 y 1896), de las guerras y agresiones externas (la independencia, la guerra del Pacífico) o de crisis social. Por ello, terminan perfilando la doble imagen del

²²⁹ Cecilia Méndez, “Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y sociedad en el Perú, siglos XIX al XX”, en *Íconos*, 26, 2006, pp. 25-26. Agrega la citada autora que en Huanta, en 1834, el bando liberal de Orbegoso –que había sido defenestrado del poder por el golpe de Gamarra– contó con la participación de los campesinos de la Puna, como resultado de una movilización negociada entre caudillos nacionales, líderes campesinos y notables del lugar.

campesino peruano: como rebelde o víctima, pero que continuamente protagoniza desobediencias, rebeliones y levantamientos para negociar o presionar al Estado y mejorar su condición social.²³⁰ Y ello porque la recurrencia a las teorías del estructuralismo y marxismo –que, en sus distintas variantes, hegemonizaron el discurso de las ciencias sociales en los años 70’ y 80’ como se vio anteriormente– acabaron sesgando las miradas y hasta perfilando una dicotomía analítica: entre los que resaltan la posición tradicional, estructural, comunal y manipulable de las poblaciones rurales y los que subrayan su carácter heroico y contra hegemónico, pero sólo en los momentos de violencia.

Sin embargo, una comparación de los temas, enfoques y conclusiones de cada uno de ellos permite introducir matices y elaborar las siguientes apreciaciones.

Para empezar, una relación cronológica de los trabajos evaluados en los capítulos precedentes asienta la existencia de una continua producción historiográfica en torno al tema de los campesinos en el siglo XIX, al menos desde mediados de la década de 1960 para adelante (Cf. Tabla 1 en el Apéndice). Ello tiene que ver con la renovación del conocimiento histórico, que ocurrió precisamente en aquella época, con la llegada al país de las propuestas de la escuela histórica de los *Annales* (análisis de los hechos sociales protagonizados por gente anónima, de las fuerzas ocultas de mediana y larga duración que explicaban los acontecimientos sociales y de las mentalidades) y de los métodos y categorías del marxismo (análisis de las formas de producción y de los conflictos entre clases sociales) y del estructuralismo antropológico (estudio de las estructuras profundas de pensamiento y actuación y de los sistemas binarios de organización social).²³¹

²³⁰ Cf. Charles Walker, “El estudio del campesinado en las ciencias sociales peruanas: avances, limitaciones y nuevas perspectivas”, en *Allpanchis*, 30, 1989, 30, pp. 161-205.

²³¹ Las propuestas de los *Annales* llegaron al país primero con la influencia que los humanistas franceses Paul Rivet, Marcel Bataillon, Alfred Métraux y Francois Chevalleur ejercieron sobre historiadores como Raúl Porras, Ella Dunbar, Pablo Macera o Miguel Maticorena a mediados de siglo, y luego a partir de los años 70’ con historiadores como Manuel Burga, Alberto Flores Galindo o Heraclio Bonilla, que estudiaron en París y trabajaron con los representantes de dicha corriente, como Fernand Braudel, Pierre Vilar, Ruggiero Romano o Jacques Le-Goff. Estos autores, además, se acercaron al marxismo, a través de la influencia de historiadores británicos como Eric Hobsbawm y Edward Thompson. Cf. Manuel Burga, *La historia y los historiadores en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005, pp. 172-206. Sin embargo, hay que señalar también que el marxismo tuvo en el país a José Carlos Mariátegui como un ilustre predecesor y que muchas de sus categorías fueron incorporadas al discurso histórico primero por César Pacheco (como alguna vez lo recordó Pablo Macera) y luego por Emilio Choy y el mismo Macera. Con respecto al estructuralismo, es notable la influencia ejercida por autores como Claude Lévi-Strauss, Tom Zuidema y Nathan Wachtel en antropólogos peruanos como Juan Ossio, Alejandro Ortiz o Salvador Palomino.

Precisamente, la mayoría de estos trabajos apela al recurso metodológico del análisis de las estructuras sociales de “larga duración”, pero dinamizadas y modificadas en coyunturas específicas, para hallar la explicación a las conductas políticas y demandas de los campesinos, que principalmente se manifiestan durante los movimientos sociales. También, otros textos emplean el enfoque de la *economía moral*, de procedencia marxista, para indagar sobre las relaciones de reciprocidad que las comunidades establecieron con el Estado republicano y que crearon derechos y obligaciones. Y unos cuantos trabajos vinculan el movimiento de las estructuras y la relación entre campesinos y no campesinos a las dinámicas y transformaciones del mercado mundial y de los ámbitos del poder occidental, en franca asociación con los enunciados más importantes de la teoría de la dependencia (Cf. Tabla 2 en el Apéndice).

Al estar influenciados por el marxismo (en sus diferentes corrientes) y por el estructuralismo, la mayoría de los trabajos reseñados concluyen señalando que los campesinos fueron desfavorecidos por las relaciones de dependencia con el mercado y capital extranjeros, por las dinámicas de las estructuras o por la acción de los otros sectores sociales (criollos, hacendados, mestizos). Así, terminaron movilizándose políticamente, planteando demandas, estrategias y rechazos, protagonizando revueltas sociales o simplemente encapsulándose en el ámbito de la tradicionalidad y del localismo. Vale agregar que muchas de estas acciones fueron también estructuradas por la mentalidad de estas poblaciones andinas (Cf. Tabla 3 en el Apéndice).

Llama la atención que las investigaciones de Mallon, Thurner y Walker, inspiradas en la “novedosa” teoría de los Estudios Subalternos, terminen acercándose a las metodologías y conclusiones del discurso histórico de los años 70’ y 80’. Es que las propuestas de esta contemporánea corriente no constituyen ninguna novedad; al contrario, fueron formulados por marxistas heterodoxos como Gramsci en la primera mitad del siglo XX, o fueron puestas en vigencia por científicos sociales latinoamericanos que estuvieron interesados en estudiar la realidad de sus naciones mediante el empleo de los paradigmas de la escuela histórica de los *Annales*, del sustantivismo o del marxismo heterodoxo, precisamente tres *metarrelatos* que los intelectuales de la subalternidad se afanan en criticar.²³² Así, Mallon,

²³² Por ejemplo, el citado Nelson Manrique con su tesis sobre el nacionalismo campesino no sólo cuestionó la idea de Hobsbawm de que el campesino es un ser “pre político” (tan de moda en los años 70’), sino que además se adelantó a los estudios del nacionalismo popular que en las décadas siguientes llevarían a cabo

Turner y Walker señalan que los campesinos se articularon al Estado mediante sus propias comunidades nacionales y hegemónicas, y que pese a los conflictos siempre “estaban en constante negociación”.²³³ Dicha negociación es considerada (especialmente por Turner y Walker) como un *pacto republicano* logrado gracias al tributo y sostenido por la red de funcionarios estatales y autoridades campesinas que articulaban burocráticamente al Estado con las comunidades. Y este *pacto republicano* no es otra cosa que el *pacto tributario* aludido en 1982 por Tristan Platt y repetido en las investigaciones de Víctor Peralta, Christine Hünefeldt y Mauro Vega –entre otros y otras– sobre la subordinación de las poblaciones campesinas de la sierra sur al Estado republicano y la mediación de los poderes locales.

Sin embargo, cabe recordar que el marxismo más ortodoxo (que negaba el liderazgo de los campesinos en los movimientos sociales y los condenaba a la manipulación de los otros actores sociales) y el estructuralismo (que consideraba a la acción campesina como reflejo de una estructura profunda de pensamiento) entraron en bancarrota cuando ocurrieron los trágicos sucesos de Uchuraccay, en 1983. Dichas teorías silenciaron la participación protagónica de los campesinos en la matanza de los periodistas, al resaltar la situación de dominación, violencia estructural y manipulación de los campesinos peruanos, o al privilegiar el análisis de las coordenadas profundas y permanentes de la cultura andina, que generan un tipo de respuesta “mágico-religiosa”, respectivamente.

Por otro lado, una revisión de los temas estudiados permite constatar que estos están relacionados con los movimientos campesinos, la participación de los pobladores rurales en la independencia o en la Guerra del Pacífico y los problemas derivados de la fiscalidad republicana. Son pocos los trabajos dedicados a las comunidades campesinas republicanas (Diez Hurtado, Glave y Urrutia *et al.*) y son cinco los textos que versan sobre los novedosos ítems de *cultura política* (elecciones y prácticas políticas subalternas).²³⁴ Además, la mayoría de investigaciones (aproximadamente nueve, más tres si le agregamos

historiadores como Ranahit Guha o Dipesh Chakrabarty, representantes de la Teoría de los Estudios Subalternos. Cf. Cecilia Méndez, “El inglés y los subalternos. Comentarios a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva” en Pablo Sandoval, ed., *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde / sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Sephis, 2009, pp. 207-258.

²³³ Mallon, *Campesinado y nación*, p. 94.

²³⁴ Entre otros textos sobre comunidades campesinas republicanas, figura el trabajo de Deborah Poole sobre los canas del Cuzco, que no ha sido incorporado a la presente tesis puesto que explora principalmente las épocas prehispánica, colonial y la segunda mitad del siglo XX.

los estudios dedicados a la independencia) trabaja el período temprano republicano, que corre desde 1821 hasta 1850. Y otro gran porcentaje de trabajos (doce) está dedicado a Ayacucho, la sierra sur y el altiplano, mientras que son pocos los que se centran en las dinámicas sociales y subalternas de la sierra central o de la sierra norte.

Todo ello lleva a afirmar que el discurso histórico de los últimos cuarenta años privilegio los movimientos campesinos sobre las otras formas de actuación política de los pobladores rurales; priorizó el temprano período temprano republicano antes que la segunda mitad del XIX; y le brindó mayor importancia a la sierra sur por encima de las otras regiones del país.²³⁵

Y lo que es más revelador: ha convertido a los movimientos sociales o a los momentos de crisis extrema en las circunstancias adecuadas para aprehender la situación de dominación o la rebeldía campesina. Nótese nuevamente que la mayoría de textos citados en las tablas 2 y 3 versan sobre la guerra de la independencia, la guerra con Chile, o sobre sublevaciones como las de 1827 ó 1896.

Ocurre lo mismo cuando se pretende estudiar el protagonismo de los campesinos de finales del siglo XX: su participación política y sus demandas de ciudadanía quedan restringidas al ámbitos de las rondas campesinas y de su lucha contra Sendero Luminoso, sin interrogarse por el período previo, plagado de contradicciones y conflictos al interior de la sociedad campesina y de constantes relaciones políticas con el Estado.²³⁶

²³⁵ Y ¿por qué se centró en dicha temática, dicho espacio y dicha coyuntura? Parte de la respuesta tiene que ver con la idea de que los campesinos hacen política solamente a través de los movimientos sociales y porque en la primera mitad del siglo XIX se encuentran elementos tangibles como el tributo, que permiten aprehender la relación Estado-campesino. Pero, ¿acaso la existencia de numerosos trabajos sobre la sierra sur tiene que ver con la importancia que tuvo este espacio durante la época prehispánica (por ser el núcleo del imperio inca), la colonia (por las minas de Potosí) y el siglo XVIII (por la rebelión de Túpac Amaru)? Recuérdese que en la temprana República el sur andino fue afectado por la crisis económica y la retracción de la producción.

²³⁶ Cf. Nuevamente el trabajo de Del Pino, *“Looking to the Government”*, donde señala que los campesinos de Uchuraccay en la segunda mitad del siglo XX “buscaron” al gobierno para reclamar contra las grandes haciendas que se habían formado en las alturas de Huanta durante el oncenio de Leguía, y que en su memoria emblemática consideran que fue el primer gobierno de Fernando Belaunde (1963-1968) el que hizo la reforma agraria.

Siguiendo a Carlos Aguirre,²³⁷ se puede decir que estas diversas interpretaciones marcan el derrotero histórico de la historiografía sobre la República del siglo XIX. En efecto, la década de 1970 trajo consigo una renovación general de la disciplina histórica y de las Ciencias Sociales, con la aparición de trabajos que desafiaban las premisas de la “historia tradicional” y, de mano con la teoría de la dependencia, modificaban radicalmente la imagen que los peruanos teníamos de nuestro país y hasta imponían un nuevo lenguaje tanto en el trabajo de los historiadores cuanto en las imágenes populares sobre nuestra historia.²³⁸ Sin embargo, el impacto de la teoría de la dependencia comenzó a disminuir a fines de la mencionada década, cuando apareció una nueva generación de historiadores interesados en la historia social británica (la de Hobsbawm, Thompson y Rude), muchos de ellos formados en el extranjero, que compartían una visión crítica de las premisas de los dependentistas y proponían una historia mucho más centrada en el estudio de los agentes sociales y de los modos de producción locales, que en las estructuras desiguales del comercio internacional.²³⁹

En los años 80’ los historiadores peruanos empezaron a explorar nuevos tópicos, como la historia de las mentalidades, además que su producción reflejó el impacto de la violencia política que desangraba al país. Temas como el mesianismo, las revueltas campesinas y la violencia cotidiana se colocaron al centro de la investigación histórica. Apareció también la propuesta de la utopía andina.²⁴⁰ A inicios del siguiente decenio, al compás de la “crisis de las ideologías”, del “quiebre de los paradigmas”, del “giro lingüístico” y del retorno del sujeto y la narrativa a los campos de la Historia, la historia social empezó a apartarse de los esquemas más cercanos al marxismo y entró en una fase mucho más ecléctica a nivel teórico y metodológico, interesándose por los estudios de género, la esfera pública, la vinculación entre el Estado y los sectores populares, los discursos y la construcción de

²³⁷ Cf. Carlos Aguirre, “La historia social del Perú republicano (1821-1830)”, en *Histórica*, XXVI: 1-2, 2002, Vol. II, pp. 452 y ss.

²³⁸ A esta época pertenecen los trabajos de Bonilla y Spalding sobre la independencia, de Bonilla sobre el siglo XIX y de Piel sobre los campesinos en las épocas colonial y republicana. Y con un poco de distancia cronológica, los textos de Husson y Pérez Aguirre sobre los campesinos de Huanta se alimentan también de la Teoría de la Dependencia.

²³⁹ En esta época se inscriben los trabajos de O’Phelan y Flores Galindo sobre el siglo XVIII y la independencia respectivamente, y de Manrique en torno a la Sierra Central durante la Guerra del Pacífico.

²⁴⁰ En los años 80’ se publicaron dos emblemáticos textos sobre la Historia de las Mentalidades: *Buscando un inca* de Alberto Flores Galindo y *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas* de Manuel Burga.

identidades raciales y étnicas. Además, acabó perdiendo perfil propio y acercándose a una integración mayor con la historia política y la Antropología.²⁴¹ Y finalmente, a fines de los 90' y a inicios del nuevo siglo, la historia social recibe la influencia del Grupo de Estudios Subalternos, para recuperar las voces y experiencias de los marginados.²⁴²

Sin embargo, el debate académico va polarizando las posiciones teóricas, y las nuevas interpretaciones que aparecen se van acomodando en la línea de los dos referentes centrales. Por ejemplo, aquellos estudios de cultura política que encuentran en los campesinos a los individuos atrapados en el localismo de la comunidad y de la tradición, terminan acercándose a los postulados de la teoría de la dependencia y del estructuralismo, mientras que los estudios de la subalternidad que resaltan los proyectos hegemónicos de los sectores populares terminan afiliándose a las posiciones del sustantivismo y del marxismo menos extremo.

Por todo ello, se pretende formular un proyecto de investigación que deje de lado los tiempos de rebeldía y focalice el análisis de la participación “pacífica” y cotidiana de los campesinos en los procesos de formación y consolidación del Estado republicano, en la región de Ayacucho.

El objetivo general del proyecto es comprender cómo los campesinos de Ayacucho participaron en el proceso de formación y desarrollo del Estado republicano en tiempos de paz y en un período de “larga duración” (1840-1870). Se intenta estudiar a los campesinos en “larga duración” y en un “período de paz”, donde aparentemente no estallaron movimientos sociales, porque durante estos tiempos los campesinos actuaron políticamente y establecieron relaciones políticas con los sectores no-campesinos.²⁴³

Para ello, es importante primero estudiar los intereses y aspiraciones de esta población hacia la institución estatal; es decir, se debe analizar el contenido y sentido de las ofertas y demandas que los campesinos realizaban hacia el Estado peruano. Por lo tanto, se postula

²⁴¹ Durante esta época Contreras, Peralta, Hünefeldt, Sala y Vega investigaron sobre la contribución indígena, las sociedades regionales y los movimientos sociales de inicios del siglo XIX. Méndez publicó sus primeros artículos sobre la sublevación de los campesinos de la Puna de Huanta y aparecieron las valiosas contribuciones de Diez sobre las comunidades de la Sierra Norte.

²⁴² A esta última etapa corresponden los trabajos de Mallon, Walker y Thurner sobre los campesinos de la Sierra Central, Cuzco y Ancash, respectivamente.

²⁴³ Cf. Stern, “Nuevas aproximaciones”, p. 31 y Spalding, *Huarochirí: An Andean Society*.

la idea que los campesinos de Ayacucho, a lo largo del XIX, estuvieron prestos a establecer relaciones con el Estado republicano. Y al hacer esto se configuraban a sí mismos como sujetos políticos con los ideales nacionalistas, para imponer sus propias nociones alternativas e inclusivas de la ciudadanía.²⁴⁴ Mas, dichas respuestas no fueron de tipo individual o, mejor dicho, estuvieron circunscritas al ámbito colectivo: consistieron en una estrategia comunal de diálogo y negociación para con el Estado. Dicha estrategia tenía que tomar en cuenta, además, las cuestiones de la propiedad sobre la tierra, del acceso a los recursos, y aquellas ocasionadas por la coyuntura conflictiva: las guerras caudillistas, la implantación del liberalismo, la eliminación de la contribución indígena y la aparición del gamonalismo.

Pero, por otro lado hay que tomar en cuenta los procesos externos que afectaron el espacio de la región de Ayacucho y que terminaron influyendo en las decisiones y respuestas de los campesinos. Entre estos, se cuentan: la crisis económica que afectó a la sierra sur durante el siglo XIX; las dinámicas de expansión y contracción del mercado y las propuestas y debates políticos (como el liberalismo, por ejemplo), que fueron de conocimiento pleno en las sociedades rurales.

Por lo tanto, la investigación pretende avanzar en los siguientes niveles de análisis:

- 1) La dinámica económica y social general de la región de Ayacucho: la expansión de las haciendas (especialmente tras la abolición del tributo) y del mercado regional (durante el boom del guano, a mediados del siglo XIX), que comprometió seriamente a las poblaciones campesinas de Ayacucho, especialmente del centro y Sur de la región.
- 2) Los conflictos y las tensiones que se genera a raíz de la aparición del gamonalismo en la zona de estudio desde más o menos mediados del siglo XIX. Se verá cómo los campesinos empiezan a actuar políticamente contra la dinámica, proceso que devendrá en la formación de comunidades. A partir de este punto se estudiarán dos

²⁴⁴ Brooke Larson, siguiendo a Florencia Mallon, postula estas ideas para los campesinos de la Sierra Central, luego de la Guerra del Pacífico, quienes se representaron como los “héroes de la defensa nacional”. Se pretende utilizar dicha propuesta para el estudio de las poblaciones campesinas de Ayacucho, en un período extenso “de paz” previo al estallido del conflicto bélico. Cf. Brooke Larson, *Indígenas, Élite y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos, 2002, p. 133.

- o tres casos de comunidades concretas, según las fuentes a hallar en el Archivo de Ayacucho.
- 3) El proceso de articulación de los campesinos al Estado republicano, a través de la “búsqueda de gobierno”; es decir, la búsqueda de justicia y respaldo estatales. Incluimos algunos estudios de caso (según los datos que hallemos en la sección judicial del Archivo de Ayacucho) para ilustrar y argumentar mejor la idea del presente nivel de análisis.
 - 4) La aparición de nuevas autoridades en el proceso de “búsqueda” del gobierno.
 - 5) Finalmente, la elaboración de una identidad cimentada en la memoria histórica. Este doble proceso depende de los “intelectuales campesinos” que aparecen al momento de la negociación para con el Estado republicano.

Se toma en cuenta los trabajos de Karen Spalding y Brooke Larson sobre las sociedades rurales de Huarochirí (Perú) y Cochabamba (Bolivia) en “larga duración”. La primera autora reconstruye las dinámicas exógenas de cambio de las épocas del Horizonte Tardío y colonial, que afectan a las poblaciones de la localidad de Huarochirí y generan no sólo una red de relaciones contradictorias y conflictivas (que conforman la estructura colonial), sino además respuestas de los campesinos, que terminan adaptándose a dicha estructura colonial.²⁴⁵

Por otra parte, el texto de Larson señala que un conjunto de fuerza extrarregionales (como las relaciones de producción, la propiedad y la economía capitalista) generan un proceso de transformación estructural, a la que se adecúan las poblaciones indígenas de Cochabamba, mediante la combinación de dos estrategias políticas y económicas que tienden a cuestionar las relaciones de dominación: el trabajo comunal para la subsistencia y el intercambio con el mercado. De esta forma, desde la época colonial y hasta la república, estas poblaciones terminan transformadas de indígenas a campesinos.²⁴⁶

Los tipos de fuentes que se revisarán para la presente investigación son las siguientes:

²⁴⁵ Spalding, *Huarochirí: An Andean Society*, p. 7.

²⁴⁶ Cf. Brooke Larson, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz, CERES-Hisbol, 1992.

- a) Los documentos “oficiales”, elaborados por las instancias y autoridades estatales que están en las secciones Ministerio del Interior del Archivo General de la Nación y en las secciones Prefectura y Subprefecturas del Archivo Regional de Ayacucho (ARAY).
- b) Los documentos elaborados por los mismos campesinos o por sus intermediarios (demandas judiciales, quejas, solicitudes), que están en las secciones anteriores, o en las secciones judiciales y de la Municipalidad del ARAY.
- c) Las fuentes relacionadas con las dinámicas (económicas y sociales) de los campesinos (padrones tributarios documentos de comunidades, Libros de Parroquias) que se hallan en los Archivos de COFOPRI y del Archivo Arzobispal de Ayacucho.

Además, se revisarán fuentes secundarias como los periódicos ayacuchanos de la época existentes en la Biblioteca Nacional, algunas descripciones etnográficas de las comunidades de Ayacucho, o la bibliografía especializada existente sobre la historia de dicho departamento. Igualmente, se realizará una excursión etnográfica hacia el espacio geográfico comprendido en la presente investigación.

Sin embargo, hay que manejar con mucho cuidado las fuentes primarias mencionadas, puesto que algunas de ellas pueden estar influenciadas por el punto de vista de los enunciantes o intermediarios y por lo tanto, presentar los testimonios campesinos de manera fragmentaria. Por ello, la metodología que se propone consiste en determinar ciertos elementos de comunicación existentes dentro y fuera de las fuentes, como la reconstrucción del contexto de producción de la fuente, el emisor, receptor y traductor, los actores y su relación con los objetos en el texto, para luego rescatar el discurso de los campesinos. Luego, hay que conjugar estos testimonios con el análisis social para obtener la comprensión. Es decir, hay que “ubicar” dichos discursos en el contexto respectivo que está relacionado con la dinámica social y económica de la región y con la dinámica de estructuración del Estado republicano.²⁴⁷

²⁴⁷ Cf. Andrés Guerrero: *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Quito, FLACSO, 2010.

APÉNDICE

Tabla 1

Principales estudios sobre los campesinos en el siglo XIX, en orden cronológico

Año de publicación	Autor-Autores	Localidades estudiadas	Año objeto de estudio
1967, 1968, 1973, 1995	Jean Piel	Sierra norte, central y sur	Ss. XIX-XX
1971, 1981	Heraclio Bonilla, Karen Spalding	No es específico	1780-1824
1980	Heraclio Bonilla	Sierra norte y central	1879-1884
1981, 1987	Jaime Urrutia	Ayacucho	Ss. XIX-XX
1981, 1987, 1988	Nelson Manrique	Sierra central	1879-1884
1981, 1983, 1990, 2003	Florencia Mallon	Sierra central, Cajamarca, México	1860-1940
1982	Iván Pérez Aguirre	Ayacucho	1826-1828
1982	Tristan Platt	Chayanta	Ss. XVIII-XIX
1982	Christine Hünefeldt	Sierra norte, central y sur	1800-1830
1986*	Alberto Flores Galindo	Sierra sur	Ss. XVI-XX
1989, 2007	Heraclio Bonilla	Ayacucho, sierra sur	1826-1850
1991	Víctor Peralta	Cuzco	1826-1854
1991	Christine Hünefeldt	Puno	1840-1890
1991, 1996, 1997, 2002, 2005	Cecilia Méndez	Ayacucho	1827-1834
1992	Luis Miguel Glave	Cuzco	Ss. XVI-XX
1992	Patrick Husson	Ayacucho	1827 y 1896
1992	Mauro Vega	Ayacucho	1823-1854
1995, 2005	Gabriella Chiaramonti	No es específico	1808-1896
1996	Nuria Sala	Sierra norte, central y sur	1790-1814
1997**	Mark Thurner	Huaylas (Ancash)	1821-1890
1998	Alejandro Diez Hurtado	Sierra de Piura	Ss. XVIII-XX
1999**	Charles Walker	Cuzco	1780-1840
2003	Marie-Danielle Demélas	Perú, Bolivia y Ecuador	1780-1850
2005	Francisco Núñez	No es específico	1812

* Primera edición del libro.

** Año de la primera edición en inglés.

Tabla 2

Temas, problemas y enfoques de los estudios sobre los campesinos del siglo XIX
(según el orden de exposición de la presente tesis)

Autores	Temas abordados	Problema	Enfoques
Jean Piel	Movimientos campesinos	Por qué estallaron	Análisis de estructura: medios de producción y relaciones de dominación, en “larga duración”.
Bonilla-Spalding	La “participación” de los sectores populares en la independencia	Grado de participación y compromiso	Análisis de las relaciones de dependencia que ocasionan fragmentación social.
Heraclio Bonilla	La “participación” de los campesinos en la Guerra del Pacífico	Grado de participación y compromiso	Análisis de las relaciones de dominación que ocasionan fragmentación social.
Heraclio Bonilla	Contribución indígena	Oposición a la contribución	Análisis de la fiscalidad como elemento disociador.
Iván Pérez Aguirre	Movimientos campesinos	Por qué estallaron	Análisis de coyuntura, manipulación de los campesinos, lucha de clases.
Patrick Husson	Movimientos campesinos	Por qué estallaron	Análisis de estructura y coyuntura en “larga duración”, manipulación de los campesinos.
Nelson Manrique	La participación de los campesinos en la guerra con Chile	Aparición del nacionalismo campesino	Análisis de la estructura en “larga duración” y de la coyuntura de la guerra y su impacto en los medios de producción y en la mentalidad.
Tristan Platt	Contribución indígena	El tributo como pacto y mediador	Economía moral: el medio como elemento de reciprocidad y configuración económica e identitaria.
Peralta, Hünefeldt, Vega	Contribución indígena y poder local	El tributo como pacto y mediador	Análisis de la capa burocrática y de la relación entre burocracia y campesino.
Nuria Sala	Movimientos campesinos	Por qué estallaron	Análisis de la fiscalidad como elemento disociador.
Cecilia Méndez	Movimientos campesinos	Por qué estallaron. Cuál fue el tipo de relación	Análisis de la coyuntura socio-económica, de las redes e ideología.
Alberto Flores Galindo	La utopía andina	La utopía andina como proyecto político popular	Análisis de mentalidades en “larga duración”
Marie-Danielle Demélas	La política republicana	Características de la forma política republicana	Análisis en “larga duración” de la hibridez de prácticas y representaciones.

Gabriella Chiaramonte	Elecciones	Participación de campesinos	Reproducción de una práctica política liberal en “larga duración”.
Francisco Núñez	Elecciones	Participación de campesinos	Estudio de caso concreto.
Alejandro Diez Hurtado	Comunidades campesinas	Formación y consolidación de las comunidades	Estudio de caso. Análisis en larga duración de dos variables: territorio y poder.
Luis Miguel Glave	Comunidades campesinas	Desestructuración y reestructuración de la sociedad campesina	Estudio de caso. Análisis en larga duración y de dos procesos que tienen que ver con el devenir de los pueblos aymaras.
Jaime Urrutia <i>et al.</i>	Comunidades campesinas	Consolidación de las comunidades	Análisis en larga duración del objeto en relación con los recursos y el mercado.
Florencia Mallon	La participación de los campesinos en la Guerra con Chile	Grado de participación	Análisis de la dinámica económica, relación guerra-condiciones de producción.
Florencia Mallón	Política campesina	Política y nacionalismo subalternos	Estudio comparativo y en larga duración de la praxis y representaciones políticas de los campesinos de México y Perú
Mark Thurner	Política campesina	Política y nacionalismo subalternos	Estudio en larga duración de los mecanismos que intermedian en la relación y de la representación campesina cambiante.
Charles Walker	Movimientos campesinos, política campesina	Praxis política campesina durante la temprana república	Análisis de la política campesina cambiante, en relación con la dinámica económica y en “larga duración”.

Tabla 3

Conclusiones de los principales estudios sobre los campesinos en el siglo XIX (según el orden de exposición de la presente tesis)

Autores	Temas	Conclusiones
Jean Piel	Movimientos campesinos	Los campesinos son dominados y luchan contra la fiscalidad. Son manipulados por los poderes locales.
Bonilla-Spalding	La “participación” de los sectores populares en la independencia	Los campesinos se colocaron al margen de la independencia, debido a la fragmentación social existente.
Heraclio Bonilla	La “participación” de los campesinos en la Guerra del Pacífico	Los campesinos fueron movilizados por los poderes locales. La fragmentación social devino en “guerra de razas” durante el conflicto.
Heraclio Bonilla	Contribución indígena	Los campesinos cambiaron de mentalidad y representaron al tributo como una imposición estatal inaceptable.
Iván Pérez Aguirre	Movimientos campesinos	Los campesinos fueron movilizados por los poderes locales para luchar contra el Estado republicano.
Patrick Husson	Movimientos campesinos	Los campesinos, alineados al sistema colonial o un sector del poder local, lucharon contra el cambio social y fueron manipulados por un líder carismático.
Nelson Manrique	La participación de los campesinos en la guerra con Chile	Los campesinos desarrollaron una conciencia nacionalista y desarrollaron diversas reacciones durante la guerra
Tristan Platt	Contribución indígena	El tributo indígena estableció obligaciones recíprocas entre el Estado y los campesinos.
Víctor Peralta, Mauro Vega	Contribución indígena y poder local	El tributo generó una capa burocrática rentista que ejerció dominación sobre los campesinos
Christine Hüenefeldt	Contribución indígena y poder local	El tributo generó una capa burocrática y a la vez relacionó a los campesinos con el mercado.
Nuria Sala	Movimientos campesinos	El tributo liberal generó movimientos sociales al enfatizar la condición étnica de los indígenas.
Cecilia Méndez	Movimientos campesinos	Los campesinos se sublevaron porque perdieron sus “ventajas coloniales” y porque elaboraron una ideología pro monárquica y liberal.

Alberto Flores Galindo	La utopía andina	Esta mentalidad es un proyecto político popular, que movilizó a los campesinos en la independencia.
Marie-Danielle Démelas	La política republicana	En la República apareció un sistema político híbrido que combinaba modernidad con tradición. Los campesinos lucharon contra este cambio y fueron dirigidos por líderes carismáticos.
Chiaramonti-Núñez	Elecciones	El sistema electoral republicano, de tipo liberal, facultó la participación de campesinos en elecciones, sobre la base de acuerdos y negociaciones con criollos y mestizos.
Alejandro Diez Hurtado	Comunidades campesinas	Las comunidades campesinas se formaron a partir de los cabildos de indígenas sobre la base de la defensa de la tierra y la representación política al exterior.
Luis Miguel Glave	Comunidades campesinas	Las comunidades campesinas provienen de las unidades corporativas cerradas, luego relacionadas con el exterior y con tradiciones inventadas.
Jaime Urrutia <i>et al.</i>	Comunidades campesinas	Las comunidades aparecen se diferencian por su relación (conflictos) con haciendas y acceso a recursos. A inicios del siglo XX terminan integrándose al Estado y al mercado.
Florencia Mallon	La participación de los campesinos en la Guerra con Chile	Los campesinos de la sierra central desarrollaron una conciencia nacionalista al notar que los chilenos afectaban sus condiciones de producción.
Florencia Mallon	Política campesina	Los campesinos de México y Perú elaboraron un nacionalismo hegemónico que intentan reproducir, rearticular y conectar las historias, memorias e identidades con el Estado, especialmente en coyunturas de guerra externa.
Mark Thurner	Política campesina	Los campesinos reutilizaron sus derechos y autoridades coloniales para defender su ciudadanía y construir una comunidad imaginada. Establecieron un pacto con el Estado a través del tributo y el servicio público.

Charles Walker	Movimientos sociales, política campesina	Los campesinos participaron de los debates de la ciudadanía. En las guerras caudillistas establecieron un cálculo entre costo y beneficio.
----------------	---	--



BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Carlos [2002], “La historia social del Perú republicano (1821-1830)”, en *Histórica*, XXVI: 1-2, Vol. II, pp. 445-501.
- ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal [2005], “Sufragio y participación política. Perú, 1808-1896”. En ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Sinesio LÓPEZ (eds.), *Historia de las elecciones en el Perú: Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 19-74.
- ÁVILA MOLERO, Javier, [2001] “Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú”. En DEGREGORI, Carlos Iván [ed.], *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 180-203.
- BASADRE, Jorge [1973], *El azar en la historia y sus límites*. Lima, Pablo Villanueva.
- ____ [1979], *Perú, problema y posibilidad*. Lima, Banco Internacional del Perú.
- ____ [2005], *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima, Ediciones El Comercio, 9na. Edic., Vols. I, X y XII.
- BLOCH, Marc [1978], *La historia rural francesa: caracteres originales*. Barcelona, Crítica.
- BONILLA, Heraclio [1981], “Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial”. En BONILLA, Heraclio *et al.*, *La independencia en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2da. Edic., pp. 13-69.

- ____ [1980], “El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico”. En *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 177-225.
- ____ [1989], *Estado y tributo campesino. La experiencia de Ayacucho*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo n° 30.
- ____ [1990], “El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la guerra con Chile”. En STERN, Steve J. [ed.], *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes, siglos XVIII al XX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 209-218.
- ____ [2007], “Bolívar y las guerrillas indígenas en el Perú”. En *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*. Lima, Pedagógico San Marcos, pp. 117-132.
- ____ [2007], “La oposición de los campesinos indios a la República: Iquicha, 1827”. En *Metáfora y realidad de la independencia en el Perú*. Lima, Pedagógico San Marcos, pp. 133-150.
- BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING [1981], “La independencia en el Perú: las palabras y los hechos”. En BONILLA, Heraclio *et al.*, *La independencia en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2da. Edic., pp. 70-114.
- BRAUDEL, Fernand [1982], “La larga duración”, en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 6ta. Edic., pp. 60-106.
- BURGA, Manuel [2005], *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO [1982], “La utopía andina”. En *Allpanchis*, 20, pp. 85-101.
- ____ [1990], “Apogeo y crisis de la República Aristocrática”. En FLORES GALINDO, Alberto, *Obras Completas*. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo-Fundación Andina, Vol. II, pp. 15-364.
- CAVERO, Luis E. [1953], *Monografía de la Provincia de Huanta*. Lima, Imprenta Rímac, Vol. I.

- CHIARAMONTI, Gabriella [1995], “Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en Perú” en ANNINO, Antonio [ed.], *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 315-346.
- ____ [2005], *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, SEPS y ONPE.
- ____ [2005], “A propósito del debate Herrera-Gálvez de 1849: breves reflexiones sobre el sufragio de los indios analfabetos”. En ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Sinesio LÓPEZ [eds.], *Historia de las elecciones en el Perú: Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 325-357.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN [2003], *Informe Final*. Lima, Vols. I, II, IV y V.
- CONTRERAS, Carlos [1989], “Estado republicano y tributo indígena en la Sierra Central en la post-independencia”. En *Histórica*, XIII: 1, pp. 9-44.
- ____ [2005], “El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX”. En *Histórica*, XXIX: 2, pp. 67-106.
- CORONEL, José [1996], “Violencia campesina y respuestas políticas en Huanta”. En DEGREGORI, Carlos Iván *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 29-116.
- ____ [1993], “Comités de Defensa Civil (un proceso social abierto)”. En *Ideele*, 59-60, pp. 113-115.
- CORONEL, José y Carlos LOAYZA [1992], “Violencia política: formas de respuesta comunera en Ayacucho”. En *Perú: el problema agrario en debate, SEPIA IV*. Iquitos, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, pp. 509-538.
- COTLER, Julio [1976], “Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política”. En *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2da. Edic., pp. 311-342.

- DEGREGORI, Carlos Iván [1986], “Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”. En *Socialismo y Participación*, 36, pp. 49-54.
- ____ [1999], “Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. En STERN, Steve J. [ed.], *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 133-159.
- ____ [2000], *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ____ [2001], “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”. En DEGREGORI, Carlos Iván [ed.], *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 20-73.
- ____ [2010], *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, Carlos Iván *et al.* [1999], “Gobierno, ciudadanía y democracia: una perspectiva regional”. En CRABTREE, John y Jim THOMAS [eds.], *El Perú de Fujimori, 1990-1998*. Lima, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 437-465.
- DE LA CADENA, Marisol [1990], “De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular”. En *Revista Andina*, VIII: 1, pp. 65-76.
- ____ [2007], “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una Antropología Andinista a la Interculturalidad?” en DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL [eds.], *Saberes periféricos. Ensayos sobre la Antropología en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 107-152.
- DEL PINO, Ponciano [1993], “Ayacucho: economía y poder en el siglo XIX”. En *Ideología*, 13, pp. 5-23

- ____ [1996], “Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. En DEGREGORI, Carlos Iván *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 117-188.
- ____ [1996], “Ayacucho de los noventa: cambios culturales y nuevos actores”. En *Afanes*, 1, pp. 23-31.
- ____ [1999], “Familia, cultura y ‘revolución’. Vida cotidiana en Sendero Luminoso”. En STERN, Steve J. [ed.], *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 161-191.
- ____ [2003], “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los andes”. En DEGREGORI, Carlos Iván [ed.], *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos-SSRC, pp. 49-94.
- ____ [2008], “Looking to the Government”. *Community, Politics and the Production of Memory and Silences in Twentieth-Century Peru, Ayacucho*. Madison, University of Wisconsin, Tesis.
- DEL PINO, Ponciano y Kimberly THEIDON [1999], “Las políticas de la identidad: narrativas de guerra y la construcción de ciudadanía en Ayacucho”. En *Actores sociales y ciudadanía en Ayacucho*. Ayacucho, GIIDA, pp. 21-36.
- DEMÉLAS, Marie-Danielle [2003], *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ____ [2007], *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos y Plural.
- DIEZ HURTADO, Alejandro [1998], *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Piura, CIPCA.

- ____ [1998], “Transiciones comunales: los Cabildos norteños entre la Colonia y la República”. En O’PHELAN, Scarlett e Yves SAINT GEROU, [eds.], *El Norte en la historia regional, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Piura, CIPCA, pp. 345-318.
- ____ [2001] “De la comunidad difusa a las comunidades descentradas. Perspectivas analíticas sobre las comunidades de la Sierra de Lima desde las etnografías de la segunda mitad del siglo XX”. En PLAZA, Orlando [ed.], *Perú. Actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 393-498.
- ____ [2006], “Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú”. En EGUREN, Fernando [ed.], *Reforma Agraria y desarrollo rural en la Región Andina*. Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, pp. 111-130.
- FAVRE, Henri [1975], “Remarques sur la lutte des classes au Perou pendant la guerre du Pacifique”. En *Litterature et Societe au Perou du XILeme siecle a nos jours*, Grenoble, Universite des Langues et Lettres, pp. 55-81.
- ____ [1984], “Perú: Sendero Luminoso y horizontes oscuros”. En *Quehacer*, 31, pp. 25-35.
- FLORES GALINDO, Alberto [1987], “Independencia y clases sociales”. En *Independencia y revolución: 1780-1814*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, Vol. I, pp. 121-144.
- ____ [1990], “Bandidos de la costa”. En AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER [eds.], *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú: siglos XVIII-XX*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, pp. 57-68.
- ____ [2005], “Buscando un inca: identidad y utopía en los andes”. En *Obras Completas*. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Vol. III (I).
- FLORES GALINDO, Alberto y Nelson MANRIQUE [1986], *Violencia y campesinado*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- FUENZÁLIDA, Fernando [1976], “Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo”. En *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2da. Edic., pp. 219-263.

- FULLER, Norma [2003], “Memoria y reconstrucción. El caso de Santa María Magdalena de Paccha”. En HAMANN, Marita *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 373-392.
- GAMARRA, Jeffrey [2001], *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los andes: el ejemplo ayacuchano*. Ayacucho, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Documento de Trabajo n° 1.
- GLAVE, Luis Miguel [1992], *Vidas símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena al sur de Cuzco, siglos XVI-XX*. Lima, Fondo de Cultura Económica.
- GUERRERO, Andrés [2010], *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Quito, FLACSO.
- GINZBURG, Carlo [2008], *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península y México D. F., Océano, 2da edic.
- HALBWACHS, Maurice [1998], “Memoria colectiva y memoria histórica”. En *Sociedad*, 12-13, pp. 191-201.
- HOBBSAWM, Eric J. [1968], *Rebeldes primitivos*. Barcelona, Ariel.
- ____ [1973], “Peasants and Politics”. En *Journal of Peasants Studies*, I: 1, pp. 3-22.
- HÜNEFELDT, Christine [1978], “Los indios y la Constitución de 1812”, en *Allpanchis*, 11-12, pp. 33-57.
- ____ [1982], *Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn, BAS.
- ____ [1991], “Circulación y estructura tributaria: Puno, 1840-1890”. En URBANO, Enrique [ed.], *Poder y violencia en los andes*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, pp. 189-209.
- HUSSON, Patrick [1986], “¿Los campesinos contra el cambio social? El caso de dos sublevaciones en la provincia de Huanta (Perú) en el siglo XIX”. En DELER, J. P. e Y. SAINT-GEROUS [eds.], *Estado y naciones en los andes. Hacia una historia*

comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, Vol. I, pp. 153-168.

____ [1992], *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

JELIN, Elizabeth [2002], *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI-SSRC.

LARSON, Brooke [1992], *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz, CERES-Hisbol.

____ [2002], *Indígenas, Élités y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos.

LE GOFF, Jacques [1980], “Las mentalidades: una historia ambigua”, en LE GOFF, Jacques y Pierre NORA, eds., *Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, Vol. III, pp. 81-98.

LÓPEZ, Sinesio [1997], *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima, Instituto IDS.

MALLON, Florencia [1981], “Problema nacional y lucha de clases en la Guerra del Pacífico. La resistencia de la Breña en la Sierra Central, 1881-1886”, en *Allpanchis*, 17-18, pp. 203-230.

____ [1983], *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princenton, Princenton University Press.

____ [1990], “Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la guerra del Pacífico: Junín y Cajamarca, 1879-1902”. En STERN, Steve J. [ed.], *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes, siglos XVIII al XX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 219-260.

____ [2003], *Campesino y Nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México D. F., CIESAS, San Luis, El Colegio de San Luis y Zamora, El Colegio de Michoacán A. C.

MANRIQUE, Nelson [1981], *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima, CIC-Ital Perú S. A.

- ____ [1986], “Campesinado, guerra y conciencia nacional”, en *Revista Andina*, IV: 1, pp. 161-162.
- ____ [1987], *Mercado interno y región. La sierra central, 1820-1930*. Lima, DESCO.
- ____ [1988], *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y DESCO.
- ____ [1999], “La guerra en la región central”. En STERN, Steve J. [ed.], *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 193-221.
- ____ [2003], “Memoria y violencia. La nación y el silencio”. En HAMANN, Marita *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 421-434.
- MATOS MAR, José [1976], “Comunidades indígenas en el área andina”. En *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2da Edic., pp. 179-218.
- MAYER, Enrique [1991], “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the Andes’ Reexamined”. En *Cultural Anthropology*, VI: 4, pp. 466-504.
- MENDEZ, Cecilia [1991], “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república. El caso de los iquichanos realistas: Ayacucho, 1825-1828”. En URBANO, Enrique [ed.], *Poder y violencia en los andes*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, pp. 165-188.
- ____ [1995], *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2da. Edic.
- ____ [1996], *Rebellion without Resistance: Huanta’s Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State, Ayacucho 1825-1850*. New York, State University of New York at Stony Brook, Tesis de Dr. inédita.
- ____ [1997], “Pactos sin tributo: caudillos y campesinos en el nacimiento de la República: Ayacucho, 1828-1850”. En BARRAGAN, Rossana; Dora CAJÍAS y Seemin

- QAYUM [eds.]: *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Embajada de Francia y Coordinadora de Historia, pp. 533-560.
- ____ [2000], “La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú”. En *Diálogos en Historia*, 2, pp. 231-248.
- ____ [2002], *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo n° 115.
- ____ [2005], “Tradiciones liberales en los andes o la ciudadanía por las armas: campesinos y militares en la formación del Estado peruano”. En IRUROZQUI, Marta [ed.] *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 125-153.
- ____ [2005], *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham, Duke University Press.
- ____ [2006], “Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y sociedad en el Perú, siglos XIX al XX”, en *Íconos*, 26, pp. 17-34.
- ____ [2009], “El inglés y los subalternos. Comentarios a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva” en SANDOVAL, Pablo [ed.], *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde / sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Sepsis, pp. 207-258
- MONTOYA, Rodrigo [2005], “Otra pista para entender lo que pasó en Uchuraccay”. En *Elogio de la antropología*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Cuzco: Instituto Nacional de Cultura, pp. 231-260.
- NUGENT, Guillermo [2002], “Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI”. En HAMANN, Marita *et al.*, *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 13-30.
- NÚÑEZ, Francisco [2005], “La participación electoral indígena bajo la Constitución de Cádiz”. En ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Sinesio LÓPEZ [eds.], *Historia de*

las elecciones en el Perú: Estudios sobre el gobierno representativo. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 361-394.

O'PHELAN, Scarlett [1987], "El mito de la 'independencia concedida': los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)". FLORES GALINDO, Alberto [ed.], *Independencia y revolución: 1780-1814*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, Vol. II, pp. 145-199.

____ [1995], *La gran sublevación de los andes, de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas y Lima, PETROPERÚ.

PAJUELO, Ramón [2001], "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú". En DEGREGORI, Carlos Iván [ed.], *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 123-179.

PERALTA RUIZ, Víctor [1991], "Fiscalidad y poder regional en el Cuzco a fines de la colonia e inicios de la república". En URBANO, Henrique [ed.], *Poder y violencia en los andes*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, pp. 149-164

____ [1991], *En pos del tributo. Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural (1826-1854)*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

PEREYRA CHÁVEZ, Nelson E. [2000], *La Patria Nueva y el indio: el impacto del oncenio de Leguía en la sociedad rural ayacuchana (1919-1930)*. Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Tesis de Lic. Inédita.

PÉREZ AGUIRRE, Iván [1982], *Rebeldes iquichanos, 1824-1828*. Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Tesis de Gr. inédita.

PIEL, Jean [1967-1968], "Notas históricas sobre la evolución y la permanencia de las estructuras de dominación interna y externa en la sociedad peruana". En *Revista del Museo Nacional*, 35, pp. 188-210.

____ [1973], "Rebeliones agrarias y supervivencias coloniales en el Perú del siglo XIX". En *Revista del Museo Nacional*, 39, pp. 301-314.

- ____ [1995], *El capitalismo agrario en el Perú*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Buenos Aires: Universidad Nacional de Salta.
- PLATT, Tristan [1982], *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ____ [1993], “Protección divina y perdición liberal. Poéticas del intercambio en el Potosí del siglo XIX”. En *Revista Andina*, XI: 2, pp. 349-380.
- PORTOCARRERO, Gonzalo [1998], *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia política*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART [1989], *El Perú desde la escuela*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana [2007], *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- REMY, María Isabel [1995], “Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional”. En COTLER, Julio [ed.], *Perú, 1964-1994: Economía, Sociedad y Política*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 275-292.
- SALA I VILA, Núria [1996], *Y se armó el tole-tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú, 1784-1814*. Ayacucho, Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas.
- SÁNCHEZ, Martí [2007], *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria. La violencia política en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, 1980-1991*. Lima, Asociación SER y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás [1978], “Tributo abolido, tributo repuesto. Invariantes socioeconómicas en la Bolivia republicana”. En Halperin Donghi, Tulio [ed.] *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 159-200.
- ____ [1978], *Indios y tributarios en el Alto Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- SPALDING, Karen [1984], *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press.
- SPIVAK, Gayantri Chakravorty [1998], “¿Puede el subalterno hablar?”. En *Orbis Tertius*, II: 32, pp. 187-235.
- STARN, Orin [1993], *Hablan los ronderos: la búsqueda de la paz en los andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo n° 45.
- STERN, Steve J. [1990], “Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina”. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 25-41.
- ____ [1998], *De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico*. Montevideo, Ponencia presentada al taller sobre Memorias Colectivas de la Represión en el Cono Sur.
- THEIDON, Kimberly [2000], “Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo: memoria, violencia y reconciliación”. En *Ideele*, 133, pp. 58-62.
- ____ [2002], “Género y justicia”. En *Ideele*, 145, pp. 18-23.
- THOMPSON, Edward P. [1979], “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. En *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, pp. 62-134.
- THURNER, Mark [2006], *Republicanos andinos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- URBANO, Henrique [1986], “Crítica a la utopía andina”. En *Revista Andina*, IV: 1, pp. 282, 284.
- ____ [1997], “La tradición andina o el recuerdo del futuro”. En *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 2da. Edic., pp. VII-L.
- URRUTIA, Jaime [1981], “Evolución de las comunidades en la Región de Huamanga”. En *Ideología*, 7, pp. 49-58.

- ____ [1992], “Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno”. En *Debate Agrario*, 14, pp. 1-16.
- ____ [1994], *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo n° 57.
- URRUTIA, Jaime *et al.* [1987], “Las comunidades en la región de Huamanga”. En *Perú: el problema agrario en debate. Sepia II*. Lima: SEPIA y Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pp. 429-467
- VARGAS LLOSA, Mario *et al.* [1983], *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, Editora Perú.
- VEGA, Mauro [1992], *Tributo, poder local y sociedad rural: Ayacucho, 1823-1854*. Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Tesis de Gr. inédita.
- ____ [1997], *Conflicto, vida rural y representaciones coloniales. Huamanga en el siglo XVIII*. Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Tesis de Lic. inédita.
- VERGARA, Abilio [2001], “Horizontes del Imaginario: hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”, en *Imaginario: horizontes plurales*, México D. F., Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-83.
- WALKER, Charles [1989], “El estudio del campesinado en las ciencias sociales peruanas: avances, limitaciones y nuevas perspectivas”. En *Allpanchis*, 30, pp. 161-205.
- ____ [1997], “Los indios en la transición de Colonia a República: ¿Base social de la modernización política?”. En URBANO, Henrique [ed.], *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1997, 2da. Edic., pp. 1-14
- ____ [1999], *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú Republicano*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.
- ZAPATA, Antonio *et al.* [2008], *Historia y cultura de Ayacucho*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y UNICEF.