

ARQUEOLOGÍA E HISTORIA / 5

ALBERTO FLORES GALINDO

BUSCANDO UN INCA

IDENTIDAD Y UTOPIA EN LOS ANDES

© Cecilia Rivera

Primera edición: Casa de las Américas, noviembre 1986, La Habana, Cuba.

Segunda edición: Instituto de Apoyo Agrario, junio 1987, Lima, Perú.

Tercera edición: Editorial Horizonte / Instituto de Apoyo Agrario, octubre 1988

© Editorial Horizonte, cuarta edición, mayo 1994

Nicolás de Piérola 995, apartado 2118, Telf. 279364, Fax (5114) 612954,
Lima 1, Perú.

Impreso en el Perú ~ Printed in Peru

EDITORIAL  HORIZONTE

Indice



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposinergia>

<i>Introducción</i>	11
I. Europa y el país de los incas: la utopía andina	13
II. Comunidades y doctrinas: la disputa por las almas	65
III. La chispa y el incendio: Juan Santos Atahualpa	83
IV. La revolución tupamarista y los pueblos andinos	97
V. Gobernar el Mundo. Transtornar el Mundo	125
VI. Los sueños de Gabriel Aguilar	143
VII. Soldados y montoneros	201
VIII. República sin ciudadanos	213
IX. El horizonte utópico	237
X. "El Perú hirviendo de estos días..."	285
XI. La guerra silenciosa	321
<i>Epílogo: Sueños y pesadillas</i>	337
<i>Bibliografía fundamental</i>	347
<i>Agradecimientos</i>	361

ABREVIATURAS USADAS

- A. A. L.: Archivo Arzobispal de Lima
B. N.: Biblioteca Nacional, Lima
A. G. N.: Archivo General de la Nación, Lima
A. G. I.: Archivo General de Indias, Sevilla
A. P. H.: Archivo Parroquial de Huánuco
A. M. I.: Archivo del Ministerio del Interior

"Cóndor que andas en los cerros y quebradas
acaso en tu quebrada mi madre me dio a luz
acaso en tu pampa mi padre me crió...
Si en tu quebrada mi madre me dio a luz
si en tu pampa mi padre me crió
no sería para caminar llorando mucho
no sería para andar sufriendo mucho...
Búscate, búscate otro que llore como tú
búscate, búscate otro que sufra como tú
yo ya te acompañé a llorar mucho
yo ya te acompañé a sufrir mucho."*

La ortografía de los documentos citados ha sido actualizada, salvo cuando se trata de impresos.

Canción de los niños huérfanos de Pomatambo (Ayacucho), recogida por Gustavo Gorriti, "Lo que se quiso ocultar" en *Caretas* Nº 931, 24 de noviembre, 1986, p. 16.

Introducción

Decía el historiador Jorge Basadre que la toma de conciencia acerca del indio ha sido el aporte más significativo de la intelectualidad peruana en este siglo. El aserto es irrefutable. El indio ha inspirado a novelistas y poetas, motivado vibrantes ensayos, alegatos políticos y prolongadas investigaciones sobre el pasado. Pero este descubrimiento de lo obvio –la importancia de quienes han conformado el sector mayoritario en nuestra historia– inicialmente tuvo un contenido subversivo, en un país dominado por el racismo y que pretendía condenar a sus campesinos al silencio. Frente a una idea contestataria como ésta, quienes no la compartían tenían dos opciones: combatirla o tratar de asimilarla. El primer camino fue seguido por los más acendrados hispanistas: intelectuales de procedencia oligárquica, ultramontanos, vinculados a la escuela histórica sevillana y tributarios, por lo tanto, durante los años 40 y 50, del autoritarismo franquista. El segundo camino interesó a una intelectualidad posterior y cosmopolita, influida por la antropología norteamericana, preocupada por encontrar alternativas al desafío que implicaba la propalación del marxismo. El indio, que para algunos indigenistas amenazaba con sitiar Lima, fue convertido en “el hombre andino”. Personaje al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo, al que era preciso mantener distante de cualquier modernidad. Inmóvil y pasivo. Singular y abstracto. Un derivado lógico de estos planteamientos fue proponer la creación de un gran museo donde la cultura andina terminara convertida en objetos aislados e inmunizados tras las vitrinas.

Pero no todos los que han utilizado el término “andino” asumen estas concepciones. No se trata de arrojarlo a un basurero. Tiene más de una utilidad, porque permite, por ejemplo, desprenderse de la connotación racista que implicaba

la palabra indio, evoca la idea de una civilización, no se limita a los campesinos sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos, toma como escenario la costa y la sierra, trasciende los actuales límites nacionales y ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia o Ecuador. ¿Qué es lo andino? Antes que nada, una antigua cultura que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios o los chinos, pero para ello hace falta que este concepto por crear se desprenda de toda mitificación. La historia ofrece un camino: buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas desencarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia encerrados en un museo imposible.

Los personajes de este libro no son sólo indios o campesinos. Ocurre que la utopía andina convocó también el entusiasmo de criollos y mestizos, como Gabriel Aguilar o José María Arguedas. Entre ellos, además fue vivido de manera más intensa el problema de la identidad: han sido estos sectores intermedios —ni indios ni españoles—, quienes repetidas veces han querido reconocerse en un supuesto rostro nacional. Desde situaciones tan diversas terminaron elaborando varias versiones de la utopía andina, como la que tuvo en su momento Garcilaso, que sería interpretada a su manera por Túpac Amaru II, cuya propuesta resultó bastante diferente de la que años antes había enarbolado Juan Santos Atahualpa. Entonces hay que hablar de las utopías andinas... en plural, de la misma manera como debemos hablar de los hombres andinos. El plural permite abandonar las abstracciones y aproximarnos efectivamente a la realidad histórica. Pero esta realidad, a su vez, interesa verla no sólo desde fuera sino sobre todo desde las vivencias y la subjetividad. Es por esto que en la organización del libro terminan ocupando un lugar central los sueños de uno de los personajes. Despejemos un malentendido: Aguilar o Arguedas no nos interesan como supuestos intérpretes del indio sino por lo que ellos mismos eran, evitando el falso problema de su representatividad. La historia de una idea colectiva como es la utopía andina, tal y como la entendemos, no prescinde de los individuos y las biografías.

I Europa y el país de los Incas: la utopía andina

Para Inés y Gerardo

A partir del siglo XVI se entabla una relación asimétrica entre los Andes y Europa. Podría resumirse en el encuentro de dos curvas: la población que desciende y las importaciones del ganado ovino que paralelamente crecen, ocupando los espacios que los hombres dejan vacíos. Encuentro dominado por la violencia y la imposición. Pero estos intercambios son más complejos, como lo ha recordado Ruggiero Romano: barcos que vienen trayendo caña, vid, bueyes, arado a tracción, hombres del Mediterráneo, otros hombres provenientes del África y, con todo ello, ideas y concepciones del mundo, donde se confunden palabras y conceptos admitidos con otros que estaban condenados por heréticos. Del lado andino, junto al resquebrajamiento de un universo mental, surge el esfuerzo por comprender ese verdadero cataclismo que fue la conquista colonial, por entender a los vencedores y sobre todo por entenderse a sí mismos. Identidad y utopía son dos dimensiones del mismo problema.

La utopía hoy

LOS ANDES son el escenario de una antigua civilización. Entre los 8,000 y 6,000 años, en las altas punas o los valles de la costa, sus habitantes iniciaron el lento proceso de domesticación de plantas que les abrió las puertas a la alta cultura. Habría que esperar al primer milenio antes de la era cristiana para que desde un santuario enclavado en los Andes centrales, Chavín de Huantar, se produzca el primer encuentro de unificación panandina. Sólo con la invasión europea se interrumpió un proceso que transcurría en los marcos de una radical independencia. Los hombres andinos, sin que mediara intercambio cultural alguno con el área centroamericana o con cualquier otra, desarrollaron sus cultivos fundamentales como la papa, el maíz, la coca, su ganadería de camélidos, descubrieron la cerámica y el tejido, el trabajo sobre la piedra, la edificación de terrazas cultivables y de canales de regadío¹.

A pesar del aislamiento, estos hombres no produjeron un mundo homogéneo y cohesionado. A lo largo de su historia autónoma han predominado los reinos y señoríos regionales. Los imperios han sido fenómenos recientes. Para que una organización estatal comprenda a toda el área cultural, tuvo que aguardarse a los incas, quienes, como es bastante conocido, realizaron desde el Cusco una expansión rápida pero frágil. A la llegada de los españoles, con el derrumbe del estado incaico, reaparecen diversos grupos étnicos —como los huancas, chocorvos, lupacas, chancas—

¹ La referencia es de John Murra y procede de un texto inédito citado en Lumbreyas, Luis. *Arqueología de la América andina*, Lima, Milla Batres, 1981, p. 33: "Lo andino como civilización, se ha desarrollado independientemente de otros focos de civilización. Tal desarrollo civilizacional tiene gran relevancia para una ciencia social, ya que no hay muchos casos en la historia de la humanidad".

con lenguas y costumbres diferentes, muchas veces rivales entre sí, resultado de una antigua historia de enfrentamientos.

La invasión occidental, al reducir a todos los hombres andinos a la condición común de indios o colonizados, hizo posible, sin proponérselo, que emergieran algunos factores de cohesión. Sin embargo, junto a ellos, la administración española buscó mantener los viejos conflictos e introducir nuevos, como los que se irían dando entre comuneros (habitantes de pueblos de indios) y colonos (siervos adscritos a las haciendas). A pesar de la estricta demarcación de fronteras jurídicas entre indios y españoles —quienes debían conformar dos repúblicas separadas y autónomas—, la relación entre vencedores y vencidos terminó produciendo una franja incierta dentro de la población colonial: los mestizos, hijos de unos y otros y a veces menospreciados por ambos. A ellos habría que añadir esos españoles nacidos en América que recibirían el nombre de criollos; sin olvidar los múltiples grupos étnicos de la selva, las migraciones compulsivas procedentes de África y después del Oriente, para de esta manera tener a los principales componentes de una sociedad sumamente heterogénea. Este es uno de los aspectos más sugerentes del Perú actual, país de todas las sangres como decía Arguedas; sin embargo, estas tradiciones diversas no han conseguido fusionarse y, muchas veces, ni siquiera convivir. Conflictos y rivalidades han terminado produciendo un subterráneo pero eficaz racismo. Menosprecio, desconfianza y agresividades mutuas, en el interior mismo de las clases populares, como se han traslucido en las relaciones cotidianas entre negros e indios. Aquí encontré un sólido sustento la dominación colonial². Esta fragmentación se expresa también en la conciencia social de los protagonistas. En la sierra peruana, por ejemplo, los campesinos hoy en día no se definen como andinos o indios —a pesar del pasado común—, sino que habitualmente recurren al nombre del lugar donde han nacido, la quebrada o el pueblo tal, como observan, en Ayacucho Rodrigo Montoya y en Huánuco César Fonseca. Una conciencia localista. En la sierra central, otro antropólogo, Henri Favre, encontró tres grupos étnicos —asto, chunku y laraw—, limítrofes pero incomunicados a pesar de la cercanía geográfica, a causa de variantes ininteligibles del quechua y el kawki³. La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa, entonces, la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado.

² En un libro anterior titulado *Aristocracia y plebe*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984, traté de mostrar cómo se realizaban estos conflictos en Lima colonial: esa ciudad ofrecía la imagen desalentadora de una sociedad sin alternativa. ¿Se podría generalizar, a todo el orden colonial, esta conclusión?

³ Favre, Henri, Introducción al libro de Lavallée, Danièle y Julien, Michèle. *Asto: curacazgo prehispánico en los Andes Centrales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1983, pp. 13 y ss.

La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad. Es por esto que aquí, para desconcierto de un investigador sueco, "... se ha creído conveniente utilizar lo incaico, no solamente en la discusión ideológica, sino también en el debate político actual"⁴. Mencionar a los incas es un lugar común en cualquier discurso. A nadie asombra si se proponen ya sea su antigua tecnología o sus presumibles principios éticos como respuestas a problemas actuales. Parece que existiera una predisposición natural para pensar en "larga duración". El pasado gravita sobre el presente y de sus redes no se libran ni la derecha —Acción Popular fundando su doctrina en una imaginaria filosofía incaica— ni la izquierda: los programas de sus múltiples grupos empiezan con un primer capítulo histórico en el que se debate encarnizadamente qué era la sociedad prehispánica. Todos se sienten obligados a partir de ese entonces. En los Andes parece funcionar un ritmo temporal diferente, cercano a las "permanencias y continuidades". Es evidente que el imperio incaico se derrumba al primer contacto con occidente, pero con la cultura no ocurriría lo mismo. Casi al inicio de un texto sobre la sociedad prehispánica, el historiador indigenista Luis E. Valcárcel sostiene que la civilización andina "había convertido un país inoperante para la agricultura en país agrícola, en un esfuerzo tremendo que no desaparece durante todo el dominio español y que tampoco ha desaparecido hoy. Por eso, desde este punto de vista, el estudio de la Historia Antigua del Perú es de carácter actual, y estamos estudiando cosas reales, que todavía existen y que vamos descubriendo mediante los estudios etnológicos. Hay, pues, un vínculo muy riguroso entre el Perú Antiguo y el Perú Actual"⁵. Ningún europeo podría escribir en los mismos términos sobre Grecia y Roma. Friedrich Katz advierte una diferencia notable entre aztecas e incas⁶. En México no se encontraría una memoria histórica equivalente a la que existe en los Andes. No hay una utopía azteca. El lugar que aquí tiene el pasado imperial y los antiguos monarcas, lo ocupa allá la Virgen de Guadalupe. Quizá porque la sociedad mexicana es más integrada que la peruana, porque el porcentaje de mestizos es mayor allá y porque los campesinos han tenido una intervención directa en su escena oficial, primero durante la independencia y después con

⁴ Wedin, Ake. *El concepto de lo incaico y las fuentes*, Scandinavian University Books, Akademiförlaget, Upsala, 1966, p. 21.

⁵ Valcárcel, Luis. *Etnohistoria del Perú antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, p. 17.

⁶ Katz, Friedrich. *The ancient American Civilization*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 332.

la revolución de 1910. En los Andes peruanos, por el contrario, las revueltas y rebeliones han sido frecuentes, pero nunca los campesinos han entrado en la capital y se han posesionado del palacio de gobierno. Salvo el proyecto de Túpac Amaru (1780) y la aventura de Juan Santos Atahualpa (1742) en la selva, no han conformado un ejército guerrillero como los de Villa o Zapata en México. Sujetos a la dominación, entre los andinos la memoria fue un mecanismo para conservar (o edificar) una identidad. Tuvieron que ser algo más que campesinos: también indios, poseedores de ritos y costumbres propios.

¿Simple retórica? ¿Elaboraciones ideológicas, en la acepción más despectiva de este término? ¿Mistificaciones de intelectuales tras los pasos de Valcárcel? Los incas habitan la cultura popular. Al margen de lo que escriban los autores de manuales escolares, profesores y alumnos en el Perú están convencidos de que el imperio incaico fue una sociedad equitativa, en la que no existía hambre ni injusticia, y que constituye por lo tanto un paradigma para el mundo actual. Se explica por esto la popularidad del libro de Louis Baudin *El imperio socialista de los incas* (publicado en francés en 1928). Popularidad del título: Baudin era un abogado conservador que escribió esa obra para criticar al socialismo como un régimen opresivo; quienes en el Perú hablan del socialismo incaico, lo hacen desde una valoración diferente, como es obvio.

Una reciente investigación sociológica sobre la enseñanza de la historia en colegios de Lima mostró que la mayoría de encuestados tenía una imagen claramente positiva del imperio incaico. Los alumnos procedían tanto de sectores adinerados (hijos de empresarios y altos profesionales), como de los sectores más pauperizados (pobladores marginales, desocupados). Los nueve colegios en los que se realizó la encuesta se ubican en el casco urbano y en barriadas y zonas tugurizadas de la capital. A los encuestados se les planteaban cinco características opcionales atribuibles al imperio incaico. Podían escoger una o más. Por eso, aparte del número total de respuestas que obtuvo cada característica, indicamos el porcentaje de encuestados que la escogieron y luego el porcentaje que se puede establecer sobre el total de respuestas.

Las dos opciones escogidas con más frecuencia fueron justo y armónico. El imperio es una suerte de imagen invertida de la realidad del país: aparece contrapuesto con la dramática injusticia y los desequilibrios actuales. Si sumamos las características que se pueden considerar como positivas, ellas llegan a 68%: la gran mayoría. Es de sospechar que el porcentaje sería más alto en colegios provincianos y rurales. La encuesta propone al estudiante una valoración desde el presente, un juicio ético. No es una invitación

insólita. Por el contrario, es una actitud habitual en las escuelas, entre alumnos y profesores, frente a un pasado que se vive como demasiado cercano.

IMPERIO INCAICO Y ESCOLARES DE LIMA (1985)			
Características	Respuestas	Encuestados (%)	Respuestas (%)
Justo	272	55.96	26.00
Feliz	151	36.06	14.43
Tiránico	155	31.89	14.81
Injusto	187	38.47	17.87
Armónico	283	58.23	27.05

Fuente: Encuesta realizada por el equipo de investigación dirigido por Gonzalo Portocarrero, "Enseñanza y representación de la historia del Perú", Universidad Católica, Lima.

En el Perú existen varias memorias históricas. Existe la historia que escriben los profesionales, egresados de universidades y preocupados por la investigación erudita. Existe también una suerte de práctica histórica informal, ejecutada por autodidactas de provincia que han sentido la obligación de componer una monografía sobre su pueblo o su localidad. Existe, por último, la memoria oral donde el recuerdo adquiere las dimensiones del mito. Entre 1953 y 1972 se encontraron en diversos pueblos de los Andes peruanos quince relatos sobre Inkarrí: la conquista habría cercenado la cabeza del inca, que desde entonces estaría separada de su cuerpo; cuando ambos se encuentren, terminará ese período de desorden, confusión y obscuridad que iniciaron los europeos y los hombres andinos (los runas) recuperarán su historia. Los relatos han sido referidos en lengua quechua, por informantes cuyas edades fluctuaban entre los 25 y 80 años, aunque predominando los ancianos, y proceden de lugares como Ayacucho (ocho versiones), Puno (tres), Cusco (dos), Arequipa (uno) y Ancash (uno)⁷. Se podrían sumar relatos similares que circulan entre los shipibos y los ashani, en la Amazonía (inca descuartizado, tres incas) y entre los pescadores de Chimbote, en la costa (visiones del inca).

Esta especie de ciclo mítico de Inkarrí se articula con otras manifestaciones de la cultura popular andina. Danzas sobre los incas como las que se

⁷ Masías, Rodolfo y Vera, Flavio. *El mito de Inkarrí como manifestación de la utopía andina*, Centro de Documentación de la Universidad Católica, texto mecanografiado. Después de 1972 se han encontrado otras versiones de Inkarrí. Ver, por ejemplo, *Anthropologica*, año II, N° 2, Lima, Universidad Católica, artículos de Juan Ossio, Alejandro Vivanco y Eduardo Fernández.

ejecutan en el altiplano, representaciones sobre la captura de Atahualpa o sobre su muerte en pueblos de las provincias de Pomabamba, Bolognesi, Cajatambo, Chancay, Daniel Carrión, ubicados en la sierra central. Danzas de las Pallas (mujeres del Inca) y el Capitán (Pizarro) en Huánuco, Dos de Mayo, Huamalíes y Cajatambo. Peleas rituales entre quienes defienden al Inca y quienes personifican a Pizarro y sus compañeros, como las que tenían lugar en la región de los morochucos (Ayacucho). Corridos en las que el toro sale a la plaza con un cóndor amarrado al lomo, simbolizando el encuentro entre el mundo de arriba y de abajo, entre occidente y los Andes; y que tienen lugar sobre todo en comunidades ubicadas en las alturas de Apurímac y Cusco⁸: se conocen con el nombre de Turupukllay. La localización de los lugares donde se efectúan nos puede dar una idea de la difusión geográfica de la cultura andina contemporánea. Danzas, corridos y representaciones se incorporan en los pueblos a fiestas populares que se celebran durante varios días en homenaje al patrón o al aniversario de su fundación. En un número significativo de lugares ocurren en los meses de julio y agosto, durante el invierno, que en los Andes es la estación seca. Si ubicamos sobre un mapa estas expresiones populares veríamos que corresponden con los territorios más atrasados del país, con las áreas donde ha persistido un volumen mayor de población indígena y donde existen más comunidades campesinas. Hay una correlación evidente entre cultura andina y pobreza.

Una concepción similar a la de Inkarrí parece haber inspirado ese relato quechua titulado "El sueño del pongo", traducido y publicado por José María Arguedas. Un colono de hacienda, humillado por un terrateniente, se imagina cubierto de excrementos; el relato termina con el señor a sus pies lamiéndolo. El cambio como inversión de la realidad. Es el viejo y universal sueño campesino en el que se espera que algún día la tortilla se vuelva, pero en los Andes, donde los conflictos de clase se confunden con enfrentamientos étnicos y culturales, todo esto parece contagiado por una intensa violencia.

Inkarrí pasa de la cultura popular a los medios urbanos y académicos. Los antropólogos difunden el mito. Cuando a partir de 1968 irrumpe en la escena política peruana un gobierno militar nacionalista, Inkarrí dará nombre a un festival, será motivo para artesanías, tema obligado en afiches, hasta figurará en carátulas de libros. Para un pintor contestatario, Armando Williams, Inkarrí es un fardo funerario a punto de desatarse; en la imaginación de otro plástico, Juan Javier Salazar, es el grabado de un microbús (ese peculiar medio de

transporte limeño) descendiendo desde los Andes bajo el marco incendiario de una caja de fósforos⁹. Los intelectuales leyeron en el mito el anuncio de una revolución violenta. El sonido de ese río subterráneo que parece emerger al terminar *Todas las sangres* (1964). La terrible injusticia de la conquista sólo podía compensarse a costa de transferir el miedo de los indios a los blancos. "Las clases sociales tienen también un fundamento cultural especialmente grave en el Perú andino —señalaba José María Arguedas—; cuando luchan, y lo hacen bárbaramente, la lucha no es sólo impulsada por el interés económico; otras fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos, los agitan con implacable fuerza, con incesante e ineludible violencia". ¿Es ésta una descripción de la realidad andina o la expresión de los sentimientos que anidan en un mestizo? En la mayoría de sus textos sobre las comunidades y el arte popular, Arguedas parece sentirse inclinado a pensar en el progreso, la modernización y el cambio paulatino edificado armónicamente: los mestizos del valle del Mantaro se convierten en un prototipo del futuro país. Pero en los textos de ficción, donde el narrador se deja llevar por lo imaginario, los mestizos parecen diluirse quedando los indios frente a los blancos con la violencia como único lenguaje: ningún cambio, que no sea un verdadero cataclismo social, es posible. Se trata, en este último caso, de convertir el odio cotidiano e interno, la rabia, en un gigantesco incendio, en una fuerza transformadora. Dos imágenes del Perú¹⁰. Esta ambivalencia se manifestó incluso en las simpatías políticas de Arguedas, a veces por opciones reformistas y otras por las tendencias más radicales de la nueva izquierda.

La historia de la utopía andina es una historia conflictiva, similar al alma de Arguedas. Tan enrevesada y múltiple como la sociedad que la ha producido, resultado de un contrapunto entre la cultura popular y la cultura de las élites, la escritura y los relatos orales, las esperanzas y los temores. Se trata de esbozar la biografía de una idea, pero sobre todo de las pasiones y las prácticas que le han acompañado. La utopía en los Andes alterna períodos álgidos, donde confluye con grandes movimientos de masas, seguidos por otros de postergación y olvido. No es una historia lineal. Por el contrario, se trata de varias historias: la imagen del inca y del Tahuantinsuyo depende de los grupos o clases que las elaboren. Así, para un terrateniente como Lizares Quiñones, era una manera de encubrir bajo la propuesta de un federalismo incaico a los poderes locales (1919), mientras que en Valcárcel tenía un contenido favorable a los campesinos.

⁸ Mendivil, Carlos. *Los Morochucos y Ayacucho tradicional*, Lima, Editorial Litográfica La Confianza, 1968. También Muñoz Farni "Cultura popular andina: el Turupukllay: corrida de toros con cóndor". Memoria de Bachillerato en Sociología, Lima, Universidad Católica, 1984. Informes proporcionados por el profesor Víctor Domínguez Condeso, Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.

⁹ Buntinx, Gustavo. *Mirar desde el otro lado. El mito de Inkarrí, de la tradición oral a la plástica erudita* (texto inédito). Post grado en Ciencias Sociales, Universidad Católica.

¹⁰ Cfr. "El Perú hirviendo de estos días...", cap. X de este libro.

La utopía andina

¿Qué es la utopía en los Andes? Despejemos un equívoco. En el habla corriente utopía e imposible son sinónimos: ideas que jamás podrían realizarse, desligadas del tráfico cotidiano, cuanto más inverosímiles más ajustadas a la definición. El término utopía es un neologismo pero, a diferencia de muchos otros, disponemos de su partida de bautismo. Nació en 1516: fecha de publicación de un libro de Tomás Moro titulado *Utopía*. Otro equívoco pretende vincular ese libro con el país de los incas. Ese año Pizarro no había siquiera pisado la costa peruana y Moro, cuando redacta su obra, no tiene como referencia una sociedad existente, sino por el contrario a un lugar que no tiene emplazamiento alguno, ni en el tiempo ni en el espacio. Su libro no trata de una tierra feliz, sino de una ciudad que está fuera de la historia y que resulta de una construcción intelectual; país de ninguna parte, que según algunos era una suerte de modelo ideal útil para entender, por contraste, a su sociedad, y según otros un instrumento de crítica social que permitiera señalar los errores y deficiencias de su tiempo.

Utopía inauguró un género literario. Tras Moro vendrían después Campanella, Bacon y otros autores que tendrían en común escribir textos que combinaban tres rasgos fundamentales: construcción imaginaria, siempre sin referencia a una situación concreta; representación global y totalizante de la sociedad; y desarrollo de ideas o planteamientos a través de la vida cotidiana. Una ciudad, una isla, un país en el que se presentaban sus costumbres, la forma de sus calles, los horarios, la vida de todos los días y, a partir de esta descripción tan minuciosa como ficticia, se mostraba su funcionamiento. Por eso, como indica Bronislaw Baczko, "la utopía quiere instalar la razón en lo imaginario"¹¹. Con el tiempo derivó, con todas las evidencias del caso, en un género contestatario. La inconformidad ante el presente llevaba a un intelectual a construir una sociedad fuera de la historia. *Eu-topos*: sin lugar. Algunos de los utopistas la definieron como "una forma de soñar despierto"¹². La imaginación, pero controlada y conducida por la crítica.

La popularidad de la utopía no deriva directamente de Moro y de sus seguidores. Antes que ellos, ese estilo de encarar la realidad existía, podríamos decir, en "estado práctico". El afán persistente en las sociedades campesinas europeas de querer entrever un lugar en el que no existieran diferencias sociales y donde todos fueran iguales. En Inglaterra o Francia se trataba de evocar los supuestos tiempos de Adán y Eva, cuando todos trabajaban y no existían señores. En Polonia y otros países al este del Elba,

ese mundo no estaba tan alejado en el tiempo sino que coexistía con el presente, ubicado más allá de las montañas, allende el horizonte. En otros lugares, como en la Italia renacentista que nos describe Carlo Ginzburg, la tierra de nunca jamás era ese lugar imaginario en el que manaban ríos de leche, los árboles producían pan crocante, imperaba la libertad absoluta, todos podían beber, amar y gozar de la vida sin límite alguno, rompiendo las barreras a que pretendían sujetarlos señores e Iglesia: reino de hombres y mujeres desnudos y felices. El país de Cocaña¹³. Todos estos sueños se insertaban en la vida cotidiana de los pueblos y tenían un momento privilegiado de realización: los carnavales, esos días en los que el orden se invertía, los de abajo se adueñaban de las plazas públicas, se abrían paso la risa y la burla de todas las jerarquías. Entonces todo quedaba permitido. El carnaval era un elemento central en la cultura popular que evitaba los riesgos de una confrontación abierta pero que también mantenía vivas, en los festejos y los rituales de carnestolendas, a las utopías prácticas¹⁴.

Baczko sostiene que las utopías no han tenido una historia lineal e ininterrumpida. Hay períodos en los que el género se propala y que él denomina "épocas calientes": uno de esos momentos fue el descubrimiento de América. Pero entonces la utopía se encontró con una corriente intelectual próxima: el milenarismo. Otro término que obedece a una fecha muy precisa: el año mil, cuando se pensaba que llegaba a su fin el mundo. La idea se vincula con la concepción cristiana de la historia según la cual ésta debe llegar un día a su fin: el Juicio Final, la resurrección de los cuerpos, la condenación de unos y la salvación de otros, para culminar en el encuentro de la humanidad con Dios. Temas del apocalipsis que integraban los temores y las esperanzas cotidianas en los tiempos medievales y que un monje calabrés llamado Joaquín de Fiori (1145-1202) convirtió en un "sistema profético" y le dio forma escrita. La historia se repartía en tres edades: la edad del padre, ya pasada y que correspondió al Antiguo Testamento, el presente o la edad del hijo y la venidera edad del Espíritu Santo. En realidad, ésta ya se había iniciado pero, para que culmine su instauración, hacía falta derrotar al Anticristo. Condenado por hereje, sin embargo (o quizá por esto mismo), su sistema sería "el que mayor influencia ejerciera en Europa hasta la aparición del marxismo"¹⁵. En otros medios, estas ideas encontraron acogida en un sector de la orden franciscana. Para los infelices, para los enfermos, los tullidos, los pobres y mendigos, los que nada tenían, el milenarismo les recordaba que de ellos sería el reino de los cielos. Otra edad los aguardaba

¹¹ Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, París, Payot, 1978.

¹² Servier, Jean. *La Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 18.

¹³ Ginzburg, Carlo. *Le fromage et les vers*, París, Flammarion, 1980.

¹⁴ Bajtin, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1974.

¹⁵ Cohn, Norman. *En pos del milenio*, Barcelona, Barral, 1972, p. 115.

donde todos los sufrimientos serían recompensados con creces porque ellos serían los escogidos y los llamados, mientras que ningún rico podría ser convidado al banquete celestial. En el discurso oficial de la Iglesia, el milenarismo introdujo variantes de contenido herético: la salvación era un hecho terrenal, sucedía aquí mismo y hasta tenía un año preciso. El fin de los tiempos no era algo lejano sino que más bien estaba cerca y un signo posible era el sufrimiento de los hombres. El apocalipsis requería de la intervención divina en la historia, del milagro, que podía encarnarse en un personaje, en algún enviado como los ángeles que harían sonar la trompeta postrera, especie de nuevo profeta capaz de conducir al pueblo hasta la tierra prometida: un mesías que sin embargo, para triunfar sobre las fuerzas del mal, requería de la colaboración de los hombres¹⁶.

Algunos entendieron que la forma de apresurar el fin de los tiempos se confundía con la lucha contra la injusticia y la miseria. Los ricos no tenían justificación. Por el contrario, eran instrumentos del mal. Fue el milenarismo revolucionario sustento de revueltas y rebeliones campesinas, la más importante de las cuales sería dirigida en 1525 por Thomas Munzer: episodio de esas guerras campesinas en Alemania donde emerge el sueño violento de una sociedad igualitaria, nivelada por lo bajo, conformada únicamente por campesinos. Existió otra corriente "apocalíptico elitista", propalada en ambientes intelectuales, en la que se optaba por medios pacíficos como el ejercicio de una acendrada piedad, la mortificación del cuerpo, las flagelaciones como medio de aproximarse a lo divino. Las corrientes más radicales del milenarismo tuvieron como principal escenario a Europa central. El espiritualismo mesiánico, en cambio, encontró un terreno propicio en la península ibérica, en un momento en el que los conflictos sociales (expulsión de moriscos y judíos y después guerra de comunidades) coinciden con el descubrimiento y conquista de América. El cardenal Cisneros, iniciador de una reforma del clero regular en la España de Fernando e Isabel, toleró al "misticismo apocalíptico". Se propala la idea de que eclesiásticos y monjes deben imitar la pobreza de Cristo. Hombres sin zapatos y harapientos habrían sido los fundadores de la Iglesia: a ellos era preciso retornar. El pobre fue exaltado no sólo como tema de oración o pretexto para la limosna (y así ganar indulgencias) sino como ejemplo y modelo de cristiano. Alejo Venegas en un libro titulado *Agonía del tránsito de la muerte* (1537) retomaba una metáfora de San Pablo para comparar a la cristiandad con un cuerpo, cuya cabeza era el mismo Cristo¹⁷. Quedaba implícito considerar que si los fieles se

¹⁶ Sobre milenarismo ver también Delumeau, Jean. *La peur en Occident*, París, Fayard, 1978, pp. 262 y ss. Para una bibliografía básica ver Fontana, Josep. *Historia*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 37 y p. 274, nota 27.

¹⁷ Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago, Cruz del Sur, 1944, pp. 40-41.

alejaban de la espiritualidad —y por lo tanto del pobre— el cuerpo se separaba de la cabeza. Tema familiar en una España cuyo ambiente era "denso en profecías". No es difícil reconocer algunas imágenes que estarán presentes en los relatos sobre Inkari, pero no nos adelantemos.

Nuevo mundo: fin del mundo. La correspondencia entre estos términos fue señalada hace muchos años por Marcel Bataillon¹⁸. Se descubría una nueva tierra en la que podía culminar la tarea por excelencia de cualquier cristiano, imprescindible para que la historia llegue a su fin: la evangelización, que todos conozcan la palabra divina y puedan libremente escoger entre seguirla o rechazarla. Fuera de la cristiandad, los hombres se repartían entre judíos, mahometanos y gentiles. Estos últimos eran los habitantes de América. Llevar la palabra a los indios significaba terminar un ciclo. Por eso Gerónimo de Mendieta consideraba a los monarcas españoles como los mayores príncipes del Nuevo Testamento: ellos convertirían a toda la humanidad, eran los mesías del Juicio Final. En otra versión, los indios serían una de las diez tribus perdidas de Israel que, según la profecía, debían reaparecer precisamente el día del Juicio Final.

América no fue sólo el acicate de las esperanzas milenarias, fue también el posible lugar de su realización. El mismo almirante Cristóbal Colón era un convencido del Paraíso Terrestre y cree ver —con una seguridad que la experiencia concreta no resquebraja— ríos de oro, cíclopes, hombres con hocico de perro, sirenas, Amazonas en los nuevos territorios¹⁹. Aquí está el origen lejano de esas sirenas que parecen disonar en la pintura mural de los templos coloniales andinos. La imprenta se había introducido en España tiempo antes, en 1473, y fue un factor decisivo en la popularización de los libros de caballería, como *Tirant lo Blanch*, *El Caballero Cifar*, *Amadís*, *Palmerín de Oliva* y *Esplandián*, todos ellos dispuestos a la acción, modelos de valor y de nobleza, capaces de afrontar las más difíciles hazañas, mostrando que entonces ser joven era "tener fe en lo imposible"²⁰. Estos libros vinieron con el equipaje de los conquistadores. Les sirvieron de pauta para leer el paisaje americano. Cuando se instala la imprenta en Lima, entre las primeras publicaciones, junto con libros de piedad y textos religiosos, llegarán nueve novelas de caballería (1583 en adelante).

Llegan libros y llegan también otras ideas, perseguidas en Europa y que ven en el nuevo continente la posibilidad de un refugio y quizá la ocasión inesperada de realización. "América —dice Domínguez Ortiz— fue el escape, el refugio de los que en España, por uno u otros motivos, no eran bien

¹⁸ Bataillon, Marcel. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, París, 1952.

¹⁹ Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique*, París, Seuil, 1982, pp. 23 y ss.

²⁰ Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 43.

considerados"²¹. El milenarismo pasa a América con algunos franciscanos que se embarcan con destino a México, Quito, Chile y desde luego Perú. Durante el siglo XVI será la orden más numerosa establecida en los nuevos territorios, con 2,782 frailes. Vienen después los dominicos, 1,579, y en tercer lugar quedan los jesuitas, apenas 133. Desembarcan en un territorio donde está de por medio el debate acerca de la justicia en la conquista. ¿Tenía España algún derecho para posesionarse de esas tierras? Ginés de Sepúlveda y López de Gómara defenderán la misión civilizadora de los españoles, pero Vitoria se inclinará por una evangelización sin guerra y el dominico Las Casas emprenderá la más áspera crítica a la explotación del indio. Aproximarse al indio era sinónimo de aproximarse al pobre.

Un lejano discípulo de Las Casas, el dominico Francisco de la Cruz, anunciará años después en la capital del virreinato peruano la destrucción de España y la realización del milenio en las Indias. Quería transformar la Iglesia desde Lima proponiendo la poligamia para los fieles, a la par que otorgaba las encomiendas a perpetuidad para los criollos y admitía el matrimonio para el clero. De la teoría pasó a la práctica: se le conoció una amante con la que tuvo un hijo. Por esto, además de lo anterior fue procesado ante la Inquisición, que lo condenó a la hoguera en 1578. En el mismo proceso aparece el jesuita Luis López, que consideraba al gobierno español como meramente provisional hasta que apareciera un príncipe peruano²². Tiempo después, el franciscano Gonzalo Tenorio (1602-1682) fue menos radical aunque recordó que Cristo al morir había vuelto la cabeza hacia el occidente dando la espalda a Roma y España, mientras la Virgen encauzaba el río de la gracia en dirección del Perú; por eso las indias estaban llamadas a desempeñar el mismo papel que el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento²³.

La comparación entre América y el pueblo elegido tuvo también otra fuente, subterránea y oculta: el descubrimiento coincide con la expulsión de los judíos de la península; algunas víctimas de esa diáspora, previo traslado a Portugal, vieron una posibilidad en embarcarse para América, donde podían tomar otro nombre y recubrirse con otra identidad. Fue así que a principios del siglo XVII en Lima existía un núcleo importante de comerciantes portugueses, grandes y medianas fortunas, uno de los cuales, Pedro León

Portocarrero, escribiría una crónica que durante varios siglos se mantuvo en el anonimato²⁴. En secreto respetaban el sábado y realizaban prácticas que los inquisidores llamaron talmúdicas. Tuvieron un destino similar a Francisco de la Cruz. La Inquisición, en una especie de pogrom, los encarceló y procesó: a 17 en 1635 y a 81 el año siguiente²⁵. Pero entonces los portugueses o judíos no sólo estaban afincados en Lima. Algunos se habían establecido en pueblos del interior.

Desde 1518 se limitó el ingreso de extranjeros a los nuevos territorios con la finalidad específica de "impedir el paso de herejes" pero, dejando de lado vías clandestinas, quedó siempre la posibilidad de comprar la licencia real, sobornando a los funcionarios metropolitanos. En 1566 y en 1599 se organizan especies de batidas contra quienes estaban en Indias sin licencia. No fueron muy eficaces. En los primeros treinta años de colonización, en el actual territorio peruano se encontraban entre 4,000 a 6,000 europeos, de los cuales algo más de 500 no eran españoles.

Extranjeros en el Perú (1532-1560)	
Lugar de Origen	Número
Portugal	171
Mediterráneo (Italia e islas)	240
Europa (norte y central)	59
Inglaterra y Francia	7
No identificados	39
Total	516

Fuente: Lockhart, James. El mundo hispanoperuano 1532-1560. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 302.

Resultará frecuente encontrar a estos extranjeros en oficios relacionados con el mar. Marinero será casi sinónimo de italiano o griego. En tierra, algunos, como Pedro de Candia, se volvieron artilleros. También fueron comerciantes: entre los portugueses podían ocultarse esos judíos a los que hemos hecho alusión, cuyas vinculaciones en la península les permitieron significativas ganancias trayendo esclavos desde el África. Pero Toribio

²¹ Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1978, p. 131.

²² Góngora, Mario. *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Universidad Católica, 1980, p. 21.

²³ Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1972, pp. 110-111 y 170-173. Ver también Bataillon, Marcel. "La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana" en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, pp. 353-367.

²⁴ Lohmann, Guillermo. "Una incógnita despejada: la identidad del judío portugués autor de la 'Discreción General del Piru'", en *Revista de Indias*, N° 119-122, Madrid, 1970, pp. 315-382.

²⁵ Domínguez Ortiz, Antonio, *Op. cit.* pp. 139-140.

Medina sostiene que los primeros judíos llegaron a partir de 1580. Pero "conversos" o "marranos", cristianos nuevos, estuvieron presentes desde la captura de Atahualpa.

Es probable que la cifra de extranjeros sea mayor. Muchos se pretendían españoles, en particular los que tenían motivos suficientes para recelar de las autoridades como ese capitán llamado Gregorio Zapata, quien después de hacer fortuna en Potosí regresa a su país y recién entonces se descubre su verdadera identidad: Emir Cigala, un turco ²⁶.

Para judíos y milenaristas, para todos los rechazados del viejo mundo, América aparecía como el lugar en el que podrían ejecutar sus sueños. Surge, de esta manera, la convicción según la cual "Europa crea las ideas, América las perfecciona al materializarlas"²⁷. El territorio por excelencia de las utopías prácticas. Cuando las huestes de Pizarro recorran los Andes, no faltarán cronistas que crean ver un país en el que no existe el hambre, reina la abundancia y no hay pobres. Venían de una Europa sometida al flagelo de las periódicas crisis agrarias: años de buenas cosechas alternados con años de escasez, propicios para la difusión de epidemias y el alza en la mortalidad. Les asombra la existencia de tambos y sistemas de conservación de alimentos a esos hombres que si bien poseían el caballo y la pólvora, dejaban un continente de hambre, donde las deficiencias alimentarias eran constantes. Moro publica la *Utopía* dieciséis años antes que los españoles entren en Cajamarca, pero para sus lectores, si habían tenido la curiosidad de conseguir en los años que siguieron alguna crónica sobre la conquista, el lugar fuera del tiempo y de cualquier geografía podía confundirse con el país de los incas.

La muerte del inca

Los conquistadores del Perú no fueron precisamente hombres de dinero, provistos de títulos nobiliarios y seguros de sus ascendientes. Aunque detrás de las huestes existieran algunas grandes fortunas como la del mercader Espinoza, la mayoría de esos hombres a caballo o a pie eran campesinos, artesanos, hidalgos ordinarios o gente sin oficio que venían a los nuevos territorios para adquirir, mediante el esfuerzo particular, un nombre, ser alguien, valer más²⁸. En una sociedad rígidamente estamental como la que existía en la península, la movilidad social estaba bloqueada. El nacimiento

marcaba el derrotero de toda biografía. En cambio, en las Indias, los actos, la práctica, podían permitirles conseguir aquello que sus padres no les habían legado. La realidad sobrepasó cualquier previsión: en el Perú llegarían a conquistar un reino para ellos, y entonces entrevieron una ínsula propia.

En la historia de la conquista un acontecimiento central fue la muerte del inca Atahualpa. Capturado en noviembre de 1532, fue condenado al garrote en julio de 1533. No fue una muerte que fácilmente pudiera ser olvidada. El inca, al fin y al cabo, era un rey, como el Gran Turco o como Carlos V. Un príncipe, un hombre que pertenecía a un estamento diferente y supuestamente superior al de sus verdugos. Al dictaminar la sentencia, entre los españoles pudo influir no sólo el temor a las posibles tropas incaicas que amenazaban rescatar al monarca, o la necesidad de sancionar como definitiva una victoria, sino además esa peculiar mezcla de menosprecio y resentimiento que podrían sentir los conquistadores frente a un rey vencido (la idea ha sido sugerida por Pablo Macera). Pero por esto mismo la decisión no fue fácil. Venían de una sociedad muy jerarquizada. Aquí como en Europa el regicidio era un hecho extremo y excepcional. Por eso quizá algunos españoles pensaron que la muerte del inca era un deshonor para ellos. Mostraron su disconformidad Hernando Pizarro, Pedro Cataño y algunos otros, para quienes matar a Atahualpa "fue la más mala hazaña que los españoles han hecho en todo este imperio de Indias"²⁹.

Después de esa muerte el Perú se quedó sin rey. Carlos V estaba muy lejos. Siguió los años. Los españoles llegarían a más de 4,000 de los cuales casi quinientos eran encomenderos. Habían conseguido tierra e indios mediante sus armas. Aspiraban a "constituir una nobleza militar todopoderosa"³⁰. De allí a la autonomía no mediaba mucha distancia. Este fue el trasfondo de las luchas que se entablaron entre conquistadores y administradores metropolitanos, entre el primer virrey Núñez de Vela, el visitador La Gasca y conquistadores como Gonzalo Pizarro, Diego de Centeno o Francisco de Carvajal.

Curiosamente la primera mención en los documentos quinientistas a la idea del inca la encontramos referida no a un indio sino a un español. Cuando en 1548 Gonzalo Pizarro, en plena rebeldía, organizando a sus hombres para enfrentar a la corona, entra al Cusco, se dice que los indios de diferentes barrios y tribus lo aclamaban llamándolo inca. Quizá no fue una manifestación espontánea. Tras ellos pudo estar incitándolos su lugarteniente Carvajal,

²⁶ Martínez José Luis. *Pasajeros de Indias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983. Vega, Juan José. *Los conversos en el inicio del Perú moderno*, Lima, 1981.

²⁷ Phelan, John. *Op. cit.*, p. 113.

²⁸ Durand, José. *La transformación social del conquistador*, México, Colegio de México, 1950.

²⁹ Del Busto, José Antonio. *La hueste peruana*, Lima, Universidad Católica, 1981, p. 52. Vertambién el estudio de Lohmann, Guillermo. *El proceso de Atahualpa*, trabajo presentado al VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Valladolid, diciembre de 1980. Valladolid, 1983.

³⁰ Trelles, Efraín. *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda inicial*, Lima, Universidad Católica, 1983, p. 58.

quien le había ofrecido colocar sobre su cabeza la "corona deste Imperio"³¹. La posibilidad de la realeza se le planteaba no por sus ascendientes, sino por su esfuerzo. Le correspondía el reino, supuestamente, en justicia. El rey no era inamovible y eterno. La providencia podía designar a otro, como predicaba un fraile vinculado a los encomenderos rebeldes. Se llegó a enarbolar una bandera con el monograma "GP" y una corona encima. Entre los más entusiasmados por la posibilidad de fundar una nueva monarquía se incluía a muchos extranjeros, portugueses, italianos o alemanes: un historiador contemporáneo sospecha que entre ellos podía haber algunos herejes. En este ambiente circuló un rumor por el cual Gonzalo Pizarro proyectaba aliarse en matrimonio con una princesa de sangre real incaica, su sobrina llamada Francisca Yupanqui. No fue cierto pero siempre, como dice el refrán, hasta las mayores mentiras pueden tener algo de verdad. Aunque, como invención, a alguien se le había ocurrido la posibilidad de una alianza entre conquistados y conquistadores, colonos y colonizados.

El nuevo reino es posible porque la conquista ha ampliado hasta límites inimaginables la conciencia de los vencedores. Todo les parece posible y permitido. Estas ideas serán llevadas hasta sus últimas consecuencias en 1559 por Lope de Aguirre. Este conquistador que arriba tardíamente al Perú, hombre sin suerte y sin fortuna, maltrecho de cuerpo como lo retratan los cronistas, en medio de la selva y luego de una fracasada expedición en busca del país de la canela, decide desafiar al rey, proclamarse traidor y mandarle una carta en la que anuncia que emprende una guerra permanente contra la monarquía española. Hombre sin rey y por lo tanto sin norma alguna. Dueño de todas las vidas. Despliega una verdadera orgía de sangre en su alucinante recorrido por el Amazonas que después lo lleva bordeando el Atlántico, hasta territorios que ahora conforman Venezuela. Este vizcaíno, muerto en 1561, era una "especie de ser apocalíptico"³². La encarnación del anticristo. Verdadero signo viviente del Juicio Final. Así debieron ser interpretados sus hechos por otros españoles.

Durante el decenio de 1560 comenzó a circular en el Perú una especie: Carlos V, influido por la prédica de Las Casas, pensaba abandonar las Indias, desprenderse de ellas. Aunque apareció en textos redactados por enemigos del célebre dominico, la versión se propaló, fue considerada verosímil. El Perú quedaría bajo la conducción directa de un monarca nativo supervigilado desde España: algo así como un protectorado. Después muchos historiadores la han sancionado como cierta. Desde luego no lo era. Pero, ¿por qué

consiguió credibilidad? Marcel Bataillon trasciende la anécdota para proponernos una reflexión: "Salta a la vista una diferencia entre México y el Perú. ¿Quiénes podían pensar en resucitar la abolida autoridad de los soberanos aztecas para aplicar en la Nueva España la doctrina lascasiana del protectorado superponiendo a una soberanía indígena el supremo poder del rey de Castilla y de León, 'emperador sobre muchos reyes'? Era distinto el caso del Perú, en donde los antecesores inmediatos del virrey Toledo, con arreglo a las instrucciones reales, habían procurado atraer pacíficamente al 'Inca' rebelde de Vilcabamba"³³. Aquí la monarquía incaica, en cierta manera, todavía existía —como veremos más adelante— refugiada en el reducto de Vilcabamba. Pero a esta diferencia con México podríamos añadir otra: el Perú había sido escenario de una guerra entre encomenderos y funcionarios reales, en la que se cuestionó a la realeza.

Todo parecía estar en discusión ese decenio de 1560³⁴. Las Casas cuenta con informantes en el altiplano, cerca del lago Titicaca. Sus ideas se conocen en el Perú y aun cuando los encomenderos fueron sus enemigos más feroces, años después, cuando comienzan a morir los primeros conquistadores, en sus testamentos se advierte el nacimiento de lo que Guillermo Lohmann llamará estela lascasiana: algunos se muestran arrepentidos, otros piden devolver bienes a los indios. La culpa asalta a los vencedores. En la hora postrera, ante el temor al castigo (infierno o purgatorio), se interrogan los conquistadores ya ancianos y no faltan aquellos que terminan con un balance negativo. En esos testamentos emerge la idea de "restituir" lo usurpado.

El testamento es un documento privado. Lo elabora un hombre que se siente próximo a la muerte. Lo conocen sus parientes y la escritura se conserva en una notaría. Pero existen siempre, en esta historia, los rumores. Comenzó a generarse la idea, en el interior mismo de la república de españoles (utilizando un término del jurista Matienzo), que el dominio de los descendientes de Pizarro era cuestionable.

Utopía oral y utopía escrita

Desde los vencidos, la conquista fue un verdadero cataclismo. El indicador más visible se puede encontrar en el descenso demográfico, la brutal caída de la población indígena atribuible a las epidemias y las nuevas jornadas de trabajo. El encuentro con los europeos fue sinónimo de muerte.

³¹ Lohmann, Guillermo. *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro*, Valladolid, 1977, p. 82. (Casa-Museo Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid).

³² Del Busto, José Antonio. *Lope de Aguirre*, Lima, Editorial Universitaria, 1965, p. 154.

³³ Bataillon, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, p. 354-355.

³⁴ Lohmann, Guillermo. *Gobierno del Perú*, París-Lima, Institut Français d'Études Andines, 1971.

Aunque en el pasado se ha exagerado las cifras, los cálculos más prudentes del demógrafo David N. Cook señalan que hacia 1530 el territorio actual del Perú debía tener una población aproximada de 9'000,000 de habitantes que se reducen a 601,645 indios en 1620³⁵. Este despoblamiento preocupó a los propios españoles, para quienes la mayor riqueza de los nuevos territorios eran precisamente esos indios, sin los cuales no se hubiera podido extraer con bajos costos los minerales de Potosí. El sistema colonial español no se estableció en los márgenes de los nuevos territorios, sino en el interior mismo de ellos. Su finalidad no era encontrar mercado para productos metropolitanos, sino extraer productos que, dada la tecnología de la época, conducían hacia una utilización masiva de la fuerza de trabajo. Establecen minas y, junto a ellas, ciudades y haciendas. Para controlar a los indios, los organizan en pueblos, siguiendo el patrón de las comunidades castellanas. Así pueden estar vigilados, ser fácilmente movilizables para la mita y tenerlos dispuestos a escuchar la prédica religiosa. Los indios terminan convertidos en dominados.

¿Cómo entender este cataclismo? La etapa de desconcierto y asombro parece que no fue tan prolongada. Desde los primeros años se planteó una alternativa obvia: aceptar o rechazar la conquista. La primera posibilidad implicaba admitir que la victoria de los europeos arrastró el ocaso de los dioses andinos y el derrumbe de todos sus mitos. El dios de los cristianos era más poderoso y no quedaba otra posibilidad que asimilarse a los nuevos amos, aceptar sus costumbres y ritos, vestirse como ellos, aprender el castellano, conocer incluso la legislación española³⁶. Es el camino que siguen los indios que ofician de traductores, uno de los cuales fue, en la región de Huamanga, el futuro cronista Huamán Poma de Ayala.

Aceptando el discurso de los invasores, si un puñado de aventureros pudo derrotar al inca y su ejército, fue porque ellos traían la cruz. Si los indios terminaron vencidos es porque, además, estaban en pecado: habían cometido faltas que era preciso purgar. Los españoles trasladan a América su noción de culpa. La introducen en los vencidos como medio para dominar sus almas. La imaginación europea de entonces está poblada por demonios y genios del mal. San Miguel decapitando al dragón acompaña a ese apóstol Santiago que de matamoros se convierte en mataindios. Ambos combaten junto a Pizarro. Los indios, como seres humanos, no estaban exentos del pecado original. El pecado eran sus prácticas calificadas de idólatras, sus

costumbres consideradas aberrantes, su vida sexual, su organización familiar, sus ritos religiosos, todo, sin omitir desde luego los presumibles sacrificios humanos. Multitud de faltas que era necesario expiar y que explicaban por qué tuvieron que ser derrotados irremediabilmente³⁷.

Es evidente que nosotros podemos formular otras consideraciones que explican la tragedia de Atahualpa. Sin olvidar el impacto (más psicológico que real) de las armas de fuego, se advierte la diferencia entre un ejército numeroso pero sujeto a un mando vertical y despótico, frente a soldados que podían desempeñarse libremente en el campo de batalla, especializados (el artillero, el trompeta, el infante, el de caballería) pero coordinados entre sí, capaces de iniciativa propia y además con otras reglas de hacer la guerra. Para Atahualpa —cuyos súbditos no podían siquiera mirarlo de frente— era inconcebible hasta ese 16 de noviembre de 1532 que unos personajes que él suponía inferiores se le abalanzaran sorpresivamente para tomarlo prisionero. La celada y la traición eran instrumentos de los conquistadores. Pero para los indios que se quedaron atónitos, la sola posibilidad de apresar a un inca era inimaginable. Aquí se origina el trasfondo traumático que aún tiene el recordar este primer encuentro entre Europa y los Andes, entre Pizarro y Atahualpa³⁸.

Pero quedaba siempre la posibilidad de esforzarse por entender la conquista recurriendo a algunos elementos de la cosmovisión andina.

En la mentalidad andina prehispánica existía la noción de pachacuti. Algunos cronistas e historiadores tradicionales han creído que se trata del nombre de un gobernante, equivalente indistintamente a César, Pericles o Nabucodonosor, pero los rasgos que se le atribuyen a él y a su supuesto período, llevan a entrever otro posible significado. Se dice que trastocó por completo la fisonomía del país, que introdujo nuevos hábitos de vida y que su nombre, por todo esto, equivalía a reformador o transformador del mundo. Para Garcilaso, Valera o Las Casas, es un personaje. Pero para otros, quizá más próximos al mundo indígena, Huamán Poma por ejemplo, es una fuerza telúrica, especie de cataclismo, nuevo tiempo y castigo a la vez. Para el investigador argentino Imbelloni, autor de un imprescindible libro sobre este tema, etimológicamente el término pachacuti quiere decir “transformarse la tierra”. El paso de un ciclo a otro, cada uno de los cuales tendría una duración aproximada de 500 años. En Morúa significa tanto “volver la tierra” como “quitar y desheredar lo suyo”³⁹. Todos estos contenidos no resultan neces-

³⁵ Cook, David Noble. *Demographic Collapse, Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge University Press, 1981, p. 114.

³⁶ Stern, Steve. “El Taki Onkoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)”, en *Allpanchis*, Año XVI, N° 19, Cusco, 1982, pp. 49 y ss.

³⁷ Portocarrero, Gonzalo. “Castigo sin culpa, culpa sin castigo”, en *Debates en Sociología*, N° 11, Lima, Universidad Católica, 1985.

³⁸ Wachtel, Nathan. *La vision des vaincus*, París, Gallimard, 1971, pp. 55-56.

³⁹ Imbelloni, José. *Pachacuti IX*, Buenos Aires, Editorial Humanior, 1976, p. 84.

riamente alternativos. Aluden al tránsito de una edad a otra pero también al resultado, es decir, la inversión de las cosas. Representaciones del mundo al revés se pueden observar en los huacos mochicas a través de imágenes como el escudo y la porra atacando al guerrero⁴⁰.

Es evidente que con el tiempo y la evangelización, el pachacuti adquirió rasgos que combinan la experiencia de esos años terribles con pasajes bíblicos. El período de tránsito se fue caracterizando de manera más precisa por la propalación del hambre y la sed, las pestes, los muertos, el sufrimiento y el dolor, la alternancia devastadora entre años de sequía y otros con lluvias incesantes.

Para muchos hombres andinos la conquista fue un pachacuti, es decir la inversión del orden. El cosmos se dividía en dos: el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cielo y la tierra que recibían los hombres de hananpacha y hurinpacha. Pacha significa universo. El orden del cosmos se repetía en otros niveles. La capital del imperio, el Cusco, estaba dividida en dos barrios, el de arriba y el de abajo. La división en mitades se encontraba en cualquier centro poblado. El imperio, a su vez, estaba compuesto por cuatro suyos. Esta dualidad se caracterizaba porque sus partes eran opuestas y necesarias entre sí⁴¹. Mantener ambas, conservar el equilibrio, era la garantía indispensable para que todo pudiera funcionar. El cielo requería de la tierra, como los hombres de las divinidades.

Los españoles aparentemente podían integrarse en una de estas mitades, pero la relación que ellos entablaron con los indios fue una relación de imposición y asimétrica. Quisieron superponer una divinidad excluyente que demandaba entrega y sacrificios y no acataba las reglas de la reciprocidad: es la imagen que todavía algunos campesinos ayacuchanos tienen de Cristo. Todo esto pudo ser entendido por los hombres andinos como la instauración de la noche y el desorden, la inversión de la realidad, el mundo puesto al revés. Pero recurrir a la cosmovisión andina no era necesariamente excluyente del cristianismo. Los hombres andinos no imaginaron un mundo creado de la nada. Siempre había existido el universo. No existía un dios sino varios; los dioses se limitaban a "aclarar, fijar y definir" la forma, cualidades y funciones del cosmos⁴². El cristianismo podía ser leído desde una perspectiva politeísta. No era una religión dogmática e intolerante.

⁴⁰ Hocquenghem, Anne Marie. "Moche: mito, rito y actualidad" en *Allpanchis* vol. XX, Nº 23, Cusco, 1984, p. 145.

⁴¹ Zuidema, Tom. *The Ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca*, Leiden, 1964. Rostworowski, María. *Estructuras andinas del poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

La dualidad era uno de los principios de organización social y mental del Tahuantinsuyo. Los otros eran la división en tres y la organización decimal.

⁴² Tello, Julio. *Wira-Kocha*, Lima, 1923.

Cristo, la Virgen y los santos no tenían necesariamente cerradas las puertas del panteón andino. Esto permitió un encuentro entre los rasgos de las divinidades prehispánicas y las representaciones del cristianismo. El mismo Cristo, por ejemplo, en la figura del crucificado adquirió a veces los rasgos oscuros propios de una divinidad subterránea como Pachacamac, con el atributo de hacer temblar la tierra⁴³. El Cristo de los Milagros en Lima, el de Luren en Ica, el Señor de los Temblores en Cusco. Este camino conduce a las imágenes del Cristo-indio, como aquellos que todavía se observan en las paredes de la iglesia de San Cristóbal de Rapaz, probablemente pintados por un mestizo entre 1722 y 1761: Cristo aparece azotado y torturado por judíos vestidos como españoles⁴⁴. Estas imágenes de Cristo han inspirado a artesanos contemporáneos como Mérida, de San Blas (barrio cusqueño), quien ha modelado en arcilla crucificados en trance de agonía. Este tópico aparece con frecuencia en esos pequeños lienzos pintados por anónimos maestros andinos estudiados por Pablo Macera⁴⁵.

Entre la colonia y la república —en fecha imprecisable— debieron componerse esos himnos católicos quechuas que el padre Lira recopiló entre los campesinos del sur andino. A ellos se vincula el "Apu Inka Atawalpaman", donde el canto funerario utiliza términos equiparables a los empleados por Jeremías en la Biblia para relatar la "catástrofe del pueblo inca"⁴⁶.

*"Amortaja a Atahualpa...
Su amada cabeza ya la envuelve
El horrendo enemigo"*

Pero no sólo se escuchó la prédica ortodoxa. Los vencidos pudieron sentir una natural predisposición a integrar aquellos aspectos marginales del mensaje cristiano como el milenarismo. El mito contemporáneo de Inkarrí, al parecer, formaría parte de un ciclo mayor: las tres edades del mundo, donde la del Padre corresponde al tiempo de los gentiles (es decir, cuando los hombres andinos no conocían la verdadera religión); el tiempo del Hijo, acompañado de sufrimientos similares a los que Cristo soportó en el calvario, al dominio de los españoles; y en la edad del Espíritu Santo, los campesinos volverán a recuperar la tierra que les pertenece. Con variantes, relatos

⁴³ Para comprender estas concepciones me fueron de gran utilidad las conversaciones y las visitas a iglesias limeñas con Anne Marie Hocquenghem.

⁴⁴ Ruiz Estrada, Arturo. "El arte andino colonial de Rapaz", en *Boletín de Lima*, año 5, Nº 28, julio de 1983, p. 46.

⁴⁵ Macera, Pablo, *Pintores populares andinos*, Lima, Banco de los Andes, 1980.

⁴⁶ Lira, Jorge y Farfán, J. "Himnos quechuas católicos cuzqueños" en *Folklore Americano*, año 3, Nº 3, Lima, 1955, prólogo de José María Arguedas.

similares han sido recogidos en Huánuco, Huancavelica, Ayacucho y Cusco⁴⁷. El pachacuti de la conquista se encuentra con la segunda edad del joaquinismo: período intermedio que algún día llegará a su fin. De una visión cíclica, se pasa a una visión lineal. Del eterno presente a la escatología. Enrique Urbano ha denominado este tránsito, el paso del mito a la utopía⁴⁸. Del dualismo—decimos nosotros— a la tripartición. Pero no nos adelantemos. Fue un proceso prolongado el que llevó a la introducción del milenarismo en los Andes. Desde luego, no contó con la aceptación unánime.

En la construcción de la utopía andina un acontecimiento decisivo fue el Taqui Onqoy: literalmente, enfermedad del baile. El nombre se originó a consecuencia de las sacudidas y convulsiones que experimentaban los seguidores de este movimiento de salvación: reconvertos de manera milagrosa a la cultura andina, decidían reconciliarse con sus dioses, acatar las órdenes de los sacerdotes indígenas y romper con los usos de los blancos. Al parecer, los organizadores del movimiento pensaban sublevar a todo el reino contra los españoles. Estamos en el decenio de 1560. Los primeros adeptos fueron reclutados en la cuenca del río Pampas, en la proximidad de Ayacucho. Dado que esta localidad era accesible desde Vilcabamba, se ha pensado que existiría alguna conexión con la resistencia incaica en esas montañas, pero no puede omitirse que los seguidores del Taqui Onqoy no querían volver al tiempo de los incas, sino que predicaban la resurrección de las huacas, es decir, las divinidades locales. La vuelta del pasado, pero todavía como tiempo anterior a los incas⁴⁹.

En la experiencia cotidiana del poblador andino, el imperio incaico había sido realmente despótico y dominador. En 1560 el recuerdo de los incas estaba asociado todavía con las guerras, la sujeción forzosa de los yanaconas para trabajar tierras de la aristocracia cusqueña, el traslado masivo de poblaciones bajo el sistema de mitimaes. Los campesinos del río Pampas fueron, precisamente, víctimas de esta última modalidad de desarraigo. Es por esto que algunos grupos étnicos, como los huanca, de la sierra central, vieron en los españoles a posibles liberadores de la opresión cusqueña. Al poco tiempo se desilusionaron pero las atrocidades de la conquista no hicieron olvidar fácilmente las incaicas.

⁴⁷ Han recopilado material etnográfico y se han ocupado del "joaquinismo" en los Andes, Fernando Fuenzalida, Enrique Urbano y Manuel Marzal.

⁴⁸ Urbano, Enrique. "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes" en *Allpanchis*, N° 10, Cusco, pp. 3 y ss. Del mismo autor: "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes" en *Allpanchis*, N° 20, Cusco, 1982, pp. 33-83. Excepción de algunos adjetivos, y de ciertos juicios que obedecen a una lectura apresurada, es un buen "estado de la cuestión", sustentado en una amplia bibliografía. En ese mismo número de *Allpanchis* ver Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto. "La utopía andina".

⁴⁹ Ossio, Juan, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973.

En el Taqui Onqoy se puede advertir un cambio significativo. No es un grupo étnico que emprenda solitariamente la lucha para regresar al orden anterior; los sacerdotes hablan de la resurrección de todas las huacas, desde Quito hasta el Cusco. Las dos más importantes son la huaca de Pachacamac, en la costa, cerca de Lima, y la huaca del lago Titicaca, en el altiplano aymara. No pasaría de un proyecto. Los rebeldes serían descubiertos, según una versión, por un sacerdote católico que no respetó el secreto confesional. En realidad ocurre que, convencidos de contar con el respaldo divino, la prédica y las conversiones eran públicas. No requirió mucho esfuerzo apresar a los implicados. En una zona de aproximadamente 150 mil habitantes, los españoles detectaron 8,000 participantes activos⁵⁰.

Pero no terminó allí la resurrección de las huacas. Movimientos similares, aunque sin responder a una dirección central, eclosionaron en otras localidades que ahora se ubican en los departamentos de Abancay, Cusco, Puno y Arequipa, hasta llegar a 1590 y el Moro Onqoy: sólo en este último caso los testigos refirieron apariciones del inca o el encuentro con supuestos enviados suyos para "liberar a los indios de la muerte"⁵¹.

Muerte se volvió equivalente de conquista. Las guerras, la propalación de epidemias, las nuevas jornadas de trabajo. Potosí se convierte en la imaginación de los vencidos en una especie de monstruo que absorbe cuerpos a las profundidades de la tierra. En todo esto hubo un elemento consciente. La violencia fue una forma de dominio. Cualquier establecimiento español comenzaba por edificar una horca. Su condición de minoría, temerosa de una sublevación, llevó a que los españoles desplegasen prácticas crueles con los indios. Los perros de Melchor Verdugo, encomendero de Cajamarca, persiguiendo y despedazando cuerpos, no son una referencia aislada. Fue así desde el inicio: la mortandad innecesaria, hasta el cansancio, en la plaza de armas de Cajamarca durante la captura del inca. En el recuerdo queda como una gran carnicería. Mena hablará de 6,000 a 7,000 indios muertos⁵². Pero hay otro aspecto que trasciende a la voluntad. Las enfermedades se propalan con los barcos y sus ratas, los virus llegan incluso antes que la hueste de Pizarro; cualquier proximidad entre un europeo y un indio puede ser el origen de un contagio. El cristianismo es una religión de la palabra: privilegia la transmisión oral, la lectura y el comentario de los textos sagrados, la prédica y el sermón, la confesión y la absolución. Pero la palabra

⁵⁰ Stern, Steve, *Op. cit.*, p. 53. De este mismo autor ver también *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Alianza Universidad, 1986.

⁵¹ Curátola, Marco. "Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkarni" en *Allpanchis* N° 10, Cusco, 1977, p. 69. Es un texto fundamental para los temas que nos ocupan en este ensayo.

⁵² Portocarrero, Gonzalo, *Op. cit.*



Fuente: Stern, Steve: *Peru's Indian People and the challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison, Wisconsin, 1982.

no sólo transmite el mensaje revelado: lleva también la muerte para cuerpos que, a diferencia de los del viejo mundo, no están suficientemente inmunizados.

Esa religión que llegaba acompañada con la imagen tenebrosa de un esqueleto o una calavera, traía también un mensaje diferente al que fueron receptivos los indios. Cristo después de la crucifixión, de su agonía y de su muerte, al tercer día resucita para ascender a los cielos. Los cuerpos podían recobrar la vida. La muerte no era un hecho irreversible. Existía la promesa de una resurrección al final de los tiempos.

La idea de un regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente, se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Este es un rasgo distintivo 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 Tahuantinsuyo. 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.

El itinerario que lleva a estas concepciones parte también de las montañas de Vilcabamba. Allí se refugiaron los restos de la familia real cusqueña, los últimos incas empeñados en una posible resistencia a los españoles y, en otras ocasiones, en el intento de proponer una especie de cogobierno o protectorado hispano. Se debatían entre la colaboración y el enfrentamiento. A diferencia de los seguidores del Taqui Onqoy, no rechazaban lo occidental, sino que buscaban integrarlo para sus propósitos: empleaban caballos, arcabuces, leían castellano. Uno de los monarcas de Vilcabamba, Titu Cusi Yupanqui, se hizo cristiano. Este hecho alentó a ciertos mestizos cusqueños que pensaron en sublevarse para "suprimir las encomiendas, llamar al Inca Titu Cusi Yupanqui reinante en Vilcabamba y resucitar el Incario sin desechar por ello lo mejor de la cultura occidental"⁵³. Uno de ellos, Juan Arias Maldonado, debía apuñalar al Virrey. Fueron denunciados y perseguidos. Estos hechos alentaron el rumor según el cual Titu Cusi estaba llamado a ser inca y rey —ambos términos— porque sería monarca de indios y mestizos. Apareció de esta manera el proyecto de un Perú sin españoles en el que convivieran los conquistadores y los vástagos de la conquista. En su refugio de Vilcabamba el inca comenzó a dictar a un fraile, en 1570, una crónica o relación para probar sus derechos sobre el Perú. El texto se interrumpió con su muerte.

⁵³ Del Busto, José Antonio. *Historia General del Perú*, Lima, Studium, 1978, p. 379.

Los indios culparon al fraile copista de haberlo asesinado. Ignoramos qué fundamento tenía la acusación, lo cierto es que le reclamaron resucitar el cuerpo del fallecido: por más esfuerzo que hizo no lo consiguió. La anécdota interesa porque, como ha dicho Urbano, nos coloca sobre la pista de una idea: Inkari implica la noción cristiana de resurrección de los cuerpos, ese aspecto del apocalipsis que el pensamiento andino asimiló tempranamente.

La historia de los incas de Vilcabamba termina con Túpac Amaru I. Apresado por el virrey Toledo, fue muerto en la plaza de armas del Cusco en 1572. Un acto público, a diferencia del agarrotamiento de Atahualpa. Los que asistieron pudieron ver cómo el verdugo cercenaba la cabeza y, separada del tronco, la mostraba a todos. Para que no quedara la menor duda, la cabeza quedaría en la picota, mientras que el cuerpo sería enterrado en la catedral. Para José Antonio del Busto, aquí nació el mito de Inkari. La tradición sostiene que la cabeza, lejos de pudrirse, se embellecía cada día y que como los indios le rendían culto, el corregidor la mandó a Lima. Pero el proceso es algo más complejo. Inkari resulta del encuentro entre el acontecimiento —la muerte de Túpac Amaru I— con el discurso cristiano sobre el cuerpo místico de la Iglesia y las tradiciones populares. Sólo entonces se produce una amalgama entre la vertiente popular de la utopía andina (que se remonta al Taqui Onqoy) y la vertiente aristocrática originada en Vilcabamba.

Franklin Pease sugiere la hipótesis de que el mito de Inkari habría comenzado a circular a inicios del siglo XVII⁵⁴. Desde lo que hemos expuesto hasta aquí, parece verosímil. Para entonces la utopía arriba a la escritura. Este tema nos remite a la situación de los mestizos. Hijos de la conquista, jóvenes a los que por padre y madre correspondía una situación de privilegio y cuando menos expectante, terminaron rechazados por los españoles cuando éstos deciden organizar sus familias, acabar con el concubinato y reemplazar a sus mujeres indias por españolas; para sus madres, esa primera generación de mestizos traía el recuerdo de la derrota y el menosprecio por la presunta violación. Hijos naturales, carecían de un oficio, no podían tenerlo. Engrosaron las filas de los vagabundos a los que sólo quedaba la posibilidad cada vez más lejana de buscar nuevas tierras o de enrolarse en el ejército para combatir a indios poco sumisos como eran los araucanos. Recibieron el apelativo genérico de "guzmanes". Aquellos mestizos que no arriesgaban su vida en cualquiera de estas empresas, terminaron como ese hijo de Pedro de Alconchel, trompeta en Cajamarca, y una india de la tierra, dedicado a la bebida, consumido en medio de una existencia pobre y miserable en el pueblito de Mala⁵⁵. "Hombres de vidas destruidas..." los llama un funcionario

colonial. No exageraba. En ellos la identidad era un problema demasiado angustiante. Algunos motines encontraron entre los mestizos a personas dispuestas a cualquier asonada. Personajes como éstos alentaron a Titu Cusi y es posible que algunos asistieran desesperanzados a la muerte de Túpac Amaru I.

Mestizo fue Garcilaso de la Vega. Nace en el Cusco en 1539. Parte a España en 1560, a los 20 años. En la península intenta por todos los medios integrarse al mundo de los vencedores. Quiere ser un europeo. Ensayo las armas y las letras. Pelea contra los moros en las Alpujarras y busca fama como historiador de la Florida. Reclama el reconocimiento de los servicios que su padre había prestado a la corona y la restitución de los bienes de su madre, una princesa incaica llamada Isabel Chimu Ocllo. En todas estas empresas fracasa⁵⁶. En la ancianidad, solitario y frustrado, se refugia en el pueblito de Montilla y allí emprende una tarea diferente: escribir la historia de su país para entender sus desventuras personales. Convertir el fracaso en creación. El exilio y la proximidad de la muerte conducen a la añoranza. Mira hacia atrás y emprende la redacción de un texto sobre la historia de los incas, la conquista y las guerras civiles de los españoles. El relato está guiado no sólo por la preocupación de atenerse a los hechos, respetar las fuentes, decir la verdad, sino además por el convencimiento de que la historia puede ofrecer modelos éticos. Fue un "historiador platónico"⁵⁷, convencido de que sobre el pasado es posible realizar un discurso político pertinente para el futuro. Ocurre que el afán por compenetrarse con la cultura europea llevó a que Garcilaso se entusiasmará con un autor —decisivo para el pensamiento utopista—, León Hebreo, un judío neoplatónico, autor de los *Diálogos de Amor*, obra que Garcilaso traduce al español. Fue esa realmente su primera tarea en el campo de las letras. Se mantuvo en el transfondo el escritor que años después elaboró los *Comentarios Reales* y la *Historia del Perú*, primera y segunda parte, respectivamente. Pero este libro respondía también a una coyuntura. Era un texto polémico destinado a enfrentar a los cronistas toledanos. Bajo la inspiración del mismo virrey que terminó con la resistencia en Vilcabamba, se propaló una visión del pasado andino opuesta a la de Las Casas, con la finalidad de justificar la conquista. Toledo enroló para este proyecto a Sarmiento de Gamboa, autor de la *Historia Indica*. En esa crónica los incas aparecen como gobernantes recientes, tiranos y usurpadores, que expanden el imperio por la fuerza, a costa de los derechos de otros monarcas más antiguos y tradicionales. Habían arrebatado el poder. Los conquistadores,

⁵⁴ Pease, Franklin. *El Dios Creador Andino*, Lima, Mosca Azul Editores, 1973.

⁵⁵ Del Busto, José Antonio. *La huerte perulera*, Lima, Universidad Católica, 1981, pp. 183-184.

⁵⁶ Miró Quesada, Aurelio. *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1971.

⁵⁷ Durand, José. *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México, Sepsetentas, 1976.

por lo tanto, no tenían que respetar ningún derecho porque no existía. Al expulsar a los incas, en todo caso, estarían reparando una injusticia anterior. Pero había todavía más en el discurso toledano: los incas eran idólatras, convivían con el diablo, ejecutaban sacrificios humanos y, por último, practicaban la sodomía.

Garcilaso enfrenta lo que después se ha llamado "leyenda negra" de la conquista argumentando que antes de los incas no había civilización en los Andes: sólo hordas y behetrías que los cusqueños organizaron. Ellos introdujeron la agricultura y pacientemente construyeron un imperio en el que la guerra era recurso extremo y predominaba el convencimiento al rival y la transacción. Los incas equivalían a Roma en el nuevo mundo. Así como los antiguos prepararon la venida del cristianismo, de igual manera los gobernantes cusqueños prepararon a los habitantes del imperio para recibir el mensaje cristiano. Hay que tener presente la admiración renacentista por la antigüedad para advertir que este discurso implicaba convertir al Tahuantinsuyo en una especie de edad dorada⁵⁸.

Al componer su obra, Garcilaso asumió con orgullo su identidad de mestizo —"me llamo a boca llena"— y optó por incluir en su firma el apelativo del Inca. La historia tradicional ha querido ver en los *Comentarios Reales* la conciliación armónica entre España y los Andes. ¿Es esta interpretación válida? El elogio al Tahuantinsuyo implica una crítica a los españoles, de manera velada e indirecta, pero efectiva. Los incas ejecutan conquistas pacíficas a diferencia de los europeos; respetan las reglas de la sucesión legítima, no como Toledo, que decapita a un monarca. La obra termina en realidad con la muerte de Túpac Amaru I: "Así acabó este Inca, legítimo heredero de aquel imperio por línea recta de varón desde el primer inca Manco Capac hasta él". A buen entendedor pocas palabras: los españoles son usurpadores. Queda planteada la tesis de la restitución del imperio a sus gobernantes legítimos. En 1607 y 1619, con la edición de la primera y segunda parte de los *Comentarios Reales*, termina el nacimiento de la utopía andina: de práctica y anhelo, claro a veces, brumoso otras, se ha convertido en discurso escrito. Hay un derrotero—advertido por Pierre Duviols— que vincula a Garcilaso con Vilcabamba.

Al principio no fue un texto muy exitoso. Cuando muere Garcilaso, en 1616, más de la mitad de la edición se queda entre los libros de su biblioteca. Pero en los años que siguen las ediciones fueron aumentando. Durante los siglos XVII y XVIII se hicieron—totales o parciales— 17 ediciones, de las cuales 10 fueron en francés, cuatro en español, dos en inglés y una en alemán.

⁵⁸ Recogemos planteamientos desarrollados por Pierre Duviols.

Ayudó la calidad literaria del texto pero también las resonancias utópicas que cualquiera podía advertir en sus páginas. En 1800 el editor madrileño de los *Comentarios Reales* escribía en una nota prologal: "Confieso que no puede menos de causarme mucha admiración que obras de esta naturaleza, buscadas por los sabios de la nación, apetecidas de todo curioso, elogiadas, traducidas y publicadas diferentes veces por los extranjeros, enemigos jurados de la gloria de España, lleguen a escasearse..."⁵⁹.

En los Andes Garcilaso encuentra lectores fervorosos entre los curacas y los descendientes de la aristocracia cusqueña. Ellos asumen y a la vez propalan la lista de incas que figura en los *Comentarios*, con lo que el pasado andino termina razonando con los criterios políticos europeos. El inca es un rey. El sistema dual había originado que el imperio no fuera una monarquía sino más bien una "diarquía": los incas conformaron una dinastía paralela, siempre existieron dos, correspondiendo a cada barrio del Cusco respectivamente. Este criterio no fue prolongado en Vilcabamba. No existe en absoluto para Garcilaso. Cuando en el siglo XVIII se espere o se busque la vuelta del Inca se pensará en singular: un individuo, un personaje al que legítimamente corresponda el imperio y que asuma los rasgos de mesías. Túpac Amaru II tuvo a los *Comentarios* como compañero de sus viajes, pero esta evidencia documental, proporcionada por Mario Cárdenas, no resulta indispensable: basta leer sus cartas y proclamas para advertir que el pensamiento del curaca de Tungasuca estaba inspirado en la tesis de la restitución imperial. A través de la aristocracia indígena Garcilaso se insertó en la cultura oral: el libro fue discutido y conservado. Sus argumentos considerados como válidos se integraron a los juicios y los árboles genealógicos que descendientes supuestos o reales de los incas elaboraban a lo largo del siglo XVIII.

Garcilaso tuvo una posteridad paralela en Europa. Quien primero parece haber recurrido a su obra fue Miguel de Cervantes en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617). Encontró después en el teatro otro medio de difusión. Calderón de la Barca escribe *La aurora de Copacabana* influido por los *Comentarios*, que también inspiran *Amazonas en las Indias* de Tirso. La presencia de Garcilaso es más evidente en el *Atahualpa* que en 1784 publica, en Madrid, Cristóbal María Cortés. Los incas aparecen en una novela de Voltaire. Los utopistas del siglo XVIII vieron en ese país lejano en el tiempo y el espacio, a una sociedad excepcionalmente feliz⁶⁰. La utopía andina

⁵⁹ Tauro, Alberto. "Bibliografía del Inca Garcilaso de la Vega", en *Documenta*, IV, Lima, 1965, pp. 337-347.

⁶⁰ Lohmann, Guillermo. "Francisco Pizarro en el teatro clásico español". Separata. Cortés, Cristóbal María. *Atahualpa*, Madrid, 1784. Miró Quesada, Aurelio. *Cervantes, Tirso y el Perú*, Lima, Huascarán, 1978, p. 102.

adquiere dimensión universal. Los incas serán los que recreó Garcilaso y no aquellos monarcas que con tintes oscuros había retratado Sarmiento de Gamboa.

Su lista de catorce gobernantes se vuelve oficial. La encontraremos dibujada en 1740 en el grabado limeño de don Alonso de la Cueva y después, en 1840, en los *Recuerdos de la monarquía peruana* de Justo Sahuaraura: como cusqueño, omite a Atahualpa, el inca de Quito, e incluye a Manco Inca, Sayri Túpac y Túpac Amaru, los monarcas de Vilcabamba, con lo que –podríamos decir– no sigue a Garcilaso sino que lo interpreta.

Un espacio imaginario: el Paititi

El descubrimiento y la conquista de América implicó un desarrollo significativo de la cartografía: era necesario precisar las formas y dimensiones de los nuevos territorios. Pero junto a cálculos que se pretendían rigurosos surgió toda una geografía imaginaria, especie de horizonte onírico de los conquistadores, empeñados en ubicar con Sarmiento de Gamboa a la Atlántida, en recordar con Bartolomé de Las Casas a la isla perdida de San Anselmo, en buscar la Insula de San Brandan... A medida que las expediciones ingresaban a territorios más alejados e inhóspitos, casi por compensación, aparecían otros países como el Dabaybe, las Minas de Esmeraldas, la Laguna del Sol, la Gran Noticia, Traspalanda, el Reino del Sol. De todos ellos, el que más fortuna alcanzó fue El Dorado: país, como su nombre lo indica, del oro, donde la riqueza abundaba y quedaba a la mano, habitado por amazonas. Convencidos de su existencia estuvieron Orellana y los expedicionarios que dieron nombre y recorrieron el río grande del Amazonas. Esta misma búsqueda condujo, en 1550, a Pérez de Guevara hasta Moyobamba, territorio que permitía ingresar desde el norte del Perú a la selva. Allí unos nativos que venían del este y a quienes los españoles llaman indios brasiles, les confirman, según relatan los cronistas, la existencia de El Dorado. Pero en esa misma región circula una historia algo diferente: un caudillo cusqueño huyendo de los chancas, en los tiempos de Pachacútec, funda un reino en medio de la selva⁶¹. ¿Era posible que existiera otro Cusco?

Por esos mismos años el Cusco obsesionaba también, al otro extremo de Sudamérica, a los conquistadores de Paraguay. Entre ellos, Hernando de Ribera, en 1544, llega a Asunción con la noticia de haber encontrado un templo del sol en una tierra poblada por amazonas. Se organizaron otras expediciones. Una pretendió avistar la cordillera de los Andes remontando

el Pilcomayo; otra sostuvo haber llegado hasta un reino conquistado por Manco Inca. Las visiones de los españoles se estaban encontrando en realidad con los mitos de los tupiguaraníes sobre la “tierra sin mal”, que motivaban sus peregrinaciones hacia el oeste. Mientras tanto, en el otro extremo del lado andino, la resistencia de Vilcabamba planteó la concepción tradicional de un doble del Cusco. La estructura dual, en la que se inscribía el pensamiento andino, hacía que fuera admisible la existencia paralela de otra ciudad imperial. Antes de la llegada de los conquistadores parece que se trató de Tumibamba, al norte, en lo que después fue el reino de Quito. Pero con el reducto de Vilcabamba, la otra ciudad se trasladó a la selva.

El Paititi nació como resultado del encuentro entre tres tradiciones culturales: la dualidad andina, los sueños de los españoles y los mitos tupiguaraníes⁶². Poco a poco se fue precisando su emplazamiento hasta quedar en un lugar que correspondería al actual departamento peruano de Madre de Dios, en los límites con Bolivia y Brasil. Desde el siglo XVI en adelante, se fueron adicionando argumentos que pretendían confirmar su existencia. En la actualidad el tema del Paititi forma parte de las creencias cotidianas en el Cusco. Lo podemos encontrar –como veremos al terminar este ensayo– en relatos míticos y también como parte de las convicciones de los mistis. En su búsqueda, todavía hoy, se organizan expediciones trabajosas, se recurre a la fotografía aérea y cada vez que se encuentra algún resto arqueológico en la selva, se piensa en el Gran Paititi.

Durante el siglo XVII la selva fue el escenario de otro espacio imaginario: el Paraíso. En 1650, un polígrafo establecido en Lima y llamado León Pinelo, escribió un enjundioso texto, plagado de citas bíblicas y de fuentes hebreas, tratando de mostrar la ubicación del paraíso terrenal en un lugar tal vez cercano al encuentro entre el Marañón y el Amazonas. Junto a las citas recurría a la observación de la flora y la fauna. Sobre León Pinelo ha persistido la sospecha –confirmada por Porras pero negada por Lohmann– de su origen judío: sus padres habrían sido portugueses conversos. En todo caso, sus ideas parecen tributarias de concepciones hebreas. Aunque el texto quedó inédito hasta nuestros días, no fue ignorado⁶³. Casi un siglo después, Llano Zapata hizo alusión directa a su teoría. Por cierto no fue exclusiva de León Pinelo. En 1651, un franciscano y entusiasta lector de Garcilaso redactó una crónica conventual en la que también se refirió al paraíso: “finalmente, la multitud de

⁶² Saignes, Thierry. “El piemonte de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. X, Nº 3-4, Lima, 1981, pp. 141-185.

⁶³ Sobre León Pinelo se pueden cotejar el prólogo de Raúl Porras a la edición peruana de *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Lima, Consejo Provincial 1943 y el estudio de Lohmann en *El gran canceller de Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953.

⁶¹ Del Busto, José Antonio. *Pacificación del Perú*, Lima, Studium, 1984, pp. 218-219. Ver también pp. 37-38.

tantos ríos y fuentes de aguas cristalinas, que corren por arenas de oro y piedras preciosas, hizo imaginar a muchos que en esta cuarta parte del mundo nuevo estaba el Paraíso Terrestre, mayormente viendo la templanza y suavidad de los aires, la frescura, verdor y lindeza de las arboledas, la corriente y dulzura de las aguas, la variedad de las aves, y libres de sus plumas y la armonía de sus voces, la disposición graciosa y alegre de las tierras, que parte de ellas, si no es el Paraíso, goza a lo menos de sus propiedades; y don Cristóbal Colón fue tan grande astrólogo, tuvo por cierto que estaba el Paraíso en lo último desta parte del mundo"⁶⁴.

La idea del paraíso debió merodear las mentes de esos franciscanos que se empeñaron en expandir el mensaje cristiano hacia la selva. Dos fueron sus áreas de misiones: el territorio del Gran Pajonal, en la selva central, tomando como centro de operaciones al Convento de Ocopa, y en el sur la región de Carabaya, en Puno, teniendo allá como punto de partida a la ciudad del Cusco. En 1677 los misioneros encuentran en Carabaya a nativos que portan supuestas indumentarias incaicas, heredadas de cuando los incas habrían huido a la selva; en otro poblado, los nativos se confiesan antiguos tributarios del inca, al que acostumbraban entregar oro y plumas. Los franciscanos encuentran relatos sobre la muerte del inca. Comienzan a preguntar por el Paititi. Un anciano responde que es el nombre de un río cerca del cual habitan los incas "en una población grandísima"⁶⁵.

La selva comienza a ocupar un lugar preponderante en el imaginario colonial. La vegetación, los animales, los colores que se atribuyen aparecen con frecuencia en la pintura mural. Decoran, por ejemplo, la cúpula de la iglesia de la Compañía, en Arequipa. Gustavo Buntinx ha sugerido, en conversación informal, una hipótesis según la cual el papagayo podría ocasionalmente simbolizar al Paititi: esta ave aparece asociada en ciertos casos con las figuras de indios nobles. Habría que mencionar también a esas imágenes aladas que circundan las paredes de la iglesia de Andahuaylillas, en el Cusco. Cerca a esa localidad, por Paucartambo existía una ruta de ingreso a la selva, utilizada durante el siglo XVIII por campesinos que una vez al año se encontraban, en una feria, con los piro-chontaquiros: un grupo étnico de guerreros y comerciantes que con sus embarcaciones iban por uno y otro río recolectando productos para luego intercambiar con los andinos.

⁶⁴ Córdova y Salinas, Fray Diego. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1957. Un estudio imprescindible para seguir los cambios de mentalidad a través de las órdenes religiosas en la tesis de Lavallé, Bernard, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-royauté du Pérou*. Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 1982.

⁶⁵ Colin, Michele. *Le Cuzco à la fin du XVII et au début du XVIII siècles*, París, (Institut des Hantes Études de l'Amérique Latine) 1966, pp. 110-111.

Fue un indio piro el que condujo a un inusual peregrino desde el Cusco hasta el Gran Pajonal, el otro territorio misional de los franciscanos ubicado en la selva central: se hacía llamar Juan Santos Atahualpa, vestía una cushma pintada, tenía pelo corto como los indios de Quito, mascaba coca. Desde 1742 comenzaron a circular versiones sobre este personaje: se le atribuía hacer temblar la tierra, proferir blasfemias, buscar la expulsión de todos los españoles (frailes incluidos) y querer organizar una sublevación de todos los nativos, que se unirían con los hombres andinos para establecer un nuevo reino⁶⁶. Decía descender de Atahualpa y encarnar al Espíritu Santo: se explica así su nombre. Esa cosmovisión resultaba de una peculiar amalgama entre milenarismo y pensamiento andino: "Que en este mundo no hay más que tres Reynos, España, Angola y su Reyno, y que él no ha ido a robar a otro su reyno, y los españoles han venido a robarle el suyo; pero que ya a los españoles se les acabó su tiempo y a él le llegó el suyo"⁶⁷. El tiempo se cumplía. Terminaba una edad y empezaba otra. Los españoles después de cercenar la cabeza de Atahualpa se la habían llevado a Europa; arrebataron un cetro que no les pertenecía y que ahora debía regresar a los verdaderos descendientes de los incas. Su reino comprendía la Selva y los Andes, el norte y el sur del Perú.

Entre 1743 y 1756 se produjeron enfrentamientos entre los seguidores de Juan Santos Atahualpa y las tropas, primero del corregidor de Tarma y después del virrey. En total se organizaron cinco expediciones, que fueron replicadas por un número similar de incursiones de Juan Santos en la sierra central. A los nativos se sumaron campesinos indígenas e incluso mestizos y negros. A la postre los españoles no consiguieron derrotarlo, aunque impidieron nuevas incursiones.

Un franciscano que narró estos hechos ofrece el siguiente balance: "Pero ya se ve en todo este tejido de episodios referentes a esta sublevación, no hubo de parte de los nuestros un solo acierto ni un solo éxito de nuestras armas..."⁶⁸. Los frailes serían expulsados de la selva central. Ningún hombre occidental podrá regresar a estos territorios sino hasta promediar el siglo siguiente. En 1756, sin embargo, se pierde el rastro de Juan Santos: la tradición dice que su cuerpo se elevó a los cielos echando humo...

De esta manera la selva, de ser un espacio imaginario de la utopía andina, se convirtió en el epicentro de un movimiento social, el único que consiguió

⁶⁶ Varese, Stefano. *La Sal de los Cerros*. Lima, Inide, 1973, p. 175. Castro Arenas, Mario. *La Rebelión de San Juan Santos*, Lima, Milla Batres, 1973, p. 24. Véase la crítica que Simeón Orellana hace a este libro, "La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el rebelde" en *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, N° 3, Huancayo, N° 3, 1974, pp. 513-551.

⁶⁷ Izaguirre, Fray Bernardino. *Misiones franciscanas-Perú*, Lima, Talleres Gráficos de la Penitenciaría, 1923, p. 118.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 163

no terminar doblegado por los españoles. Siendo el único exitoso en esta larga historia, quizá robusteció esa idea según la cual los incas perviven en la selva. Para explicar este desenlace algunos investigadores han aludido a la situación marginal de ese espacio en la economía colonial. Es cierto que no se trataba de un lugar central, ni quedaba cerca una ciudad de importancia similar al Cusco, pero Juan Santos podía poner en peligro a la explotación minera de la sierra central y amenazar los valles de Jauja y Huancayo, retaguardia militar y alimenticia de Lima. Una explicación más verosímil de su éxito puede buscarse en el interior mismo de los rebeldes: tenían una cohesión ideológica que no encontraremos en otras rebeliones; la composición social, más allá de diferencias étnicas y culturales, obedecía al mismo sustrato social: todos eran indios o nativos igualmente pobres; finalmente, no se advertían diferencias significativas entre el líder y las masas: Juan Santos se volvió un hombre más del Gran Pajonal ⁶⁹.

Al promediar el siglo XVIII el Paititi adquiere completa verosimilitud. Alienta a los rebeldes de Huarochirí —casi en las alturas de Lima— en 1750; treinta años después, Túpac Amaru II se proclamará soberano del Gran Paititi y hacia 1790 Juan Pablo Viscardo y Guzmán, un jesuita expatriado que conspiraba en Italia contra el colonialismo español, estará convencido de que un “lugarteniente del inca” ha formado un “estado considerable” en la selva.

La utopía representada

En 1952 el escritor boliviano Jesús Lara encontró una copia manuscrita de un drama, cuyo tema era la conquista, fechada en Chayanta en 1871. El original debió ser muy anterior. Esta fecha podría remontarse hasta fines del siglo XVII. La obra se conoce con el título de *La tragedia del fin de Atahualpa*. Termina cuando Pizarro ofrece la cabeza del inca al rey. Hasta entonces el conquistador sólo ha movido los labios para subrayar la radical incomunicación de dos mundos. Sólo en la escena final pronuncia algunas palabras mostrándose orgulloso de su acto pero queda atónito cuando España, es decir el rey, le dice “¿Cómo hiciste eso! Ese rostro que me trajiste/ es mi propio rostro”. El rey es el inca: Inkarrí de los Andes. Termina con una maldición: Pizarro será arrojado al fuego, toda su descendencia debe perecer y sus bienes serán destruidos; “Que nada quede/ de este enemigo infame” ⁷⁰.

Según el cronista Arzáns y Vela, la primera representación de la muerte del inca habría tenido lugar en Potosí en 1555. Pero Arzáns escribió en 1705. No parece verosímil que desde una fecha tan temprana como él indica pudiera exaltarse a los incas en una población española, cuando todavía el recuerdo del pasado andino no había sido reconstruido en la memoria colectiva. Se afirma que entre 1580 y 1585 Miguel Cabello de Balboa habría escrito varias obras dramáticas, una de las cuales se titulaba *La comedia del Cusco*, teniendo como tema posiblemente a lo “fabuloso de la historia indígena” ⁷¹. Lo cierto es que debemos aguardar hasta 1659 para tener una referencia más precisa. Ese año, un 23 de diciembre, en la plaza de la ciudad de Lima, “salió el rey Inca y peleó con otros dos reyes hasta que los venció y cogió el castillo; y puesto todos tres reyes ofrecieron las llaves al Príncipe que iba en un carro retratado; y salieron a la plaza todos los indios que hay en este reino, cada uno con sus trajes; que fueron más de dos mil los que salieron que parecía la plaza toda plateada de diferentes flores, según salieron los indios bien vestidos y con muchas galas” ⁷². Este pasaje del *Diario de Lima* de los Mugaburu recuerda a la procesión del Corpus en el Cusco, recogida en 16 lienzos fechados a fines del siglo XVII. Se ven allí a los miembros de la aristocracia indígena, vestidos a la usanza tradicional, con lujo y orgullo. Entonces había terminado el prolongado período de asedio a la cultura indígena y los españoles optaron por la tolerancia. En la sierra de Lima cesa la extirpación de idolatrías. Los evangelizadores concluyen que el indio es cristiano. Los curanderos ya no serán encarcelados y hasta se admite que pueden curar, aunque por medios diferentes a los utilizados por la medicina enseñada en los claustros sanmarquinos. Estas circunstancias, que evidentemente no existían en 1555, permiten que la utopía se vuelva pública.

Por entonces (1666) se producen conspiraciones, conatos o rebeliones fallidas que, de una manera u otra, pretenden invocar la memoria de los incas, en lugares tan diferentes como alejados: Quito, Lima y el Tucumán. En Lima, un personaje que había interpretado el papel de inca en una fiesta y que tenía el curioso nombre de Gabriel Manco Cápac, fue uno de los dirigentes. Detenido en la cárcel de la ciudad, no llega al proceso porque antes logra fugar. Se lo verá después deambulando por los alrededores de Huancayo, donde su prédica en favor del imperio incaico encuentra acogida entre los curacas y los campesinos huancas que un siglo antes eran aliados firmes de los conquistadores ⁷³. Se ha producido un cambio en la ideología que llega

⁶⁹ Lohmann, Guillermo. *El arte dramático en Lima*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1945. Vertambién, del mismo autor, “Las comedias de Corpus Christi en Lima en 1635 y 1636” en *Mar del Sur* N° 11, Lima, mayo-junio 1950, pp. 21-23.

⁷² Mugaburu, J. M. y F. *Diario de Lima*, Lima, Imp. Sanmarti, 1917, p. 54.

⁷³ Pease, Franklin. Datos expuestos en una conferencia sobre “Mesianismo andino”, Lima, noviembre de 1985.

⁶⁹ Vertambién Métraux, Alfred. *Religión y magias indígenas en América del Sur*, Madrid, Aguilar, 1967.

⁷⁰ Meneses, Raúl. *Teatro quechua colonial*, Lima, Edubanco, 1982, p. 504.

hasta las propias mentalidades colectivas. Los curacas y los miembros de la aristocracia indígena comienzan a elaborar genealogías que se remontan hasta los últimos incas; en este estrato de indios adinerados, conocedores del español, el recuerdo se sustenta en la búsqueda de antepasados. Un proceso similar ocurre en los pueblos apartados como Ocos, Otuc, Acas, donde funcionan dos mecanismos convergentes: una jerarquía clandestina de sacerdotes indígenas que conserva la filiación con el pasado y el ritual de la vecosina: cantares y danzas mediante los cuales se referían, como decía un extirpador, historias y antiguallas⁷⁴.

El recuerdo de los incas se vuelve público. Durante el siglo XVIII este proceso culminará: el pasado emerge en la pintura mural, en el lienzo (retratos de incas), en los queros (ese compendio de la vida cotidiana según Tamayo Herrera), a través de una nueva simbología (ángeles con arcabuces que recuerdan al rayo prehispánico por ejemplo), en la lectura de Garcilaso, en las representaciones de la captura del inca que se hacen en Cajamarca, Huacho, Cusco, en las imágenes de Húascar y Atahualpa, finalmente en las profecías sobre la "llegada del tiempo". La utopía adquiere una dimensión panandina. Su territorio comprende desde Quito hasta Tucumán, desde pequeños puertos como Huacho hasta la frontera amazónica. Pero cuidémonos de ingenuidades. No creamos que todos están aguardando el regreso del inca. El territorio es dilatado pero no continuo: se trata más bien de islotes y archipiélagos. La idea no sólo se propala entre los indios, llega a criollos, españoles, nativos de la selva central, mestizos, pero no consigue la unanimidad como es obvio: son sectores, núcleos, segmentos de esa sociedad colonial que, sin embargo, al terminar el siglo XVIII, abrigarán la esperanza de unirse para hacer una revolución y expulsar a todos los españoles. Para entonces la utopía había irrumpido en espacios reservados antes para el discurso de los dominadores. Una descripción del Perú al promediar ese siglo apunta que en el mismo cabildo de Lima, símbolo de la población española establecida en la capital, las paredes estaban adornadas por unos curiosos cuadros sobre "la historia de los indios y de sus Incas, de manos de pintores del Cuzco", probablemente pensados para otro público y otro lugar dada la finalidad visiblemente didáctica de esas composiciones: "para la inteligencia del tema que representan, hacer salir de la boca de sus personajes unos rollos sobre los que escriben lo que quieren hacerles decir"⁷⁵.

Regresamos al año 1659: en Lima se escenificaba una pelea entre reyes. Quizá esta referencia permita encontrar otro derrotero de la utopía andina.

⁷⁴ Huertas, Lorenzo. *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981, p. 52.

⁷⁵ Nieto, Armando. "Una descripción del Perú en el siglo XVIII", en *Boletín del Instituto Riva*

Llega al teatro a partir de la difusión de representaciones populares en los pueblos. Los autos sacramentales y en general todas esas escenificaciones que tenían lugar en los atrios de las iglesias, en particular durante el Corpus y su octava, 7 y 14 de junio. Aparecen así en los Andes los "Doce pares de Francia" o las peleas entre "Moros y Cristianos", que se encontrarán con las danzas (taquis) indígenas como las que en 1610 se ejecutan en el Cusco por la canonización de San Ignacio de Loyola, y ese género de pelea, "hecha en juego", que Acosta anota en muchos pueblos⁷⁶. Pero las luchas entre cristianos y moros traían un mensaje favorable a la conquista. Se exalta a los vencedores. Al final queda sólo la reconciliación que es en realidad reconocer una derrota. Según Ricardo Palma, cuando en Lima de 1830 se veían estas peleas, los moros terminaban cantando "ya somos cristianos/ya somos amigos/ya todos tenemos/la agua del bautismo"⁷⁷.

Todavía en algunos pueblos de la sierra —como la comunidad de Pampacocha—, Carlomagno se encarna en algún campesino⁷⁸. Pero esos caballeros del medioevo europeo fueron postergados por el inca y Pizarro, y Roncesvalles sustituido por Cajamarca: una emboscada por otra. Este cambio de personajes implicó también un mensaje diferente: la crítica de la conquista, el recuerdo doliente o agresivo del inca. El puente que permite entender esta variación hay que encontrarlo fuera de los escenarios, en la pintura, cuando se identificó a los moros muertos por Santiago con los indios. De pelea de moros contra cristianos, a pelea de indios contra españoles. Los enemigos no estaban lejos sino aquí mismo.

Estas representaciones, en algunos pueblos, sustituyeron a antiguos rituales. Actualmente la captura del inca se integra a las fiestas patronales. Comida, bebida, baile, representaciones, castillos (fuegos artificiales), bandas musicales: una especie de carnaval. En otros pueblos todavía se conserva ese ritual que repite el encuentro milenario entre pastores y agricultores, llacuaces y huaris⁷⁹. Estas observaciones etnográficas, junto a un detenido trabajo en el archivo arzobispal, han permitido a Manuel Burga sugerir una hipótesis: el teatro sustituiría al ritual, como la utopía al mito⁸⁰.

Agüero, Nº 12, Lima, Universidad Católica, 1982-1983, p. 268.

⁷⁶ Jiménez Borja, Arturo. "Coreografía Colonial". El teatro popular no se limitó a estos temas. En Piura, en Nari Walac, por ejemplo, todavía se representa cada 6 de enero-Bajada de Reyes- a Herodes y la matanza de los niños (referencia proporcionada por Eduardo Franco).

⁷⁷ Bataillon, Marcel. "Por un inventario de las fiestas de moros y cristianos: otro toque de atención", en *Mar del Sur*, Nº 8, Lima, nov.-dic. 1949, p. 3. En Huamachuco, al baile entre ñustas e incas lo llamaban danza de "turcos". Turco es sinónimo de moro. Puede ser una prueba de esta hipótesis. (Referencia de Simón Escamilo).

⁷⁸ Ruiz, María Angélica. "Carlomagno y los doce pares de Francia, en la comunidad Pampacocha Yaso", Tesis de Bachillerato en Antropología, Lima, Universidad Católica, 1978.

⁷⁹ Duviols, Pierre, "Huari y Llacuz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad" en *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, Lima, 1973, pp. 393-414.

⁸⁰ Burga, Manuel. "La crisis de la identidad andina: mito, ritual y memoria en los Andes

Utopía y conflictos

En el Museo Arqueológico del Cusco se guarda un cuadro titulado "Degollación de don Juan de Atahualpa en Cajamarca". El autor es anónimo. Las tonalidades del lienzo hacen recordar a algunos queros. El formato es pequeño, similar a la muerte de Húascar que se conserva en el Museo Arqueológico de Arequipa. Muchas pinturas de ese estilo debieron ser destruidas por los españoles después de 1780, cuando, después de la derrota de Túpac Amaru II, se prohibió representar a los incas y estos temas volvieron a la clandestinidad. Pero lo que llama la atención es la "degollación" de Atahualpa. En el drama de Chayanta termina decapitado. Sabemos por las crónicas que Atahualpa murió en el garrote. Lo que ha ocurrido es que la memoria popular terminó confundiendo a Atahualpa con Túpac Amaru I: éste fue realmente el último inca. La fusión estaba dada a principios del siglo XVII: entonces Huamán Poma de Ayala incluye en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* el dibujo de un conquistador que martillo y puñal en mano cercena la cabeza del inca en Cajamarca. Esta crónica, como es sabido, no fue publicada y se mantuvo desconocida y manuscrita hasta este siglo. Huamán Poma estaba recogiendo, a lo largo de todo su texto, la versión provinciana y local de la historia peruana⁸¹.

De la colonia a la actualidad se ha proseguido representando la muerte de Atahualpa. En 1890, en Lima, en las proximidades de la Navidad, todavía salían las pallas que, como veremos, integraban la coreografía de estas representaciones⁸². A principios de este siglo se escenificaba todavía en Puno⁸³. En la actualidad su radio de propalación se ha reducido a pueblos de la sierra central. Pero el desenlace ha variado. En algunos lugares el inca todavía es decapitado o degollado (Aquia y Ambar), en otros simbólicamente se arranca el pescuezo a algún animal, pero hay pueblos en los que se termina con la captura del inca, con su rescate o con el abrazo y la fiesta reconciliadora entre el inca y Pizarro⁸⁴. La versión depende de si se trata de un pueblo de

centrales", texto mecanografiado, Wisconsin, 1984.

⁸¹ Gonzales Carré, Enrique y Tivera, Fermín. *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos*. Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1983.

⁸² Prince, Carlos. *Lima, antiguas fiestas religiosas y profanas*, Imprenta del Universo de Carlos Prince, Lima, 1890, p. 20.

⁸³ Kapsoli, Wilfredo. *Ayllus del Sol*, Lima, Tarea, 1984, p. 115.

⁸⁴ Baldocera, Ana. "Degollación del Inca Atahualpa en Ambar", en *La Crónica*, Suplemento Cultural, 11 de agosto de 1985.

Iriarte, Francisco et al. (recopiladores) *Dramas coloniales en el Perú actual*, Lima, Universidad Inca Garcilaso, 1985. Wachtel, Nathan. *Op. cit.* Ver su comparación entre los representantes de la conquista en los Andes y en Mesoamérica. Burga, Manuel. "Violencia y ritual en el folklore andino" en Primer Congreso Nacional de Historia (ponencia mecanografiada). Lima, 1984.

mistas, de mestizos o de campesinos. La utopía andina está atravesada también por conflictos. Para mostrarlo nos referiremos a la fiesta de Chiquián⁸⁵.

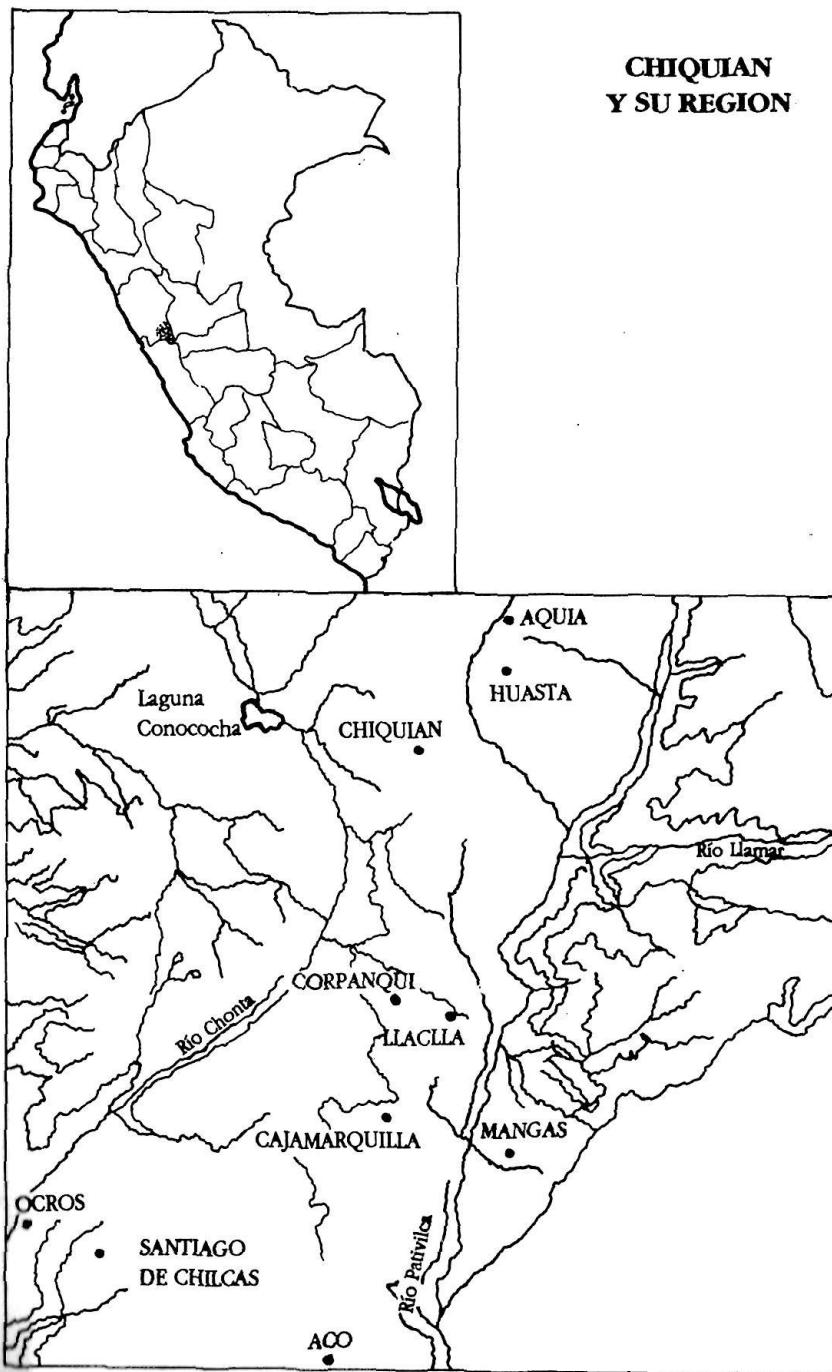
Chiquián es la capital de la provincia de Bolognesi, departamento de Ancash. Una población de 6,000 habitantes, ubicada al fondo de una quebrada, a la que se llega desde un desvío de la carretera a Huaraz que parte de las alturas de Conococha. La fiesta es en homenaje a Santa Rosa, la patrona, y tiene como actos centrales misa, procesión, dos corridas de toros y la captura del inca. Todo esto a lo largo de una semana en la que llegan a Chiquián hasta 1,000 visitantes. Se sacrifican reses, carneros, lechones y puercos. Se preparan dulces y panes para cada ocasión. Se bebe, sin límite alguno, cerveza y un trago local, mezcla de alcohol con hierbas y agua caliente llamado chinguirito. Ascenden a millones los gastos de los funcionarios de la fiesta. Las familias principales se sienten orgullosas y reciben con entusiasmo a los visitantes. Según su versión, la fiesta es muy democrática, nadie queda excluido, todos pueden bailar y comer en cualquier casa. El mensaje que aparentemente transmiten los festejos es el de un país mestizo, en el que se han reconciliado sus tradiciones contrapuestas y se fusionan las vertientes occidental y andina del país. El conflicto queda fuera, no existe. Al terminar, el Inca y el Capitán (que es el nombre que recibe Pizarro) se abrazarán y bailarán en la casa de éste, para al día siguiente presidir juntos la corrida de toros a la usanza española: es decir en una plaza, con un torero traído de Lima y algunos voluntarios del público.

En la fiesta de Chiquián el personaje más importante es el Capitán. No obstante que sobre él recaen los mayores gastos, todos los años es un cargo muy disputado. En 1984 el Capitán era un camionero que había conseguido hacer fortuna, mientras que en el lado opuesto, el Inca también era transportista pero su condición económica resultaba visiblemente precaria. Los rasgos físicos de éste parecían más indígenas y su casa, durante los días de la fiesta, era frecuentada por familiares y amigos venidos de pueblos cercanos como Mangas, mientras que todos los principales se daban cita en

⁸⁵ Asistimos a la fiesta de Chiquián en agosto de 1984. Reunimos la información conjuntamente con Manuel Burga. Aunque no estarán de acuerdo con mis observaciones, quiero constar mi agradecimiento a todos los que nos acogieron en esa ocasión, en las figuras del capitán Elías Jaime y del inca Gaudencio Romero. En las páginas que siguen resumimos un texto bastante largo que fue discutido con dos alumnos de la Universidad Católica que también asistieron a la fiesta, Javier Champa y Félix Grandez, y con los alumnos del Seminario de Cultura en el Postgrado de Ciencias Sociales, primer semestre de 1985.

Sobre otras fiestas similares véase: Martínez, Héctor. "Vicos: las fiestas en la Integración y Desintegración cultural" en *Revista del Museo Nacional de Historia*, T. XXVIII. Lima, pp. 190-247; Mendizábal, Emilio. "La fiesta en Pachitea Andina" en *Folklore Americano*, año XIII, N° 13, Lima, pp. 141-227.

CHIQUIAN Y SU REGION



la casa del Capitán, donde siempre se podía encontrar a invitados de Lima: pequeños comerciantes, profesionales, profesores. En el pasado —entre principios de siglo y el decenio de 1960—, Chiquián fue sede de un poderoso núcleo de terratenientes, dueños de haciendas ganaderas cuyo poder se ejercía sobre pueblos y comunidades ubicados hacia el occidente, escalonados alrededor del río Pativilca, descendiendo a la costa. Pero, en la versión local, el kikuyo —una hierba traída del África, difícil de erradicar— destruyó el forraje para el ganado. Los terratenientes fueron perdiendo poder hasta que la Reforma Agraria (1969) les dio un golpe final. Emigraron. Cerraron sus amplias casas y fueron a confundirse con la clase media de la capital. Simbólicamente, una de esas casas sería concedida por el gobierno militar de Velasco Alvarado a los maestros. Finalmente disputas políticas locales entre apristas e izquierdistas terminaron con la casa incendiada y destruida. Los restos de la edificación persisten en la plaza de armas como testimonio del ocaso de los hacendados. Las otras casas se mantienen cerradas hasta la última semana de agosto, cuando llegan los mistis o sus hijos para intervenir en la fiesta. Ellos se juntan —aunque manteniendo ciertos límites— con quienes quieren ocupar el vacío dejado por los terratenientes: las capas medias del pueblo necesitadas de cohesión y prestigio para afianzar su poder.

Mientras Chiquián fue decayendo de una manera que parece irreversible, los pueblos cercanos han experimentado un dinamismo inusual. La ganadería se ha ido tecnificando y han conseguido producir quesos de una reputada calidad que transportan, mediante camiones, bordeando el Pativilca hasta Huacho. Para sus intercambios con la costa no necesitan subir hasta Chiquián, de manera tal que día a día se han ido separando, hasta el punto de disputar el liderazgo sobre la localidad: Ochos, un pueblo definitivamente campesino, aspira a ser la capital provincial. Allí también se celebra la captura del inca, pero termina con el rescate y desde luego éste no es un personaje secundario y menospreciado.

En el contexto de estos conflictos y tensiones, la fiesta de Chiquián sirve para tratar de conservar el prestigio del pueblo y afirmar, a pesar del curso que han seguido los acontecimientos, su rol hegemónico. En la fiesta se establecen lazos de reciprocidad y se entablan relaciones de parentesco: en esos días nacen noviazgos y matrimonios que permiten ascender a unos o admitir a nuevos ricos. Quizá estas exigencias de poder expliquen los gastos y además la relación entre mistis e indios a lo largo de esos días. No se confunden. Las puertas de las casas están abiertas para los invitados de Lima o Huaraz, pero no para cualquier campesino (salvo la casa del Inca y sus acompañantes). Los indios pueden observar. Se quedan en la puerta. A lo más acceden hasta un patio. Todo esto guarda correspondencia con la

relación Inca y Capitán: los días centrales de la fiesta comienzan con el encuentro de ambos en la plaza; se inicia entonces una suerte de persecución visitando la casa de todos los funcionarios, entrando en cada una de ellas separados, de casa en casa. Mientras el Capitán pasa a la sala —el ambiente más importante—, el Inca permanece en el patio.

No debió ser así la fiesta en el pasado. A principios de siglo, cuando Luis Pardo, un célebre bandido de la localidad, hizo de Inca, éste era el personaje más importante. Como rezago todavía se puede observar que el ropaje y los atuendos especiales le corresponden: una especie de corona, un hacha, telas bordadas como las que aparecen dibujadas por Martínez de Compañón desde 1782. Además, el inca está acompañado por Rumiñahui, supuesto general de Atahualpa, y cada uno de ellos por un grupo de cinco pallas: según los mistis, chicas que van al encuentro de cualquier aventura y que a la vuelta de nueve meses terminan con un hijo; según ellas mismas, es un acto de sacrificio, que requiere de ayunos y abstinencias y se hace para agradecer un milagro o para reclamar la ayuda de Santa Rosa: se sienten encarnando no a las mujeres del inca, sino a las vírgenes imperiales. La vestimenta es particularmente vistosa y cambia según el día y la celebración. Ellas cantan unas canciones, en español y quechua, que constituyen tanto el coro como el hilo conductor de todo, de manera tal que la señora de Chiquián encargada de prepararlas, enseñarles los cantos y dirigir las, es en realidad la directora de toda la representación. Ella recibió el cargo de su madre y adiestra a su hija para que algún día la sustituya.

El inca fue en Chiquián el personaje central, como todavía lo es en Carhuamayo, en Roca o en Aquia. Dejó de serlo cuando los mistis se apropiaron de la representación y vieron en ella un instrumento de poder. Pero ahora, en 1984, esta situación no es tan clara. El poder de los mistis está siendo cuestionado por acontecimientos que han tenido lugar dentro y fuera de la localidad. Esta circunstancia explica la tensión de la fiesta. Cuando se ven frente a frente, el cortejo del Inca, con sus instrumentos de cuerda y las voces suaves de las pallas, y el cortejo del Capitán, a caballo y con sonoros instrumentos de viento, la imagen de la conciliación nacional parece esfumarse. La violencia se apropia del escenario.

El día de la captura tiene lugar la pelea ritual entre los acompañantes del Inca y el Capitán: unos a pie y otros a caballo. Parten de los límites del pueblo, marchan por la calle principal hasta el centro y de allí hasta la plaza, donde al día siguiente tendrá lugar la corrida. En todo este trayecto (unas quince cuadras) se arrojan caramelos los grupos rivales. Los caramelos son en realidad especies de guijarros azucarados capaces de propinar un buen golpe. Hasta aquí la representación ha querido respetar la versión que los

cronistas dan de la captura de Atahualpa: la noche anterior, Capitán y acompañantes, como Pizarro y su hueste, no duermen. Entran a caballo e inician la persecución final del Inca en la tarde, al promediar las 16:00 horas, para capturarlo en una plaza rodeada de cohetes que estallan, a la par que se escuchan clarinetes y trompetas, en medio del olor a pólvora, el humo y la confusión general. Pero la pelea es una ocasión para que se desborden las tensiones y se deje a un lado la fidelidad histórica. La lucha del Capitán contra el Inca se convierte en una pelea aparentemente de todos contra todos; en realidad, algunos limeños contra quienes se identifican más con el pueblo, ricos frente a pobres, mestizos y blancos de un lado, indios del otro. De los caramelos se puede pasar a los golpes cara a cara. La integración nacional no queda bien parada cuando uno de los acompañantes del Capitán, aquel que preside el cortejo llevando la bandera peruana, emplea a ésta como una lanza para embestir contra quienes pretenden descabalarlo y pegarle. A medida que avanzan, los ánimos siguen caldeándose. Un caballo embiste sobre la multitud. Salen a relucir los fuegos. Hasta que llegan a la Plaza donde debían dar dos vueltas, pero algunos recién llegados de Lima no conocen el ritual y empujan al Capitán para que se abalance sobre el Inca y lo capture propinándole de paso algún golpe. Todo esto está fuera del libreto. Ese día el Inca terminará fastidiado y molesto, por lo que no irá a la fiesta general. Sin embargo al día siguiente deponen su animosidad y asiste a la corrida de toros.

Terminar con la corrida de toros —donde se designará al próximo Capitán— es una manera de afirmar que en el Perú la vertiente fundamental de la cultura es la española. Mestizaje no significa equilibrio sino imposición de unos sobre otros. El discurso sobre el pasado sirve para afirmar el predominio de Chiquián sobre los pueblos vecinos, pero esta situación precaria se trasluce en una representación donde lo cotidiano interrumpe la sujeción a la historia. La biografía de la utopía andina no está al margen de la lucha de clases. El discurso contestatario convertido en discurso de dominación. Los mestizos de Chiquián en 1984, a diferencia de los mestizos cusqueños en 1569, no imaginan un Perú sin españoles (o blancos).

La invención del futuro

La utopía andina es una creación colectiva elaborada a partir del siglo XVI. Sería absurdo imaginarla como la prolongación inalterada del pensamiento andino prehispánico. Para entenderla puede ser útil el concepto de

disyunción. Proviene del análisis iconográfico⁸⁶ y se utiliza para señalar que en la situación de dominio de una cultura sobre otras, los vencidos se apropian de las formas que introducen los vencedores pero les otorgan un contenido propio, con lo que terminan elaborando un producto diferente. No repiten el discurso que se les quiere imponer pero tampoco siguen con sus propias concepciones. Algo similar ocurrió con la conquista del Perú. Para entender ese cataclismo, los hombres andinos tuvieron que recomponer su utillaje mental. El pensamiento mítico no les hubiera permitido situarse en un mundo radicalmente diferente. Tampoco podían asumir el cristianismo ortodoxo. Los personajes podrán ser los mismos –Cristo, el Espíritu Santo, el rey– pero el producto final es inconfundiblemente original. América no realiza sólo las ideas de Europa. También produce otras.

El concepto de disyunción fue introducido en la historia andina por George Kubler y después por Francisco Stastny en sus estudios sobre arte popular. Muestra allí cómo los tejidos, los mates burilados, la platería, las maderas pintadas, el trabajo sobre arcilla que integran la imaginería de un artesano contemporáneo implican no una asimilación de tradiciones occidentales y andinas, sino la innovación y la inventiva. Ni repetición ni calco. Algo diferente. El mejor ejemplo que alcanza a proponernos es el retablo. “En él se congregan los protectores de las especies autóctonas en la forma del cóndor y otras aves, mensajeros del Espíritu de la Montaña (Apu), y los protectores, o sea las huacas propias de los animales europeos, que vienen a ser los santos citados y cuya función es hacer posible la integración del ganado foráneo al cosmos indígena, donde todas las bestias ya poseen sus correspondientes huacas”⁸⁷. Retablo es el nombre que recibe en el Perú una especie de cajón de imaginero dividido en dos pisos: en la parte superior aparecen los santos católicos generalmente bajo las alas de un cóndor y en la parte inferior los animales, escenas de la herraanza o un misti y un campesino. El mundo de arriba y el mundo de abajo. El cosmos condensado. El retablo es un altar portátil. Un lugar sagrado, fácil de transportar, que se puede llevar a los rituales que tienen lugar en el campo o ubicar en cualquier vivienda. Su historia se remonta a las capillitas de santero que vinieron con los conquistadores. Al comenzar el siglo XVIII se hicieron los primeros retablos, pero sus dimensiones eran considerablemente mayores que las actuales: los santos estaban esculpidos en piedra o madera. Con el tiempo se fueron reduciendo hasta que durante el siglo pasado adquirieron la forma de un cajón. Los retablos se usan en Ayacucho y al parecer se empleaban

⁸⁶ Panofski, Erwin. *Renacimiento y renacimiento en el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

⁸⁷ Stastny, Francisco. *Las artes populares del Perú*, Madrid, Edubanco, 1981, p. 58.

en otros lugares de la sierra central y sur, vinculados a la ceremonia de herraanza del ganado. En su propalación intervino la posibilidad de transportarlo a lomo de mula, como parte de las mercancías que llevaban de un pueblo a otro los arrieros. El área de difusión del retablo, que se superpone al mapa de la utopía andina, corresponde a los territorios atravesados por la gran ruta andina que unía, desde el siglo XVIII, a Lima con Buenos Aires, al Pacífico con el Atlántico⁸⁸. En la parte peruana, los hitos principales de esta ruta eran ciudades en las que se fueron estableciendo artesanos y desde las cuales surgieron tradiciones artísticas, como Puno, Cusco, Huamanga y Huancayo. En la historia del retablo se encuentran los campesinos del interior que requieren de esta huaca portátil, los arrieros que pueden transportarlo y los artesanos diestros en su elaboración⁸⁹. Al final queda poca semejanza entre el retablo y la capilla de santero española. La palabra sigue siendo europea, pero en el Perú designa a un objeto diferente. Es similar la historia de la utopía andina.

Las definiciones sólo quedan completas al final. Por eso deberían figurar siempre en las conclusiones y no en las primeras páginas. La utopía andina no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento de vislumbrar el futuro. Tiene esas tres dimensiones. En su discurso importa tanto lo que ha sucedido como lo que va a suceder. Anuncia que algún día el tiempo de los mistis llegará a su fin y se iniciará una nueva edad.

Los relatos míticos encierran la misma capacidad de síntesis y condensación que los sueños. Lo que en un libro académico de historia requeriría de varios volúmenes y en un texto escolar de muchas páginas, es decir, la historia peruana desde la conquista hasta nuestros días, aparece resumida de esta manera en el “mito de las tres edades” recogido por Manuel Marzal en Urcos:

“En la segunda etapa Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero los *qollas* que habitan al lado del lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pescadores. Segundo, los *inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no se les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los mistis, los inkas se fueron hacia Tayta Paytiti y escaparon hacia los cerros ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los mistis no pudieron llegar. Por eso viven en las punas más solitarias e

⁸⁸ Mendizábal, Emilio. “La difusión, aculturación, y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanas” en *Folklore Americano*, año XI, Nº 11-12, Lima, 1963.

⁸⁹ Macera, Pablo. *Retablos Andinos*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, s.f.

RUTAS ANDINAS, SIGLO XVIII



Fuente: Mendizábal, Emilio: "La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanas" en *Folklore Americano*, Año XI, Nº 11-12, 1963.

inhóspitas como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, los *mistis*, que son los hijos últimos de Dios, los 'chamas' de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además saben leer"⁹⁰.

En el relato anterior no encontramos una versión cíclica de la historia. El tiempo transcurre linealmente. Una edad nueva sustituye a otra. Se ha roto el círculo. No hay eterno retorno. Tampoco se ofrecen arquetipos o modelos. Lo que buscan sus anónimos autores es acontecimientos históricos. Para ello proponen una explicación general: la voluntad divina. ¿Texto milenarista? ¿Se puede encontrar una línea ininterrumpida que partiendo del monje Joaquín de Fiori llegue a Urcos y otros pueblos andinos? En este relato hay elementos nuevos, creados en América, como Paititi, y también se pueden advertir otros, muy antiguos, de raigambre prehispánica. Las tres categorías, en las que se dividen los hombres de la segunda edad, parecen corresponder a la organización tripartita del parentesco incaico. No entraremos en mayores detalles. Sea suficiente recordar la división en tres grupos, que a su vez equivalían a funciones sociales diferentes. 1) Collana: los fundadores, los gobernantes, los aristócratas, ubicados en la primera mitad, el mundo de arriba, el hanansaya. 2) Payan: la otra mitad, el hurinsaya, la población campesina, parientes secundarios de los collana. 3) Cayao: los extranjeros, la población exterior a los dos grupos anteriores dispersos, proporcionan las esposas secundarias⁹¹. En el relato de Urcos, los incas son los Collana: habitan en el Cuzco, en la "gran ciudad", mientras los aymaras, viviendo fuera, como campesinos y pastores se identifican con los Payan; finalmente los mistis que son los extranjeros, por lo tanto, equivalen a Cayao. Estas categorías no reflejan la realidad. Eran instrumentos que tenían los hombres andinos prehispánicos para entender su sociedad: creían que así estaba organizada y que así debía funcionar. La conquista trastocó completamente este esquema. Según el historiador polaco Jan Szeminski, los españoles debían ser Cayao pero "se comportaron, por el contrario, como quillana"⁹². Los que estaban en los márgenes del cosmos, en la escala más baja, pasaron a la parte superior. La realidad se invirtió. Apareció un poder incomprensible y total: los mistis "hacen lo que se les antoja".

Para entender este desorden se requieren otras explicaciones. Aquí tropezamos con los límites del pensamiento andino tradicional. Debieron recurrir a la religión de los vencedores, de donde el relato de Urcos extrae

⁹⁰ Marzal, Manuel. "Funciones religiosas del mito andino cuzqueño" en *Debates en Antropología* Nº 4, Lima, Universidad Católica, 1979, p. 12.

⁹¹ Zuidema, Tom. "Mito e Historia en el Antiguo Perú" en *Allpanchis* Nº 10, Cuzco, 1977, pp. 10 y ss.

⁹² Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, Lima, Universidad Católica, 1984, pp. 91 y 125.

la noción de culpa: los incas fueron derrotados por sus pecados. ¿Explicación suficiente? Quizá en una época. Con el tiempo, la introducción de la escuela en los ámbitos rurales, el crecimiento de la alfabetización y otros fenómenos similares, debieron proponer una explicación adicional: la ignorancia, el desconocimiento de la escritura. Atribuyen la derrota a ellos mismos, a las deficiencias de su cultura. Lección obvia: abandonarla, asumir la que traen los vencedores. La escuela será una reivindicación constante en las luchas campesinas de este siglo, a veces tan importante como la tierra o el pago en salario⁹³. El relato aparentemente propone una versión negativa de los hombres andinos pero, si se vuelve a leer, quizá se advierta una ambivalencia. En efecto, los mistis triunfan pero los incas no desaparecen. Existen todavía. Se han refugiado en lugares apartados y lejanos, en las altas punas y en la selva. En este último sitio se ubica el Paititi: el doble del Cusco. Triunfo incierto. En un relato que pertenece al ciclo de Inkarrí, Paititi es también la ciudad a donde huyeron los incas y se la describe como resultado de la combinación entre tres rasgos: gran dimensión, luz radiante y pan que abunda⁹⁴. La promesa está allí, más allá de las montañas, en algún lugar de la selva.

El relato de las tres eras de la creación en Urcos no acaba con el dominio de los mistis. Inmediatamente el informante campesino añade: "El mundo va a terminar el año 2000". Aquí la utopía andina se encuentra con esas imágenes escatológicas que recorren la cultura peruana actual. En Iquitos son los hermanos De la Cruz preparándose para la hora postrera, en otros lugares de la amazonía se trata de ribereños que esperan el diluvio, mientras en Lima consigue adeptos el predicador Ezequiel Atacusi, que insta a los seguidores de una llamada iglesia israelita a prepararse, volviendo a los tiempos del Antiguo Testamento, vistiéndose como los grabados escolares recrean a los profetas. En Ayacucho, hace tres años, los frecuentes temblores que asolaron a la región fueron leídos como signos de una tierra que no soportaba tanto sufrimiento. En el norte del país, en Chiclayo y Trujillo, a la par que ocurrían lluvias inusuales e inundaciones, circularon versiones sobre la inminencia del fin del mundo. Idolos milagrosos, árboles en los que se quiere ver el rostro del mesías, santos y predicadores, son fenómenos que encuentran audiencia en las barriadas de Lima. Mario Vargas Llosa se trasladó al Brasil para encontrar una rebelión mesiánica enfrentada contra su tiempo. No era necesario viajar tan lejos. El Consejero —el personaje que recorre las llanuras

del sur este brasileño— habitaba en realidad entre nosotros. Ese pasado era presente en el Perú.

Actualmente, en el Perú, fuera de las iglesias cristianas, existen cerca de 100 agrupaciones religiosas que los católicos califican como sectas. Algunas tienen importantes conexiones internacionales y hasta resulta verosímil suponer que su existencia cuenta con el entusiasmo, si no la intervención, de intereses políticos norteamericanos: la mística sería un antídoto de la política, el mesianismo tradicional puede enarbolarse como un muro de contención contra variantes progresistas del cristianismo. Pero hay otras agrupaciones que han surgido de manera espontánea, expresando a veces un afán desesperado por salir de una realidad demasiado agobiante, otras un medio para tratar de entender el desorden y la injusticia agravados en estos últimos años por la crisis económica y también como un intento de afirmar la esperanza en medio del desánimo general. Parecen decir: hay una salida aunque sea en un reino imaginario y lejano, emplazado en la selva y a costa de un largo peregrinaje.

Entre la segunda edad y la tercera, según la versión de Urcos, hay un momento terrible de transición en el que se verán "hombres con dos cabezas, animales con cinco patas y otras muchas cosas". Se anuncian cataclismos y la aparición de anticristos. El relato termina con estas palabras: "Después de todo esto vendrá la tercera etapa, la de la tercera persona, Dios Espíritu Santo y otros seres habitarán la tierra". Los mistis no son eternos. Perecerán al igual que los incas y —como diría cualquier personaje del siglo XVI— "de otros será la tierra".

⁹³ Montoya, Rodrigo. "El Factor Etnico y el Desarrollo Andino", en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*, Cusco, Universidad Nacional Agraria La Molina y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986.

⁹⁴ Ossio, Juan. *Op. cit.*, p. 494.

II

*Comunidades y doctrinas:
la disputa por las almas
(Sierra Central, 1608-1666)*

Las sociedades andinas carecieron tanto del caballo como de la rueda y obviamente no pudieron inventar el carro. Todo esto significó que, a diferencia de otras civilizaciones, el mundo prehispánico careciera de ciertos símbolos clásicos de jerarquía, status y poder. Pablo Macera ha observado sutilmente que los andinos –ricos o pobres, señores o campesinos–, todos fueron hombres de a pie. A falta de signos exteriores y visibles (como el ir a caballo), en los Andes, quienes detentaban el poder político o religioso, debieron conformar un complejo aparato simbólico. La relativa precariedad del sistema militar obligó a una aparente hipertrofia de los mecanismos religiosos para, de esa manera, a través del fervor o con más frecuencia del miedo, asegurar el dominio sobre los hombres. Estos antecedentes que se pierden en la historia anterior a la llegada de los europeos, explican, junto con el espíritu de cruzada, que la conquista militar se prolongara en la “conquista espiritual” de las Indias. Un capítulo de esta historia se escribió a comienzos del siglo XVII en la sierra central del Perú. Pero la disputa por las almas entre sacerdotes indígenas y sacerdotes cristianos que tuvo lugar allí, continuó o tuvo ecos en otros lugares del espacio andino, como la capital misma del Virreinato o la costa norte.

EN CUALQUIER época, aquellos que soportan las injusticias y marginaciones, siempre han tendido a concebir sociedades en las que no existen desigualdades. Las han ubicado fuera de la historia, al final de los tiempos, en algún lugar lejano allende las montañas, al principio de todo, cuando Adán y Eva vivían en el Paraíso y no existían ni señores ni campesinos. En los Andes, como hemos visto, el paradigma y la alternativa del orden fue identificado con el país de los incas: el imperio fue recreado en la imaginación colectiva. Un período relativamente corto de la historia andina, durante el cual se había impuesto sobre los pueblos y regiones la coerción estatal, fue convertido en un tiempo prolongado en el que no existía hambre, se compartían equitativamente los bienes y no se soportaba el flagelo constante de las epidemias. La imagen invertida del mundo colonial. Estas concepciones no surgieron automáticamente como respuesta refleja ante la conquista. Fueron el resultado de un proceso donde a veces confluyeron y otras se enfrentaron elementos del pensamiento andino y del pensamiento occidental: mito e historia, escritura y tradiciones orales, sacerdotes y campesinos, intelectuales y clases populares. Pero fueron también el resultado de conflictos sociales. La tendencia ha sido otorgar mayor atención a las luchas abiertas expresadas en motines, rebeliones y sublevaciones. Junto a ellas, se dieron enfrentamientos constantes e intensos, aunque poco cruentos, como los que ocurrieron en la primera mitad del siglo XVII en los territorios del Arzobispado de Lima, específicamente en la sierra central, en los parajes que ahora conforman las provincias de Huarochirí, Canta, Cajatambo, Bolognesi, Pasco, Ambo y Dos de Mayo.

En la sierra central se establecen segmentos de población española entre los indios de manera más significativa que en el sur, a causa de la explotación

de medianos centros mineros y la implantación de obrajes. Entonces, esos territorios eran ya el "granero de Lima" y, desde ellos, varias rutas comunicaban con la capital, siendo frecuente el tráfico de arrieros y el establecimiento de tambos. Estos factores pueden explicar el porcentaje relativamente alto de mestizos y los avances del castellano a costa del quechua local. Pero mestizaje no significó desaparición de las comunidades campesinas. Por el contrario, la sierra central, en los actuales departamentos de Lima, Ancash y Junín, es una de las áreas más densas en la distribución espacial de comunidades. Sobre 2716 comunidades reconocidas en 1976, más de 700 estaban ubicadas en esos departamentos.

Existe una relación evidente entre la historia de la utopía andina y las comunidades¹. Si hiciéramos un mapa de las principales manifestaciones de la utopía, éste debería incluir a los lugares donde se han encontrado relatos míticos sobre Inkarrí y las tres edades del mundo, junto a aquellos pueblos donde se representa la captura del inca. El teatro popular incluye la caracterización de personajes —siendo los dos más importantes Pizarro y Atahualpa, las canciones de las pallas, las danzas, la intervención de todos en las peleas rituales a favor del conquistador o el monarca, además de comidas y bailes durante varios días: verdaderas fiestas a las que se convocan a bandas de músicos, parientes y amigos, y que son posibles gracias al sustento económico de las comunidades. La captura del inca se representa celebrando al santo patrón de la mayoría de los pueblos de la sierra central. En las provincias de Bolognesi y Cajatambo no existe prácticamente poblado en el que no se hagan estas representaciones. Aunque, por lo general, ocurren en el mes de agosto, no siguen nunca un mismo libreto. En algunos sitios, el inca se abraza con Pizarro; en otros termina decapitado, preso o rescatado. Por lo general, en cualquiera de los casos, se asume el discurso del Perú como país mestizo, en el que se privilegia a la vertiente occidental sobre la indígena.

En 1976, en la provincia de Bolognesi existían 42 comunidades reconocidas, de las cuales 10 habían conseguido su reconocimiento inmediatamente después de que se abrió la inscripción ante la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento, es decir, entre 1926 y 1930. Acudieron con sus papeles y títulos de propiedad los personeros de pueblos como Aquia, Congas, Huasta, Copa. Esos mismos nombres los podemos encontrar siglos atrás entre los lugares visitados por los curas del Arzobispado de Lima y de la Compañía de Jesús empeñados en las campañas de extirpación de idolatrías: iban a interrogar a hechiceros indígenas, destruir huacas y adoratorios, requisar ídolos, descubrir cementerios clandestinos. Estos episodios prolongaban la conquista a través del choque entre dos culturas.

¹ Lo hemos señalado en el capítulo anterior, "Europa y el país de los incas".

En el decenio de 1920, si esos mismos pueblos acudieron rápidamente a la convocatoria estatal, es porque presumiblemente estaban más atentos que otros a lo que pasaba en la escena nacional, porque quizá tenían más migrantes en la capital pero, además, porque *podían* acudir, es decir, tenían sus títulos y sus papeles en orden. Esto último era un signo de alfabetización. Puede entenderse también como la expresión de una cierta consciencia histórica asociada a la tierra y al conocimiento de los linderos del pueblo. Ninguno de estos rasgos es comprensible sin atender a una historia regional que se estructuró en medio de disputas y conflictos culturales, en el transcurso de los cuales la comunidad definió una identidad y construyó una memoria histórica.

Entre los decenios de 1610 y 1660, tres campañas de extirpación de idolatrías se desencadenan sobre los pueblos de la sierra central. Estos acontecimientos comenzaron con un episodio aparentemente anecdótico. En 1608, un cura de origen criollo y formado por los jesuitas del Cusco, que llevaba once años en el pueblo de San Damián (Huarochiri), descubrió que tras la piadosa fiesta a la Virgen de la Asunción, que durante cinco días del mes de agosto celebraban los indios, se ocultaba, en realidad, la adoración a Pariacaca y Chaupinamoc, dos antiguas divinidades prehispánicas. Los indios estaban cristianizados en apariencia. El padre Francisco de Avila predicó, confesó y con el auxilio de algunos delatores, según su versión, logró apresar a Hernando Paucar, que "hacía oficio de sacerdote de ídolos y era muy temido y venerado entre sus congéneres"². Lo trajo a Lima junto con los ídolos y conopas utilizados en las prácticas idólatras y, en diciembre de ese mismo año, levantó un tablادillo en la Plaza Mayor de Lima en el que se realizó una especie de auto de fe, al que se convocó a toda la población y a los indios de los alrededores. De esta manera, con una representación teatral propia de una piedad barroca y exaltante, comenzaron las campañas.

Avila fue apoyado por el Arzobispado y por la misma administración colonial. Estado e Iglesia confluyeron en una tarea en la que todos creían a su vez imprescindible el concurso de las órdenes religiosas, en particular de la Compañía de Jesús. Estos acontecimientos no se entienden sin considerar que tanto en España como en América, a comienzos del siglo XVII, se imponían prácticas absolutistas y excluyentes, que buscaban integrar a los países eliminando y suprimiendo lo extraño y diferente. Persecución de los mendigos y los pobres, intentos de confinarlos en casas de reclusión. Temor ante los locos que conduce a concebir los futuros manicomios. Encierros y miedos. Persecución a los judíos. Expulsión de los moriscos en España. En las Indias, estas tendencias se llevaban al extremo, no sólo por la distancia

² Vargas Ugarte, Rubén. *Historia General del Perú*. T. III, Barcelona, Milla Batres, 1966, p. 129.

y la necesidad de asemejarse a la metrópoli, sino además por el supuesto peligro que implicaba la presencia de extranjeros dentro del territorio (los portugueses, por ejemplo), y por las naves holandesas que amenazaban al Callao (el pirata Spielbergen) y que incluso llegaron a incendiar Paíta. El indio, que ya era el equivalente del pobre europeo, lo será en adelante también del judío. La extirpación tomará como paradigma –lo ha dicho Pierre Duviols– a la Inquisición³. Pero es cierto que aquí, como replica Manuel Marzal, no se ajustició a los indios idólatras. En realidad, no se los quiso suprimir. El objetivo era acabar con sus ídolos y demonios, para utilizar el lenguaje de los extirpadores, y reconciliarlos con la verdadera fe. Es decir, dominar sus almas.

El dominio de las almas era un terreno privilegiado en una sociedad en la que el poder político estaba estrechamente articulado a instancias sagradas. El dominio sobre otros hombres dependía del ejercicio y la manipulación que se pudiera hacer con elementos mágicos y religiosos. Esto lo sabían muy bien aquellos curacas que se identificaban con los pueblos bajo su mando cuando a su poder añadían la condición de curanderos y hasta de chamanes⁴. Además, el siglo XVII, en el lado de la república de españoles, genera verdaderos delirios religiosos que se expresarán en procesiones, prácticas flagelantes como las atribuidas a Santa Rosa, prédicas en el estilo de San Francisco Solano. Cuando los extirpadores recorran parajes de la sierra central buscando hechiceros, San Francisco Solano deambulará por las calles de Lima, crucifijo en mano, convocando a penitentes. El rumor público termina atribuyéndole profecías sobre un cataclismo inminente, que se encontraron respaldadas por los terremotos ocurridos en Arequipa, Arica y Lima.

Las campañas siguieron los procedimientos que Avila había ensayado en Huarochirí. Llegaban los curas –Avendaño, Hernández Príncipe, Bernardo de Noboa, para mencionar sólo a algunos–, predicaban y confesaban, interrogaban a los indios y mestizos de los pueblos en busca de informantes.

³ Es indudable que la investigación más importante sobre el tema sigue siendo el libro de Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut Français d'Études Andines, s.f. Hay que mencionar también las investigaciones pioneras de Luis Basto Girón, el sólido estudio de Lorenzo Huertas y los trabajos posteriores de Irene Silverblatt, Manuel Burga, Guillermo Cock y, de manera particular el artículo de Karen Spalding "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas" en *Allpanchis* N° 17-18. Cusco, 1981, pp. 5-21. Allí, Spalding plantea la conexión entre comunidades y resistencia cultural, la ambivalencia de los curacas y los mecanismos clandestinos de la cultura andina.

⁴ Este tema ha sido desarrollado perspicazmente en las varias aproximaciones que ha hecho Luis Millones al tema de la magia, la brujería y el poder en los Andes. Entre otras referencias, podríamos citar "Medicina y magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos" en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XIII, N° 3-4, Lima, 1983, pp. 63-68.

No colaborar podía ser causa de alguna dolencia, enfermedad y hasta la muerte como castigos divinos. Pero, desde el lado opuesto, también existían los mismos riesgos y amenazas. El interrogatorio policiaco se confundía con los componentes sagrados. En 1613, en un pueblo ubicado entre Huancavelica y Ayacucho, a la llegada de unos predicadores el rayo destruye una iglesia, lo que podía ser interpretado como una manifestación de una antigua divinidad prehispánica, pero los jesuitas que predicaban en el lugar deciden revisar el templo en ruinas para descubrir, tras el altar mayor, una huaca y bajo el piso un cementerio clandestino, con lo que la acción del rayo recibió otra interpretación⁵.

En la sierra de Lima, los extirpadores tienen la misma sensación que en Huancavelica. Los indios se simulan cristianos. Existe un mundo diferente y subterráneo. Las apariencias no corresponden a la realidad. A partir de las visitas que se han podido conservar en el Archivo Arzobispal de Lima, se puede intentar reconstruir cómo funcionaba ese lado oculto de la luna. Pero los documentos, como siempre, deben ser leídos críticamente. En ellos se enfrentan jueces y delatores, de un lado, sospechosos y reos del otro. La tendencia frecuente es ver todo desde un solo ángulo. El desafío es pensar los acontecimientos que ocurren desde los dos lados.

En los campos europeos, el dominio de la Iglesia sobre los fieles se realizaba, sin omitir al discurso ideológico, a través del control de la vida cotidiana. Cambiaron el calendario pagano distribuyendo los días alrededor de la vida de Cristo y las hagiografías. Organizaron las fiestas y los rituales. Pusieron nombres a todos los fieles: el santoral permitió uniformar a la población y generar identidades. Por esto, debió sorprender a los extirpadores encontrar que los adeptos de las idolatrías tenían otros nombres, se los cambiaban y rompiendo con el bautismo cristiano adquirían nueva identidad. "Unos entre otros no se llaman ni se entienden por los nombres de los santos que les pusieron en la pila sino por los de su gentilidad que les puso el echisero"⁶.

Otros nombres. También otras ropas. El reencuentro con los rituales tradicionales se hacía con indumentarias del tiempo de los "gentiles". Otras comidas: los conversos –deberíamos decir reconversos– tenían proscrita la

⁵ "Idolatría de los indios yauyos - Misión a las provincias de los huachos y yauyos. (1613)" en *Revista Histórica*, T. VI, Lima, 1919, p. 191.

⁶ Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo S. XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986, p. 164. Duviols publica una selección de documentos provenientes del Archivo Arzobispal de Lima correspondientes a la provincia colonial de Cajatambo. En las citas respetamos la transcripción paleográfica de ese texto. Se trata de una publicación imprescindible para aproximarnos a la vida provinciana colonial.

dieta española y recurrían exclusivamente a los animales y plantas del país. Dejaban el trigo y el vino —imprescindible en la ceremonia de la misa— por el maíz, los cuyes y llamas “y no otro género de carne de cameros de castilla ni puercos por disenes raccha micuna que es comida prohibida”⁷. La coca ocupaba un lugar preferencial en los rituales. Siempre se derramaba chicha como homenaje a la tierra. El cuy servía para adivinar y descubrir las dolencias. Era también objeto de sacrificios.

En Europa, la Iglesia controlaba los actos capitales en la vida de todo cristiano. Aparte del bautismo, los sacerdotes consagraban el matrimonio y acompañaban a sus fieles en la hora final. Los pueblos dominados por la idolatría tenían una suerte de matrimonio paralelo y en ninguno de ellos faltaba otro cementerio que, por lo general, estaba emplazado en algún antiguo adoratorio prehispánico. Recibían el nombre de “machay”. En quechua significa “caverna, cueva, gruta” y de acuerdo a las investigaciones arqueológicas de Villar Córdova eran de tres tipos: cavernas que servían de habitación, de adoratorio o de sepultura⁸. Machay era cementerio pero también lugar sagrado. Trasladar a los muertos del templo católico al machay era el acto que consagraba el reencuentro de los hombres andinos con otra tradición. Los remitía a sus propios linajes y a través de ellos al mundo de sus divinidades.

El panteón andino era heterogéneo. Dioses diversos que parecen obedecer, de acuerdo con las investigaciones de María Rostworowski y Manuel Burga, a un ordenamiento que reproducía las escalas diferentes de las panacas, ayllus y regiones. Los hombres que posibilitaban la comunicación entre lo sagrado y lo profano eran “especialistas religiosos” a quienes los extirpadores llamaban brujos o hechiceros, pero sus seguidores los consideraban como verdaderos sacerdotes. El nombre local era “camachicos”. También se llamaban Huacapúllac (el que habla con la huaca), Laicca o Auquilla (padre o viejo)⁹. Aparte de presidir los rituales tenían otras dos funciones: adivinar y curar.

Adivinar. Ellos podían anunciar cómo iban a ser las cosechas, qué iba a ocurrir con el tiempo, si amenazaba algún cataclismo. Leían sueños. Sus procedimientos eran observar arañas y sapos —signos del mundo subterráneo— y también las vísceras de los cuyes. Al sacerdote indígena se recurría para indagar por temas más menudos, como los riesgos de un viaje inminente o para saber dónde estaba una mula o cualquier otro animal perdido. Esos mismos instrumentos permitían curar. Descubrir dolencias y ayudar a

superarlas. De acuerdo con Basto Girón, existían tres tipos de hechiceros: “Unos que se dedicaban a producir daño en la salud y bienes de las personas; otros que se dedicaban a la hechicería amorosa” y, finalmente, los curanderos¹⁰. En otras palabras, los que hacían el bien y los que hacían el mal. “Y así mismo dijo este testigo que a oído desir que fulano marcaguaman cuyo nombre no sabe natural del pueblo de Machaca y padre un cantor llamado García es cauchus queta runamicuc que mata gente y que los hijos destos brujos heredan siempre el oficio de sus padres y así mismo a oído desir y es publico que Lucas *fulca* natural del pueblo de Chilcas es el mayor *docmatizador*”¹¹. De acuerdo con este testimonio, parece que los sacerdotes indígenas llegaban a ser tales por sucesión y que entre ellos existían ciertas jerarquías. Otros testigos, sin embargo, traslucen la imagen de una escasa división del trabajo. Quienes organizan un machay son también curanderos y adivinos. Manejan varios registros, a diferencia de los curas católicos. Aquel que hace el bien también puede traer el mal. Son ambivalentes. Algunos consiguen adeptos desde lugares tan lejanos como Huacho, en la costa, pero la mayoría actúa a escala local, dentro del pueblo, sin responder a ningún superior.

La cultura paralela funcionaba en relación al cristianismo pero no con respecto al aparato institucional de la Iglesia. Existían sacerdotes; no existían personajes que fueran equivalentes a los obispos. Este hecho sugiere que el terreno explícito de conflicto se tuvo que dar entre el sacerdote indígena (curandero, adivino, etc.) y el cura católico establecido en la localidad, es decir, el doctrinero. En algunos casos, el hechicero estaba asociado o se confunde con el curaca. Curacas-hechiceros han sido estudiados en Huarochirí y Ayacucho¹². Existieron también en la sierra central. En un pueblo los documentos refieren que los rituales tradicionales tenían lugar en la casa del curaca. En otro, en la llamada casa comunal. Lo cierto es que a través de una vinculación directa con el poder político o a través de una coexistencia, las prácticas idólatras encontraban sustento en la comunidad. No faltó algún extirpador que explicara su aparición por el retiro de los curas del campo o la dilatada extensión de algunas doctrinas. Curaca y doctrinero, aparte del enfrentamiento religioso, tenían otros motivos de disputa alrededor de la utilización de la fuerza de trabajo o los escasos excedentes de los pueblos.

¹⁰ Basto Girón, Luis. *Salud y enfermedad en el campesino peruano*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1957, p. 65.

¹¹ Duviols, Pierre, *Op. cit.*, 1986, pp. 171-172.

¹² Millones, Luis. “Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho” en *Histórica*, vol. VIII. Nº 2, 1984, pp. 131-149. Ver también el texto citado de Karen Spalding.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁸ Villar Córdova, Pedro. *Las culturas prehispánicas en el departamento de Lima*, 1935, p. 110.

⁹ Ariaga, Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, Imp. Sanmartí, 1920, p. 32.

La idolatría no obedecía a un plan concertado. En la pluralidad de sus protagonistas y en la dispersión de los hechiceros entre los pueblos, encontramos una de las mayores dificultades para extirparla. Pero, es evidente que aislados y sin acuerdo, no pudieron ofrecer una estrategia común y menos resistir con éxito a la acción conjunta de la administración colonial, los doctrineros y las órdenes religiosas. Todo esto puede ser leído como un episodio en la historia del absolutismo arrasando con las autonomías locales.

Desde el lado de la república de indios, la relación con el cristianismo era ambivalente. En algunos casos, se pretendía una ruptura total. En otros, la ruptura admitía la simulación para evitar ser descubiertos. Enterrar a los muertos en la iglesia pero después, en la noche, trasladarlos al machay. Participar de las fiestas a Cristo, los santos o las vírgenes pero en medio de los bailes y borracheras ejecutar otros rituales. También existía la posibilidad de incorporar las prácticas católicas, sin ninguna intolerancia, como otras manifestaciones de lo sagrado. El discurso politeísta absorbía al monoteísmo.

En la provincia colonial de Cajatambo (cuyos límites eran por el sur con Chancay, por el oeste con Santa y por el norte con Conchucos), un documento de 1619 comentado por Duviols nos permite una aproximación cuantitativa a las idolatrías. Apresados: 22,511. Absueltos: 20,893. Procesados o calificados de sacerdotes o hechiceros: 1,618. Podríamos decir que todo hombre o mujer, joven, adulto o anciano era sospechoso de idolatría. ¿Cómo explicar la amplitud de este acontecimiento? ¿Por qué los sacerdotes indígenas conseguían tantos seguidores? ¿En qué radicaba su superioridad sobre los curas católicos? Los documentos dan una respuesta. Los sacerdotes indígenas saben interrogar a los dioses andinos y éstos, por su mediación, pueden dirigirse a los hombres. No son ídolos silenciosos: los mallquis y conopas, las huacas y adoratorios, mediante rituales y sacrificios se insertan en la vida cotidiana de todos. No es la prédica desde un púlpito o el confesionario reclamando la autoinculpación. La religiosidad andina permite vivir y resolver problemas muy inmediatos. ¿Cuáles? Desde un animal perdido hasta las amenazas de un vecino pero sobre todo uno: protege ante la precariedad de la vida a los miembros de una sociedad siempre próximos a los desastres (temblores, terremotos, derrumbes) y que subsisten asediados por epidemias. Las consultas más frecuentes se refieren a la salud. Como dice uno de los indios de Cajatambo, Hernando de Hacaspoma: "enseñaba al pueblo que no adorase a Dios nuestro señor ni a sus santos porque eso era para los españoles que eran guacas y camaquenes dellos y que eran vnos palos pintados y dorados y eran mudos que nos les daban respuestas a los yndios de lo que les pedían como se la daba su ydolo guamancama y otros ydolos y malquis de su tiempo antiguo que cuando los consultan y les hasen

sacrificios les dan respuesta de lo que les preguntan"¹³. Así como responden, estas divinidades ofrecen una protección más segura contra las enfermedades, las heladas, las plagas y hasta contra los agravios de los españoles.

Hacia 1618 una "peste" de sarampión, particularmente devastadora, afectó a la población de Lima y sus contornos. La viruela se hizo presente repetidas veces en Cajatambo. Hugo Pereira, en una investigación reciente, ha constatado la frecuencia de epidemias en la región. Al lado de enfermedades físicas como la uta, asma, venéreas y caracha, hay que considerar las enfermedades psicológicas y culturales: el mal de ojo, mal del viento, mal del rayo, el espanto o susto. Es un mundo de amenazas, angustias y tensiones¹⁴.

Para los españoles también los ídolos hablan. Admiten esta versión. Pero interpretan que en esos casos se trata de encarnaciones del demonio. El genio del mal dominando las almas de los indios. En esa verdadera cruzada que es la extirpación de idolatrías, los sacerdotes católicos se ven desbordados por una imaginación poblada de diablos y ansias exorcistas. Entonces, no hay que aceptar todas las referencias que encontramos en los testimonios escritos por los europeos. El incremento notable en los juicios contra idólatras, antes que medir una supuesta coyuntura mental indígena, es un indicador sobre la religiosidad de los españoles. Que disminuyan notablemente a partir de 1670 y que casi desaparezcan durante el siglo siguiente (ver Cuadro I) no significa, necesariamente, que hubieran triunfado los extirpadores y que los indios, por lo tanto, estuvieran definitivamente cristianizados.

¿Cuáles son los instrumentos a los que recurren quienes combaten a la idolatría? La confesión y la prédica pueden ser útiles en un primer enfrentamiento. La reconquista de las almas, sin embargo, es una tarea de largo aliento, en la que es imposible saber de antemano cuándo termina y para la cual es preciso disponer de algunas instituciones más duraderas que la palabra. Instituciones que preserven y garanticen el terreno recuperado y que ayuden a conservar a la oveja dentro del redil. Es una lucha en la que se actúa sobre hombres pero también sobre fuerzas demoniacas.

De acuerdo con Pierre Duviols dos serán las instituciones utilizadas: la cárcel y la escuela. Ambas fueron establecidas por la misma persona, el virrey Príncipe de Esquilache, y durante el mismo año, 1617. La cárcel, que recibiría el apelativo de Santa Cruz, estaba destinada para la reclusión de los "dogmatizadores". El colegio era para los curacas, admitiendo la vinculación

¹³ Duviols, Pierre, *Op. cit.*, 1986, p. 145.

¹⁴ Pereira, Hugo, "Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el Corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII", tesis de Bachillerato en Historia. Lima, Universidad Católica, 1986. Del mismo autor, "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)" en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 13, Lima, 1984-85, pp. 209-244.

entre prácticas religiosas y poder político en los pueblos. Estas instituciones funcionaron en el Cercado de Lima. En 1620, se censaron 40 presos. El año anterior habían ingresado 21 alumnos al Colegio de Caciques. Si atendemos a los nuevos pupilos, el ingreso de éstos fluctúa año a año: seis en 1627, uno en 1628, catorce en 1632. Treinta años después comienzan a disminuir de manera irreversible. En 1664, uno. Vendrán otros años en los que no ingresará nadie, nuevamente uno o, en el mejor de los casos, dos (ver Cuadro II). Se podrían trazar curvas paralelas de las causas de extirpación de idolatrías y de los alumnos ingresantes al Colegio de Caciques.

El colegio fue regentado por los padres de la Compañía de Jesús. Se reclama una y otra vez el curso de esta orden para las visitas y campañas de extirpación. En Europa, a comienzos del siglo XVII y en plena contrarreforma, tenían una función similar: imponer la verdadera fe en las zonas rurales y combatir a las herejías, garantizando la unidad de la cristiandad¹⁵. En el Perú, los empeñados en la "mayor gloria de Dios" aumentaron sus efectivos de 241 en 1594 (entre sacerdotes, estudiantes y novicios) a 342 en 1610¹⁶. Fue probablemente una de las órdenes más numerosas. El ocaso de las campañas de extirpación coincide con el retiro, en 1658, de la Compañía. Los jesuitas dejan la doctrina de Chavín, ubicada en el callejón de Conchucos, en los límites con Cajatambo. ¿Por qué se replegaron? ¿Por qué cambiaron de derroteros? Probablemente porque entonces la Iglesia considera oficialmente que los indios ya estaban cristianizados. Ser cristiano no depende tanto de una práctica como de un reconocimiento otorgado por una jerarquía.

La cárcel y la escuela funcionaban en la capital del virreinato y podían servir para los casos más recalcitrantes y para las élites rurales. No se podía, sin embargo, abandonar a las otras almas. Se recurrieron a otras dos instituciones: las cofradías y las doctrinas. Los visitantes buscaron establecer el mayor número posible de cofradías en los pueblos que recorrían. Hacia 1619, en el Arzobispado de Lima, existían 250 cofradías de las cuales la mayoría estaba dedicada a la Virgen (36%) y al Señor (21%). En el mismo Arzobispado, en 1664, existen 159 doctrinas, regentadas por 111 clérigos y 78 religiosos, mientras la administración estatal se realizaba a través de 16 corregimientos¹⁷. Es evidente que la doctrina permite una relación más estrecha entre autoridad y súbdito.

Las doctrinas no eran sólo divisiones espaciales de la prédica religiosa. Tanto Bernard Lavallé como Antonio Acosta han demostrado, con profusión de documentos, que no obstante tener menor extensión que los corregimientos, podían proporcionar ingresos mayores y más seguros¹⁸. El doctrinero controlaba a la fuerza de trabajo. Era una pieza clave para el abastecimiento de mano de obra en los obrajes y los centros mineros. Tenía además ingresos propios relativos a su cargo: sínodos, sacramentos, misas, defunciones. A esta altura conviene recordar que la idolatría se descubrió en una doctrina a cuya cabeza estaba desde años atrás el padre Avila. Pero antes de que él denunciara este mal con toda la fanfarria teatral que montó en la Plaza Mayor de Lima, los indios de Huarochirí le habían interpuesto un juicio acusándolo de ejercer descontroladas exacciones económicas¹⁹. Entre los extirpadores siempre figurarían un número significativo de curas doctrineros. No se trata de reducir todo a un simple problema de apropiación de excedentes. Estuvieron presentes muchos otros motivos —políticos, religiosos, mentales— que ya hemos señalado; pero no se podrían omitir estas prosaicas realidades materiales, teniendo en cuenta que el dominio sobre las almas otorgaba dividendos económicos nada despreciables.

La doctrina se impone sobre la comunidad. La Iglesia organiza el espacio y la vida de los fieles. Pero tendrá que hacer concesiones. La idolatría será llamada curanderismo y se admitirá que sean empleadas hierbas y cuyes para tratar a los enfermos. La coca y la chicha, toleradas. Los rituales convertidos en prácticas folklóricas. Los límites de lo que hasta aquí aparece como victoria de la Iglesia, quedan en evidencia al considerar que si bien los curas católicos pudieron demostrar que tenían más poder que los hechiceros, no conseguirán nunca enrolos en sus propias filas. País cristiano, pueblo creyente, pero con escasas vocaciones religiosas. Santos criollos y mulatos pero no indios.

Otra imagen engañosa sería suponer el enfrentamiento monolítico del mundo occidental y cristiano contra el mundo andino. Los acontecimientos fueron más complejos. Las idolatrías se descubren porque hay denunciantes en los mismos pueblos. A veces, es una comunidad rival de otra, pero con más frecuencia, son criollos y mestizos dentro del pueblo quienes delatan al curaca o a los camachicos locales. Aparece siempre el factor religioso: la persona amenazada por un hechicero maligno que recurre como protección a la Iglesia; alguien que atribuye el mal de ojo o el susto de su hijo al

¹⁵ Ginzburg, Carlo. *Le fromage et le vers*, Paris, Flammarion, 1980, p. 177.

¹⁶ Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. II, Burgos, 1959, p. 235.

¹⁷ Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1983. Es una obra historiográfica de indudable importancia pero además imprescindible para comprender la versión que podríamos calificar como ortodoxa acerca de estos temas.

¹⁸ Lavallé, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-royauté du Pérou*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1982, T. I, pp. 141 y ss.

¹⁹ Acosta, Antonio. "El pleito de indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila 1607" en *Historiografía y bibliografía americanistas*, vol. XXIII, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, pp. 3 y ss. Ver también los artículos de Acosta y Lavallé, en el N° 19 de la revista *Allpanchis*.

distanciamiento de las prácticas tradicionales. No hay que reclamar coherencia en ninguno de los dos bandos. En todo caso, como muchas veces sucede, los rivales terminan aproximándose y transmitiéndose rasgos.

Es necesario insistir en que al referimos a las idolatrías, estamos tratando acerca de un problema regional. La epidemia no llega al norte del virreynato. El valle de Jauja se mantiene indemne y su acción decrece a medida que se marcha hacia el sur. ¿No existían idólatras en Ayacucho o Cusco? Quizá en esos lugares el cristianismo tenía menos ansias hegemónicas que en el Arzobispado y en parajes cercanos a la capital. Hay que señalar también que en otras regiones no fue tan frecuente la convivencia de españoles, indios y mestizos en los medios rurales. Las campañas de extirpación deberían leerse a la luz de los enfrentamientos étnicos.

Sin embargo, estos complejos enfrentamientos produjeron los elementos para una identidad colectiva. Las prácticas llamadas de hechicería aglutinaron en su ejercicio clandestino a diversas capas étnicas de la población. Terminaron convirtiéndose en un componente de la cultura popular admitido no sólo por indios, también por negros, españoles o mestizos. En Lima, la hechicería fue práctica de pobres, marginados y mujeres por encima del color de la piel. Para los curas católicos todo esto era siempre obra del demonio. El demonio podía adquirir los rasgos físicos del inca: la asociación era lógica si se identificaba al mal con la religiosidad prehispánica. Para muchos el demonio se convirtió en un personaje positivo. Quizá esto se explique por la tendencia a invertir los discursos en toda cultura popular. En Lima, al promediar el siglo XVII, hechiceras como María de Córdoba, mulata cuarterona, invocaban a Satanás y Barrabás junto con la colla y el inca²⁰. La coca junto con el inca eran también invocados por otra mulata, Petrona de Saavedra.

Estas hechiceras limeñas recurrían, además, a ídolos de cerámica o metal extraídos de las antiguas construcciones prehispánicas, con lo que la evocación del inca terminó sustentándose en objetos del pasado. Quienes desplegaron este discurso mágico eran personas que, como la Saavedra o la Córdoba, venían de una tradición cultural muy distinta a la indígena: establecidas en Lima, descendían de migrantes africanos que habían llegado como esclavos. Fue en la pobreza, en las calles y callejones de la ciudad, donde debieron encontrarse con algunos migrantes serranos que presumiblemente les hablaron sobre esos promontorios de barro, esas huacas, que rodeaban Lima. De esta manera se fue edificando una cierta identidad popular.

²⁰ Mannarelli, María Emma. "Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII" en *Revista Andina*, año 3, N° 1, Cusco, 1985, pp. 146-147.

Los españoles toleran las invocaciones al inca. Es por lo menos lo que advierte uno de los procesados en el pueblo de San Francisco de Mangas el año 1662, cuando después de negar cualquier relación con los ídolos y denunciar a un presunto sacerdote indígena como embustero, confiesa que en una fiesta "solo se vistió como ynga con otros dos yndios llamados Don García Ricapa difunto y Francisco Callan y otros yndios se vistieron como españoles ysieron como una guerra". Este texto es otra de las posibles partidas de nacimiento de la utopía andina. Un antiguo ritual que recordaba el enfrentamiento entre los habitantes de las alturas (los llacuaces) con los habitantes de los valles (los huaris), entre los pastores y los agricultores, se ha convertido, en la segunda mitad del siglo XVII, en la representación teatral de un acontecimiento reciente: el encuentro entre europeos y andinos. En la región central, las campañas de extirpación prolongan la conquista un siglo después. Entonces, el tema histórico es también un problema presente. Aunque el inca sea invocado en una sublevación aislada que estalla en Churín en 1663, la representación de este personaje es tolerada. En el desenlace de esta historia no todo fue repliegue y retroceso del mundo campesino. Las comunidades no serían completamente sojuzgadas por las doctrinas. Las almas son siempre difíciles de reducir²¹.

Reconstruyamos el itinerario seguido hasta aquí. Las huacas, sinónimo de lo sagrado en los Andes, fueron convertidas por la imaginación de los extirpadores en demonios. Los demonios personificados después como incas. A continuación, el diablo fue vindicado en la clandestinidad y el inca —en apariencia sólo como personaje profano— exaltado por unos y tolerado por otros. La utopía, como esperanza en el retorno del incario, aparece imbricada con la historia cotidiana de los pueblos. Al final, resulta una especie de solución de compromiso luego de un prolongado conflicto cultural. En este conflicto, desde el lado andino, los protagonistas fueron sacerdotes, curacas y comunidades. Más allá de la corporación de campesinos, la comunidad se definió también como un instrumento político.

Así como se toleró la idea del inca, se toleró también, por la fuerza de los hechos, a la brujería convertida en curanderismo. Estas prácticas no sólo se realizaban en la sierra central o en Lima, sino en todo el país. Aparte de, eventualmente, curar, servían para atenuar las ansiedades y las tensiones generadas por un mundo precario y conflictivo. De esta manera, al lado del cura persistió el "curioso", el "sabio", el "curandero". Podía ser indistintamen-

²¹ Para la comprensión de estos temas es imprescindible el análisis que hace Manuel Burga del paso del mito a la utopía en la conciencia colectiva campesina del siglo XVII. Cfr. "La crisis de la identidad andina, mito, ritual y memoria en los Andes Centrales", texto mecanografiado, Universidad de Wisconsin, 1984.

te un indio, un mestizo o un blanco. Hombre o mujer. Por ejemplo, en Motupe, en 1762, en el pueblo de Olmos, fue aprehendido a raíz de un suceso criminal, un español con sus objetos de "idolatrías y algunos trastos"²². No existe la persecución sistemática como durante el siglo anterior. Estos personajes los encontramos en los archivos sólo cuando algún problema considerado grave justifica abrir un expediente, como en 1746, en el pueblo de Paiján (Trujillo), en los interrogatorios alrededor de la muerte de un alcalde, donde figuran o se mencionan a un "barbero y práctico de curar" y a "varias mujeres prácticas". La familia del alcalde, ante la misteriosa enfermedad de éste, acudió tanto a la mestiza Antonia de Arce como a un presbítero que tenía medicinas. Para ellos no parece tratarse de una u otro, de opciones o alternativas²³. No ocurrió lo mismo años después, en Eten, cuando en el alzamiento de los campesinos contra dos curas, algunos sospecharon de un tal Gabriel Carrillo "... a quien rinden los indios adoraciones"²⁴. Pero en la búsqueda de expedientes similares que hemos hecho en archivos de Piura, Chiclayo y Trujillo, no hemos encontrado muchos otros casos²⁵. Posible señal de convivencia entre cura y curandero, entre la religión de la parroquia y la religiosidad popular. La extirpación de idolatrías, a la postre, no fue precisamente un triunfo de la "verdadera fe".

²² Archivo Departamental de La Libertad, Corregimiento, Causas Criminales, leg. 55, doc. 1147, 1762.

²³ Archivo Departamental de La Libertad, Corregimiento, Causas Criminales, expediente 2784.

²⁴ Archivo Departamental de La Libertad, Intendencia, Causas Criminales, leg. 355, Expediente 1408.

²⁵ La costa norte es actualmente la región donde parecen ser más generalizadas las prácticas de curanderismo.

Cuadro I

CAUSAS DE EXTIRPACION DE IDOLATRIAS ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA			
1600-1609	1	1680-1689	4
1610-1619	4	1690-1699	13
1620-1629	4	1700-1709	3
1630-1639	1	1710-1719	2
1640-1649	7	1720-1729	6
1650-1659	15	1730-1739	2
1660-1669	66	1740-1749	1
1670-1679	6		
Total:			135
Fuente: Manuel Burga, "La crisis de la identidad andina: mito, ritual y memoria en los Andes Centrales", Texto mecanografiado, Universidad de Wisconsin, 1984.			

Cuadro II

ALUMNOS EN EL COLEGIO DE CACIQUES (INGRESANTES) 1618-1680			
1618: 17	1634: 12	1650: 14	1667: 2
1619: 21	1635: 1	1651: 13	1668: 0
1620: 9	1636: 11	1652: 9	1669: 1
1621: 4	1637: 10	1653: 9	1670: 3
1622: 3	1638: 15	1654: 7	1671: 1
1623: 4	1639: 9	1655: 11	1672: 2
1624: 5	1640: 4	1656: 6	1673: 0
1625: 11	1641: 13	1657: 7	1674: 0
1626: 3	1642: 22	1658: 12	1675: 1
1627: 6	1643: 9	1659: 4	1676: 0
1628: 1	1644: 6	1660: 9	1677: 2
1629: 6	1645: 8	1662: 8	1678: 1
1630: 3	1646: 7	1663: 5	1679: 2
1631: 8	1647: 4	1664: 1	1680: 5
1632: 14	1648: 3	1665: 1	
1633: 5	1649: 4	1666: 2	
Fuente: "Colegio de Caciques" en <i>Inca</i> , Vol. 1, N° 4, oct. dic. 1923, pp. 800-809.			

III

La chispa y el incendio:
Juan Santos Atahualpa

Para Juan, Isabel y los
amigos de Cerdanyola

Una rebelión aparentemente triunfante como la de Juan Santos Atahualpa puede permitirnos discutir las fronteras de la utopía andina: sus límites sociales y geográficos, de un lado, y su potencialidad para cambiar el curso de los acontecimientos, del otro. La historia de la utopía andina no ha seguido un desarrollo irreversible y su propalación no ha sido uniforme. Por estas razones no se la puede estudiar desligada de los hombres que, de una u otra manera, la asumieron. Deberíamos escribir en plural y no en singular: las utopías andinas. La de Juan Santos Atahualpa será una versión, distinta de la que enarbolarán Túpac Amaru o, años después, los conspiradores de la independencia.

CUANDO HABÍAN terminado las lluvias, a fines de mayo del año 1742, llegó Juan Santos Atahualpa al pueblo de Quispongo y comenzó a "levantar" a las conversiones del Cerro de la Sal¹. Es muy poco lo que se conoce acerca de Juan Santos. Se supone que pudo haber nacido entre 1705 y 1710². De ser ciertas estas fechas, habría llegado a la selva central cuando frisaba los treinta años: quizá la edad más adecuada para que un líder mesiánico inicie su prédica. No se sabe de dónde venía, aunque se sospecha que del Cusco y guiado por un Piro. Dicen que había nacido en esa ciudad, pero otros testimonios lo señalan como originario de Cajamarca. Se le atribuyen viajes a Europa y Africa. Sus detractores –casi siempre franciscanos–, llegan a sindicarlo como autor de un crimen por lo que piensan que llegó como fugitivo. Estas pobres y contrapuestas referencias contrastan con los hechos que luego vinieron: una rebelión que se prolonga por varios años y logra resistir al asedio de cinco expediciones realistas.

El desconocimiento que rodea a Juan Santos Atahualpa es, en parte, explicable por las escasas fuentes. En su mayoría se trata de testimonios elaborados por los propios franciscanos, quienes fueron desalojados de sus misiones por el rebelde. No hay un solo texto en el que éste nos dé directamente su versión de los hechos. Siempre están de por medio emisarios, informantes, misioneros. Después se sumaron cronistas e historiadores franciscanos. En nuestros días son pocos los investigadores que como Varese, Orellana o Lehnertz se han ocupado de estudiar la rebelión que lleva su nombre. A ellos deben añadirse dos autoras que recientemente han

¹ B.N., C 4176, 1745.

² Orellana, Simeón. "La rebelión de Juan Santos Atahualpa o Juan Santos el rebelde" en *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, Nº 3, Huancayo, 1974, p. 517.

tratado de reinterpretar los pocos documentos disponibles y hasta han conseguido ubicar fuentes nuevas: Zoila Mendoza y Sara Mateos³. No es mucho. Es así que estamos obligados a organizar de manera muy cuidadosa los pocos materiales.

¿Quiénes escucharon el llamado a la rebelión de Juan Santos? En la lista deben figurar, en primer lugar, los diversos grupos étnicos de la selva central, en especial aquellos que como los Campa, Amuesha, Cashibos, Otentotes y Maparis, se encontraban en la margen izquierda del Ucayali⁴. Pero no fue sólo un alzamiento de nativos. Se sumaron luego habitantes de la sierra y de esa frontera ecológica que es el territorio emplazado entre los andes y los llanos amazónicos, la llamada ceja de selva. Allí se habían establecido algunas haciendas azucareras, otras haciendas, chacras y parcelas sembradas de cicales, además de aserraderos⁵. A las poblaciones que se comenzaron a improvisar habría que añadir las misiones: centros establecidos por los franciscanos, siguiendo el modelo de las reducciones campesinas y pensando que la evangelización tenía como antesala aprender a vivir "civilizadamente", es decir, en casas y cerca de una iglesia, alrededor de las cuales se repartían las tierras según fuesen cultivadas para los mismos nativos, la comunidad o el convento. En varias de estas misiones encontramos repetido un nombre: Santa Cruz del Espíritu Santo, el Espíritu Santo de Anapati, Espíritu Santo de Centori. Puede ser sintomático.

En la selva central, el lugar que terminó articulando a misiones y tribus fue llamado Cerro de la Sal⁶. Emplazado entre Chanchamayo y Quimiri, allí acudían los nativos en busca de un bien tan escaso como indispensable para sazonar y sobre todo para conservar los alimentos. Años después de la rebelión de Juan Santos, un franciscano llamaba la atención a las autoridades españolas sobre la importancia estratégica de este cerro: "... a donde acuden los indios por sal, que llevan en balsas por el río a la tierra de adentro, de la que también se surte la Nación Campa, copiosa aunque esparcida, si su Majestad se apodera de él, sin gasto de su hacienda antes con provecho se conseguirá mucho; teniéndolo allí, una docena de hombres avasallará la tierra: guardará la vida de los religiosos sólo con el orden de no dejar sacar sal a los indios que no trajeren papel de sus conversiones"⁷.

La selva central era una región de frontera: frontera ecológica, religiosa, étnica... Allí se encontraban sistemas económicos y culturales diferentes. Y

³ Mendoza, Zoila. "La rebelión de Juan Santos Atahualpa: su singularidad y su proyección hacia la región andina", Documento de discusión, Universidad de Chicago, 1986. Mateos, Sara. "Un modelo de conversión franciscana: las misiones de Pangoa (siglos XVII y XVIII)", Lima, Memoria de Bachiller, Universidad Católica, 1987. Estos estudios fueron asesorados por Scarlett O'Phelan.

⁴ B.N.D. 10641, 1818.

⁵ Fernández, Eduardo. *Para que nuestra historia no se pierda*, Lima, CIPA, 1986, p. 21.

⁶ Ver el libro de Stefano Varese, *La Sal de los Cerros*, Lima, Inide, 1973.

⁷ B.N. 321, p. 182.

como en cualquier frontera, los hombres iban y venían, en una y otra dirección, por los ríos o los senderos de la montaña. Era un espacio propicio para albergar a personas desarraigadas. Forasteros. Gente sin oficio. No podían faltar los mestizos. En la zona andina limítrofe, aparte de los centros mineros, las haciendas y las comunidades, existían también algunos centros manufactureros: obrajes como el de San Juan de Culpas (en Tarma), que sería destruido por Juan Santos⁸. Tampoco faltaban los indios y mestizos forasteros, "a quienes -según su testimonio- jamás se les pregunta de dónde son, de dónde vienen y por qué"⁹. Venían de lugares muy diferentes como Huancavelica, Castrovirreyna, pero también de Huamanga, Huanta y más lejos, del Cusco y La Paz.

Cuando se desencadena la rebelión, correrán rumores, una "sorda voz", según la cual entre estos serranos, indios o mestizos, Juan Santos había reclutado gente para "su partido"¹⁰. ¿Era verdad? ¿Quiénes fueron? Preguntas difíciles de responder. Pero en Comas, cerca de Runatullo, diez años después de estallada la rebelión, los españoles detuvieron a tres serranos vestidos como "chunchos" (el nombre despectivo dado a los habitantes de la Amazonía), que preguntaban por el poderoso "Apu Inca". Por entonces se había producido el ataque a Andamarca. Los españoles tenían una ofensiva general de los rebeldes. Los tres serranos que llegaron al aserradero de Ata, hablaban de manera tan explícita, que es de suponer estaban seguros de encontrar a otros adeptos o, en todo caso, que el nombre del Inca convocaría fácilmente voluntades a su favor. No fue así. Terminaron apresados. Se les abrió un juicio y fueron condenados: para sus jueces no quedaba duda alguna sobre su culpabilidad. Esos procesos nos proporcionan los datos generales de los tres y de esta manera, tenemos una puerta de ingreso, casi un resquicio, para indagar sobre el perfil social de los rebeldes¹¹.

El primero, Juan Lamberto, tenía 26 años, originario de Muquiyauyo en Jauja, casado, indio, sin oficio. Al parecer fue apresado por los rebeldes y sólo después se incorporó voluntariamente. El otro, Julián Auqui, era natural de Tambo, en Huanta, no sabía su edad pero podía atribuírsele unos 30 años, era también indio y como el anterior, carecía de oficio, estaba casado con una india de Huanta. El tercero se llamaba Blas Ibarra, de San Bartolomé, Cajatambo, era el mayor por cuanto tendría unos cuarenta años, cholo, casado con una mujer de Tarma. Estos tres personajes se referían con extrema

⁸ Mateos, Sara. *Op. cit.*, 56.

⁹ B.N., C 336, 1772. Stefano Varese fue el primero en señalar su importancia.

¹⁰ Loayza, Francisco. *Juan Santos, el invencible*, Lima, Editorial Domingo Miranda, 1942, p. 51.

¹¹ Los documentos fueron ubicados por Scarlett O'Phelan y han sido utilizados en la importante tesis de Sara Mateos.

veneración a la figura de Juan Santos. Durante el juicio dijeron que nadie podía tocar la comida del Inca, ni pisar sus huellas y que deberían tratarlo con los vocativos de "Capac Inca hijo de Dios". Para ellos, españoles y judíos eran términos equivalentes¹². De lo que fueron diciendo en los interrogatorios se puede advertir que entre los seguidores de Juan Santos se encontraba por lo menos un español (limeño y escribiente), un mestizo del Cusco (mayordomo de una hacienda llamada Ninabamba, en La Convención), otro mestizo de Concepción, algunos cosecheros de coca y hasta se mencionan a 600 flecheros serranos, que podrían ser como los tres presos, es decir, indios o mestizos con indumentarias nativas: éstos, aparte de la cushma, usaban arco y flecha. Hombres de frontera.

Otro serrano fue apresado cuatro años después. Se llamaba José Campos y fue acusado de ser "guía del rebelde en Andamarca". Hacía plausible la acusación el hecho de ser "práctico de los caminos de dicha Montaña". Había nacido precisamente en Andamarca, era casado, podría tener 35 años, mestizo y de oficio botonero. En 1751 se incorporó a las tropas del rebelde, en el pueblo de Metraró, donde al parecer estaba recogiendo coca. Es apresado por los españoles y lo mandan a Lima, donde lo condenan a trabajos forzados, precisamente en una panadería del convento de San Francisco. Terminada su condena (unos seis meses), se fue a trabajar a una chacra ubicada en las inmediaciones de Lima, como jornalero. Después de unos meses volvió a la capital. No consigue ubicarse en nada. Regresa a la sierra. Se quedará unos meses en Tarma, donde es amigo de un curaca y donde se casa (con una mujer de Acobamba). Después ambos se trasladan a Andamarca. Al poco tiempo se reincorpora al lado del rebelde¹³. Esta biografía puede ilustrar la constante movilidad geográfica de estos personajes. Obsérvese que nacen, se casan y trabajan en lugares diferentes. Juan Santos no era el único viajero.

Nativos y serranos fueron convocados en nombre del Inca. Pero Juan Santos Atahualpa no sólo tenía un nombre. También predicaba una determinada visión de las cosas, que era una curiosa amalgama entre nociones y conceptos andinos, con categorías cristianas. Como muchos personajes de la mitología prehispánica, era un enviado divino cubierto con pobres atuendos. Entre sus poderes estaba el hacer temblar la tierra y como los héroes fundadores del imperio, venía de una casa de piedra y era uno de cuatro hermanos. "Llama pues la atención —afirma con perspicacia Zoila Mendoza— que Juan Santos haya aludido a que deja en el Cusco un hermano mayor (...) siendo el segundo, y teniendo otros dos menores que también

habrían quedado en Cusco. Esto aparece en un documento publicado por Loayza (1942) que se refiere a las declaraciones de Juan Santos en sus primeras apariciones: "... y dice que deja en el Cusco tres hermanos, uno mayor que él y otros dos menores"¹⁴. De acuerdo con esto, Juan Santos tendría como arquetipo ese héroe al que le correspondió el Antisuyu: la región al este del Cusco, la Montaña, la selva baja, espacio con resonancias mágicas por su supuesta feracidad, abundancia de plantas, flores y frutos y por las propiedades curativas de algunas de ellas¹⁵.

En el discurso que los testimonios atribuyen a Juan Santos encontramos reiteradamente la tendencia a organizar sus ideas de manera tripartita. Así, por ejemplo, se refiere a tres grupos formados por indios, negros y españoles, divide el espacio en tres reinos: el suyo, Angola y España, y distribuye el tiempo en tres edades, la última de las cuales es la edad del Espíritu Santo: la suya. Su nombre es resultado de una síntesis o imbricación entre elementos andinos y cristianos: Santos (por la tercera persona de la trinidad) y Atahualpa (el inca supuestamente decapitado al que le arrebataron el imperio). Aunque también lo llamaban Juan Santos Atahualpa Apu Inca Huayna Cápac.

La importancia del factor religioso en la rebelión hará que el conflicto contra los españoles transcurra cuando menos en dos planos. De un lado, los enfrentamientos militares entre las tropas del Virrey y las "correrías" (especie de guerrillas, con disculpas por el anacronismo), que organizaron los nativos. Paralelamente se fue desplegando un intenso conflicto religioso entre Juan Santos y los franciscanos. Tiempo antes, cuando se establecieron las primeras misiones, uno de los factores de atracción que los franciscanos ejercieron sobre los nativos fue la capacidad de hacer milagros. Se recordará repetidas veces una anécdota. En cierta ocasión, un grupo de nativos renuentes a la prédica cristiana, dan por muerto a un recién nacido y lo arrojan al monte. Enterados los padres, van al lugar y trasladan al recién nacido a la iglesia donde lo bautizan. El niño no morirá. Lo ocurrido o lo imaginado —no interesa mucho qué fue—, parecía confirmar el don del agua bautismal de incorporar a los hombres a la verdadera vida. Para los nativos el recién nacido había muerto y los misioneros le habían devuelto la vida. Los cuerpos podían resucitar. Esta idea persistió y es de suponer que quienes la admitieron, serían más receptivos a la prédica de Juan Santos: el Inca podía regresar.

Uno de los atributos del Apu Inca era hacer temblar la tierra. Cuatro años después de iniciada la rebelión, el 28 de octubre de 1746, a las 10:30 de la

¹² A.G.N. Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 15, cuad. 159, 1572.

¹³ A.G.N. Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 18, cuad. 198, 1756.

¹⁴ Mendoza, Zoila. *Op. cit.*, p. 8.

¹⁵ Urbano, Enrique, *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1981, pp. XXXII y 55.

mañana, la tierra tembló en Lima, según testigos, durante tres o cuatro minutos. "Han quedado solamente en pie veinticinco casas". Las paredes de las iglesias terminaron cuarteadas. Se pudo ver casi derruidas las iglesias de agustinos y mercedarios. Una torre de la catedral cayó sobre la otra y ambas sobre la bóveda. El arco del puente se vino abajo. El palacio del Virrey quedó "sin habitación ni oficina capaz de subsistir". La tierra continuó temblando hasta el 29. Muchos debieron dormir esas noches en la intemperie¹⁶. Para aplacar la "ira divina" —a la que se atribuía esta catástrofe—, salieron procesiones y se realizaron actos de penitencia. El terremoto tuvo efectos igualmente desastrosos en el Callao. El mar se agitó, aumentó el oleaje y arremetió contra barcos y muelles. Corrió el rumor de que el agua llegaría hasta la Plaza Mayor. La onda sísmica llegó a toda la costa central, a los valles de Chancay, Huaura, Supe y Pativilca. Parecía que se estaba realizando una profecía atribuida a Santa Rosa, según la cual Lima estaba condenada a desaparecer. Santa Rosa —en la imaginación popular— también había pronosticado que el imperio regresaría a sus legítimos dueños.

Decíamos que mover la tierra era uno de los poderes de Juan Santos: "... que a su imperio temblará la tierra, por ser enviado del Cielo, para establecer el de los Incas, y expeler a los españoles..."¹⁷ En los primeros días de noviembre llegó una carta a los franciscanos que se enfrentaban contra el rebelde en la selva central, donde se refería con detalle la catástrofe sísmica que había destruido a la capital. En ella se establecía una curiosa asociación entre ese hecho y Juan Santos: "y con esta y otras inhumanidades corrían terribles y gloriosas las armas del Rebelde"¹⁸. Según el R.P. Prefecto Apostólico de las Misiones el terremoto se sintió también en Satipo y "en todo el Reyno"¹⁹.

En estas circunstancias más de un franciscano debió recordar otra profecía, atribuida al fraile José Vela, según la cual en 1742 "se levantará en este Reyno un monstruo abominable que entrará lleno de soberbia, a coronarse Rey de todo este Reyno y Nuevo Mundo del Perú"²⁰. Esta profecía debió llegar a oídos de los nativos. Juan Santos podía ser ese monstruo. Aunque para ellos podía más bien tratarse del Inca que regresaba para "cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás Españoles, matando a su padre, que así le llama el Inga, e imbiando su cabeza a España"²¹. En esta nueva

¹⁶ Odriozola, Manuel de. *Colección Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables...*, Lima, Aurelio Alfaro, 1863, pp. 38 y 55.

¹⁷ Loayza, Francisco. *Op. cit.*, p. 67.

¹⁸ Loayza, Francisco. *Op. cit.*, p. 120.

¹⁹ B.N., C 336, 1772.

²⁰ Rodríguez Tena, Fernando. "Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles", Libro Segundo, p. 525.

²¹ Izaguirre, Fray Bernardino. *Misiones franciscanas*. Perú, Lima, Talleres Gráficos de la Penitenciaría, 1923, p. 116.

"disputa por las almas" —similar a la que tuvo lugar en la sierra central durante la primera mitad del siglo XVII—, las ideas y las concepciones pasaban de uno a otro bando. Para los franciscanos recuperar las misiones era una ocasión para el martirio, propicia a toda clase de acontecimientos milagrosos. Compentetrados con estas ansiedades, dos franciscanos se internaron, sin mayor protección, entre los nuevos infieles. Fueron rechazados, perseguidos, y en la fuga, al atravesar un río, uno muere ahogado y el que consigue ganar la orilla, el P. Domingo García, termina como en un grabado de libro de devoción, cubierto de flechas: "hincado de rodillas, puestas las manos y levantando los ojos al cielo, le acabaron de matar a palos"²². Un mártir, entonces. Pero la historia no termina aquí. Le cortan la cabeza y a ésta la entierran en la iglesia del pueblo "que también tiene el nombre de sal". Cuando un mes después se internan en la zona tropas españolas, ubican el lugar donde ha sido enterrada, excaban y la encuentran fresca y sin corrupción, ni mal olor..."²³ Nadie repara en que la sal pudo haber contribuido a conservar los restos. Era una mentalidad muy distinta a la nuestra pero demasiado parecida a la de sus contrincantes. La cabeza separada del cuerpo, que después vuelve a la vida es el esquema de los relatos míticos sobre Inkarrí, cuyos ecos hemos advertido en el propio Juan Santos.

Al principio parecía que el nuevo Apu Inca estaba únicamente en contra de los españoles, abogando contra la explotación colonial, porque no hubieran obrajes o panaderías pero admitiendo al cristianismo. Llevaba crucifijo y rezaba en latín. Después parece estar solo contra los franciscanos, y entonces no falta quien especula sobre sus posibles vinculaciones con la orden rival, los jesuitas. Pero en un siguiente momento se le atribuye rechazar a todos los clérigos sin excepción para pretender sustituirlos por "hijos de los incas". Pero hacia 1750, según el testimonio de los indios Auqui y Lamberto, reclutados por el rebelde, Juan Santos habría asumido una actitud de resuelto rechazo al cristianismo. A uno de ellos le arrancó el rosario y le instó a renegar de las mentiras con que adoctrinaban los padres. A otro lo obligó a casarse nuevamente, argumentando el nulo valor de la ceremonia católica, con otra mujer y bajo un ritual peculiar. Pareciera, entonces, que la rebelión a medida que los años transcurrían fue adquiriendo un cariz definitivamente nativista. Probablemente esto tuvo que ver con su escaso éxito para propalarse en la sierra central y los pocos adeptos conseguidos entre criollos y mestizos.

Sin embargo los propósitos de Juan Santos Atahualpa no habían sido confinarse en la selva. Todo lo contrario. Recuperar su reino significaba expulsar al Virrey y coronarse en Lima o Cusco. Todos aquellos que hablaron

²² Loayza, Francisco, *Op. cit.*, pp. 78-79.

²³ B.N., C 4176, 1745, p. 157.

con el rebelde terminaron convencidos de esto²⁴. El rumor corrió y fue considerado verosímil. Una verdadera amenaza. El miedo se propala. Fray José de Amich dice que si Juan Santos sale de su refugio con doscientos indios flecheros es de temer "la sublevación general de los indios en las provincias del reino"²⁵. Entonces se especulará sobre posibles vinculaciones entre el rebelde y los ingleses. Las noticias alarmantes llegan al Cusco y allí fueron recogidas por el analista Diego de Esquivel y Navia²⁶. En esa ciudad se habla de un primo hermano de Juan Santos que estaría reinando en el Gran Paititi. Todos estos temores —mezcla de realidad y ficción—, debieron estar muy presentes en el razonamiento del fiscal que acusó a los colaboradores de Juan Santos citados antes: temía que el "crecido número de chunchos" se incrementase con indios y mestizos de otros lugares de manera tal que "prenda esta chispa y se aumente a un lamentable incendio, de errores heréticos; teniendo presente que quien la influye es Indio de la propia naturaleza, de los de estas Provincias, y es presunción natural, que su misma condición les arrastre a creer en sus errores, y su remedio se haga muy difícil". Pero esto no sucedió. La chispa prendió en el Gran Pajonal pero no incendió a todo el reino. ¿Por qué?

Se ha insistido mucho en que Juan Santos no fue derrotado. Es cierto. Los españoles no lo capturaron, no pudieron decapitarlo y exhibir sus despojos. Pero vista la sublevación desde los propósitos de su líder no podría hablarse exactamente de un triunfo. Lima no fue amenazada. Después del ataque a Andamarca —donde sólo estuvo tres días—, regresó a la selva y no volvió a salir más. ¿Por qué no se produjo el incendio? Quizá el nombre del Inca no tenía todas las resonancias temidas por el fiscal. La vuelta del Inca podía convocar voluntades en Cusco, en Huanta o en Cajatambo pero tal vez no precisamente en el espacio andino cercano al Cerro de la Sal. Comas, donde fueron detenidos los tres colaboradores de Juan Santos en 1752, es la puerta de ingreso al valle del Mantaro. El sendero que habían tomado llegaba hasta el convento de Ocopa, sede principal de los franciscanos. Esos tres rebeldes llegaron hablando del Inca pero en seguida los denunciaron y apresaron. Era la región habitada por los Huancas, quienes durante la conquista fueron aliados de los españoles en contra de los cusqueños. El nombre de Atahualpa no traía recuerdos necesariamente positivos. Juan Santos podía enrolar a personajes desarraigados, indios forasteros, mestizos vagabundos pero no a indios de comunidades, que constituían el grueso de la población de esa zona. Habría que hacer, como lo ha sugerido Nelson Manrique, una geografía

de la utopía andina. Todavía en el valle del Mantaro lo inca no tiene sinónimos positivos y hasta puede ser objeto de burla (en la fiesta de Sapallanga, por ejemplo).

Si el incendio no se produjo es, paradójicamente, por el éxito que tuvo la chispa en encender la región del Cerro de la Sal. El Inca y toda la historia andina mistificada habían llegado a esa zona quizá llevados por nativos trashumantes o por los mismos misioneros. Todavía hoy los Shipibo hablan de un inca descuartizado y los Ashami de tres incas. Que el inca podía volver y que era necesario sublevarse contra los españoles, eran ideas que podían ser admitidas por los nativos. Pero no necesariamente la necesidad de emprender una larga marcha desde la amazonía hasta el mar. Para explicar esto tal vez conviene reflexionar sobre por qué se escuchó y se tomó tan en serio a ese peregrino que en 1742 llegó a Quisopongo.

Cuando en 1790 los franciscanos comenzaron sus primeros intentos para restablecer sus misiones, observaron que los nativos eran particularmente renuentes a vivir en pueblos. Para los frailes todo se explicaba por su natural ociosidad. Esa vocación instintiva por el vagabundaje, que espanta e indigna a los predicadores, es vista como contrapuesta no sólo al cristianismo, sino a la condición misma de ser humano. A veces los nativos simulan tolerar la civilización. "Hacen allí sus casas y chacras, y permanecen hasta que el religioso le haya provisto de herramientas, y en hallándose surtidos, lo abandonan todo para vivir donde se encuentra la pesca, y cacería más abundante"²⁷. Esta cita nos informa que los padres no sólo querían reunirlos en pueblos sino además iniciarlos en la agricultura. Quizá este fue el nivel más profundo —si se puede utilizar la expresión—, del conflicto entre franciscanos y nativos: el salvajismo frente a la civilización.

Salvajismo significaba vivir en libertad. Así vivían, por ejemplo, los Cunivos, antes que llegaran los frailes. "Los indios *Cunivos* son corpulentos y ordinariamente andan desnudos (...) Llevan el pelo cortado y cercen debajo de las orejas. Desde pequeños acostumbran traer en las coyunturas del cuerpo, como son tobillos, rodillas, brazos, muñecas y cintura, unos cordones de algodón de varios colores. Las mujeres casadas no traen más vestido que un trapo de algodón con el que cubren sus vergüenzas. Las doncellas van totalmente desnudas. No hilan, ni trabajan más que en sus sementeras; ni usan más ropa que las que sus maridos, padres o parientes roban a sus contrarios en sus correrías. Los hombres se casan con cuantas mujeres quieren; porque la tierra es muy fértil y ellas se contentan con pocos manjares, les cuesta poco el mantenerlas. Précianse estos indios de leales, valientes y amistosos"²⁸. Otra organización familiar, otra vida sexual, otro ritmo

²⁴ Orellana, Simeón, *Op. cit.*, p. 521.

²⁵ Loayza, Francisco, *Op. cit.*, p. 158.

²⁶ Esquivel y Navia, Diego. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cusco*, Lima, Fundación Wiese, 1980. T. II, pp. 277-278.

²⁷ B.N., D 10641, 1818.

²⁸ Amich, José O. F. M. *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*, Lima, Milla Batres, 1975, pp. 92-93.

cotidiano. Todo esto se sustenta en una agricultura incipiente y rotativa, en la caza, en la recolección y en la pesca. De esta manera consiguen los nativos mantener el equilibrio con un medio ecológico nada apto para una agricultura sedentaria y menos intensiva. Viven trasladándose de un lugar a otro para de esa manera vivir sin destruir la vegetación.

Los frailes y los españoles no repararon en las peculiaridades del medio ambiente amazónico. Pronto ocasionaron una verdadera depredación ecológica. Pero lo más grave fue la propalación de epidemias y la alta tasa de mortalidad infantil, consecuencias de lo anterior y también del cambio de dieta, las nuevas jornadas de trabajo y la misma concentración en centros poblados. Los efectos de la gran epidemia andina de 1720 llegaron hasta el Cerro de la Sal. En los años que siguen, en las misiones, la tendencia de la población es al descenso, con fuertes fluctuaciones que indican años críticos, asolados por epidemias de sarampión o viruela. En 1732, Fray Francisco de San Joseph —en un discurso justificativo de las misiones—, admitía que en los veintidós años inmediatamente anteriores habrían muerto unos once o doce mil niños bautizados. Como en los años iniciales de la conquista, la prédica de la “buena nueva”, iba acompañada por la muerte, lo que era un verdadero contraste porque esos frailes anunciaban justamente la vida eterna. Recordemos el éxito al “resucitar” al nativo recién nacido. En 1739, las misiones amueshas habían llegado, según señala Fernando Santos, “al punto más bajo de toda su historia”²⁹.

Tanto Fernando Santos como Sara Mateos han demostrado que antes de Juan Santos se habían producido otros alzamientos en la región del Cerro de la Sal, y que todos ellos estaban relacionados con la alta tasa de mortalidad³⁰. Lo que allí sucede en la primera mitad del siglo XVIII es, sin exageración alguna, un etnocidio. Se combate a los dioses, se trastoca un estilo de vida y se extermina a los habitantes. En 1736-37, en la misión de Sonomoro, se sublevaron los nativos dirigidos por Ignacio Torote y atacaron a los frailes. Uno de ellos, antes de morir, preguntó: “Pues Ignacio, por qué nos matáis?” A esto le respondió el curaca: “Porque tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones, quitándonos nuestra libertad”³¹. (Supongo que esta cita desagradará a Guillermo Nugent, quien me reprochaba establecer cualquier vinculación entre evangelización y difusión de epidemias en los Andes)³². La historia se repitió en la Amazonía una y otra vez.

²⁹ Santos, Fernando. “Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII”, en *Histórica*, vol. XI, Nº 1, Lima, Julio 1987, p. 43.

³⁰ Santos, Fernando, *Op. cit.*, p. 85.

³¹ Mateos, Sara, *Op. cit.*, p. 49.

³² Guillermo Nugent considera que mis afirmaciones sobre la evangelización en el primer ensayo de este libro, resultan insostenibles. Se refiere específicamente a la relación entre evangelización

Los padres no escarmentaron. Apagados los rescoldos de la rebelión, cuando regresaron, volvieron las epidemias. En 1799 fundan Nuestra Señora del Pilar con una población de 130 puros, de los que sólo quedarán 42 en 1818. En realidad no podían cambiar. La prédica del cristianismo estaba estrechamente vinculada con la imposición del mundo occidental.

El éxito de Juan Santos estuvo en ese rechazo al mundo occidental, que se tornó drástico a medida que pasaban los años. Paralelamente se fue identificando más con los nativos. Para ellos triunfar no significa coronar a un Inca en Lima, sino volver a un orden anterior, demasiado cercano y, en cierta manera, accesible. Era sólo cuestión de destruir las misiones, no regresar a ellas y vivir como antes. Durante los enfrentamientos militares con los españoles, todavía mantenían algún nivel de organización. Desaparecido Juan Santos, ésta se perdió completamente. Se desperdigaron. Quedaron como siempre, en condiciones de pelear entre ellos pero no contra una fuerza militar cualitativamente distinta. Un franciscano observó que “muerto el Levantado, como se dice, no hay quien los obligue a vivir en población: cada cual se retira a vivir donde le parece mejor, con aquellas familias con quien tiene más unión, distantes unos de otros en los lugares y a un cuarto de legua y a media legua y el pueblo o pueblos ya están desiertos o cubiertos de Monte, o si se mantienen en su ser, apenas habían en ellos tres o cuatro familias”³³.

En el caso de Juan Santos, esa paradójica confluencia entre el éxito y el fracaso, encierra el mismo problema que encontraremos en 1780 con los tupamaristas y después con otras rebeliones andinas. La incapacidad para orquestar voluntades, las dificultades para constituir un movimiento social. Al parecer, empleando las mismas palabras de un fiscal español, indios y nativos no eran de la “misma naturaleza”, es decir, no compartían los mismos intereses. Estas voluntades contrapuestas expresan, en última instancia, no sólo espacios diferentes sino tiempos igualmente contrastados. Y hasta experiencias históricas vividas de manera muy distinta según se trate de un habitante de la sierra central o del sur andino. Dilucidar estas cuestiones permitiría saber por qué este país de tan antigua historia campesina y que además ha soportado una dura imposición colonial, no ha producido una revolución social exitosa. La tarea ha sido postergada de una generación a otra.

En el Perú, la opción de una revolución nacional, en la que se busque el concurso más amplio en contra de un enemigo externo, no ha funcionado.

y difusión de epidemias que para él significa la “consideración del cristianismo como un problema de microbios”. Sólo niega. No propone ningún argumento y menos alguna evidencia empírica. El cristianismo —es lo que Nugent se niega a admitir— llegó con los conquistadores y su propalación fue parte de la empresa colonial. Nugent, Guillermo. “Contra los tiempos modernos”, en *Páginas*, vol. XII, Nº 87, Lima, noviembre de 1987, p. 28.

³³ B. N., C 336, 1772.

Tupac Amaru II terminó demostrándolo a pesar suyo. Pero tampoco han conseguido sus objetivos aquellos líderes que, como Santos Atahualpa, han querido sustentarse en un sector definido de la población, con una determinada composición étnica o de clase. Si seguimos con el paralelo y atendemos a la duración de una y otra rebelión, a Juan Santos le fue mejor que a Túpac Amaru, pero ninguno de los dos consiguió encontrar al Inca. ¿Por qué? La respuesta es una de las claves de este país. Desde luego no es de los problemas cuya solución ya esté dada y hay que indagarla en el pasado. Incluso tal vez se pueda avanzar hacia la salida si dejamos de estar dominados por los recuerdos. Quizá se trate precisamente de no buscar un Inca.

IV *La revolución tupamarista y los pueblos andinos*

En 1780 la revolución tupamarista fue el intento más ambicioso de convertir a la utopía andina en un programa político. De haber triunfado, el Cusco sería la capital del Perú, la sierra predominaría sobre la costa, los gobernantes descenderían de la aristocracia indígena colonial, el indio y su cultura no habrían sido menospreciados. ¿Por qué no triunfó? Para responder a esta pregunta se requiere confrontar las ideas con los hombres, los proyectos con la práctica.

Amaro: "Ser mitológico, en forma de toro, que precede a huaicos (avenidas torrenciales), y que pasa sembrando la desolación y la muerte".

Camino Calderón, *Diccionario Folklórico del Perú*, p. 15.

EN CIERTA ocasión, un historiador describió el levantamiento que en 1780 dirigió Túpac Amaru II como "el grito aislado de Tinta". Un juicio similar, ahora, sería imposible o revelaría una insalvable ignorancia acerca del siglo XVIII peruano. En efecto, si lo que empieza con el ajusticiamiento de un corregidor deriva en un movimiento de masas rápidamente propalado por todo el sur andino, quizá se deba en parte a que ese acontecimiento aparece como la culminación o el punto más alto de un prolongado ciclo de rebeliones que convulsionan a todo un siglo.

Estas rebeliones son en su mayoría simples motines espontáneos, de muy corta duración, por lo que si se añade el aislamiento en que transcurren, resulta lógico que sepamos poco sobre sus líderes, su organización y, en cierta medida, el sustento ideológico que las acompañó. Pero junto a estos hechos, ocurren otros movimientos de mayor envergadura, que llegan a perturbar significativamente la vida económica y social de una región, como sucede en 1750 y 1783 en Huarochirí: con propiedad, se trata de rebeliones. En algunas, los escenarios son predominantemente urbanos: protestas contra la fiscalidad en Arequipa, Cusco o Huaraz, para citar tres casos fechados alrededor del año 80. El caso de Túpac Amaru trasciende a todos estos ejemplos: por su

composición social, objetivos y efectos conseguidos en la estructura colonial, es imperativo recurrir al calificativo de revolución; lo mismo para el otro gran movimiento social del siglo XVIII que encabezó Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana a partir de 1742. Mientras Juan Santos Atahualpa nunca fue derrotado (los españoles no regresarían a los territorios habitados por los campos), el movimiento tupacamarista transcurre básicamente entre noviembre de 1780 y mayo del año siguiente, entre el ajusticiamiento del corregidor Antonio de Arriaga y la ejecución de Túpac Amaru II en el Cusco, aunque en Puno y en el altiplano boliviano se prolongara hasta julio de 1783: fecha de la muerte de Diego Cristóbal Túpac Amaru. Pero la derrota no quita la calidad de revolucionario a un movimiento. En todo caso, sólo indica una frustración colectiva.

Reuniendo los datos recopilados en diversas investigaciones podríamos contabilizar un total de 128 alzamientos en el área andina, distribuidos de la siguiente manera: 10 en Ecuador, 107 en Perú y 11 en Bolivia¹. Es probable que tanto en Ecuador como en Bolivia la realidad sobrepase a esas magras cantidades y que la excesiva concentración de movimientos en territorio peruano sólo sea atribuible a la acuciosidad mayor en las investigaciones históricas, que en definitiva tiene el nombre propio de Scarlett O'Phelan. En el interior del Perú, los movimientos tienden a intensificarse a medida que transcurre el siglo. Un rápido recuento basado en las investigaciones de O'Phelan y Jürgen Golte arroja los siguientes resultados:

1730-39	10	1760-69	20
1740-49	5	1770-79	66
1750-59	11		

Desde luego que cualquier estadística sobre movimientos sociales debe tratarse con sumo cuidado. El incremento en el número puede obedecer no a cambios en la realidad social, sino a la mejor calidad de las fuentes, a la presencia de observadores más cuidadosos, a cualquier otra circunstancia azarosa. Además, ningún movimiento es por definición equiparable a otro y sumarlos puede ser, empleando una metáfora del populista ruso

¹ Para Ecuador nos basamos en la tesis de Segundo Moreno, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Bonn, 1976. Para Bolivia en la obra clásica de Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, Librería Achete 1957, y para el Perú en O'Phelan, Scarlett. "Túpac Amaru y las sublevaciones del s. XVIII" en *Túpac Amaru II*, Lima INIDE, 1976, con añadidos hechos por Jürgen Golte en *Repartos y rebeliones*, Lima Instituto de Estudios Peruanos, 1980. Recientemente Scarlett O'Phelan ha publicado un amplio, documentado e imprescindible libro titulado *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century (Peru) and Upper (Peru)*, Cologne-Wein Böhlau Verlag, 1985. Añade nuevas referencias pero no modifican la tendencia. Logra detectar 140 revueltas. Ver Appendix I, pág. 284-298.

Zayonchkovski, la aplicación del principio "un camello más una gallina"². Pero ocurre que así como se incrementan los alzamientos, se van produciendo cambios cualitativos en la composición y el radio espacial que ellos abarcan. Paralelamente se produce un traslado, del norte del virreinato hacia el sur: en las actuales provincias del Cusco, Arequipa, Apurímac y Ayacucho suceden 61 de los 107 movimientos anotados en cincuenta años. Únicamente en la década de 1770 ocurren nueve atentados contra corregidores cusqueños. El sur es uno de los espacios más densamente poblados, un área definitivamente indígena, donde además pareciera que el tráfico comercial tendió a incrementarse en la segunda mitad del siglo, junto con la producción minera. Estos hechos enmarcan un proceso, aunque de ninguna manera agotan su explicación.

La revolución tupamarista, sin embargo, no es sólo la culminación de un ciclo. En ciertos aspectos es una excepción. Los elementos conscientes son imprescindibles para entenderla porque debemos recordar que implicó la formación de un ejército, la designación de autoridades en los territorios liberados y la recaudación de impuestos, además de una prolífica producción de proclamas, bandos y edictos difundidos por el sur andino. Todo esto obliga a pensar que no fue un acontecimiento ni tan espontáneo ni tan imprevisto.

Quizá la complejidad del movimiento tupamarista radique en que contó desde un inicio con una organización, un conjunto definido de dirigentes y un programa por el que luchar. En este sentido, los elementos conscientes y la voluntad histórica desempeñaron un papel decisivo. Frente al colonialismo y la aristocracia limeña, Túpac Amaru esbozó un programa que podría resumirse en tres puntos centrales.

1) La expulsión de los españoles o de los chapetones, como acostumbraba decir despectivamente: no bastaba con suprimir los corregimientos y los repartos, deberían abolirse la Audiencia, el virrey y romper cualquier dependencia con el monarca español. 2) La restitución del imperio incaico: fiel a su lectura del Inca Garcilaso, pensaba que podía restaurarse la monarquía incaica, teniendo a la cabeza a los descendientes de la aristocracia cusqueña. 3) La introducción de cambios sustantivos en la estructura económica: supresión de la mita, eliminación de grandes haciendas, abolición de aduanas y alcabalas, libertad de comercio. El programa reclamaba el liderazgo de los curacas y los nobles incas. Pero para que estos pudieran vencer, necesitaban no sólo del apoyo campesino, sino también del concurso de otros sectores sociales, en especial de los criollos. Túpac Amaru II pensaba conformar un nuevo "cuerpo político", como lo ha señalado Miguel Marticorena, en el que convivieran armónicamente criollos, mestizos, negros e indios, rompiendo con la distinción de castas y generando solidaridades

² Venturi, Franco. *Los populistas rusos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, T. I, p. 53.

internas entre todos aquellos que no fueran españoles. El programa tenía evidentes rasgos de lo que podríamos llamar un movimiento nacional.

El principio que podría permitir unir a todos los colonizados contra España era la idea del inca: principio ordenador que permitiría superar el caos y la noche instaurados desde la conquista. En el siglo XVIII el inca no es una noción abstracta. Existían descendientes reales o supuestos de la aristocracia incaica, se los podía ver en las plazas públicas y en las celebraciones. Uno de ellos era José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru. Algunos historiadores y antropólogos han pensado después que Túpac Amaru (o Thupa Amaro, para atenerse literalmente a los documentos) era un seudónimo asumido por el líder para utilizar las resonancias mesiánicas del nombre: el amaru es la divinidad subterránea, que emerge de las lagunas en la figura de un toro salvaje, que anuncia cataclismos, desborde de ríos y en particular esos aluviones de piedra y lodo que en las épocas de lluvias, entre noviembre y abril en la sierra (los meses de gran rebelión cusqueña precisamente), caen de los cerros, arrasando con todo aquello que encuentran en su trayectoria. Pero ocurre que el curaca de Tungasuca se llamaba realmente así, que ese nombre figuraba en su partida de bautismo por ser descendiente legítimo de la familia real, su abolengo se remontaba directamente, generaciones atrás, a Túpac Amaru I, el último monarca de Vilcabamba. Por eso, junto a los preparativos que llevan a José Gabriel Condorcanqui por los pueblos del sur, la antesala del alzamiento fue el juicio que se interpuso entre él y los Betancourt para dirimir la autenticidad de sus títulos. Ese juicio obligó a que Túpac Amaru se trasladara a Lima. Era el año de 1777, repárese en el número por lo que después diremos.

¿Por qué sucede una revolución en Cusco el año 1780? Si bien no se trató de un movimiento dirigido por los campesinos, es innegable que sin la intervención masiva de ellos hubiera sido imposible alcanzar la vastedad geográfica que tuvo: únicamente en los cuatro meses que el movimiento fue conducido por Túpac Amaru II, los rebeldes desde Tinta marchan al Cusco, luego hacia Cailloma, de allí a Lampa y finalmente de nuevo sobre Cusco. La participación campesina, junto con las simpatías que el movimiento despertó entre los artesanos de la ciudad, obliga a incluirlo junto con otras revoluciones populares que como la Fronda en Francia, la revolución antiespañola de Nápoles, el movimiento catalán, suceden en el interior de sociedades precapitalistas. Obviamente no se puede limitar el uso del término "revolución" sólo para el mundo contemporáneo, porque las sociedades feudales o en proceso de transición también consiguieron generar revoluciones populares. La pregunta, con esta digresión, puede precisarse mejor: ¿por qué se inició una revolución popular en Cusco el año 1780? Para

responderla es necesario desechar cualquier explicación que busque reducir el fenómeno a términos tan abstractos como la "explotación colonial". No se trata de reconstruir con tonos sombríos el cuadro de la miseria en el virreinato y voltear la página para en seguida describir al movimiento tupamarista, porque la revolución no sucedió en cualquier momento: tuvo un escenario y una fecha precisos. Hace falta entonces pensarla históricamente, es decir, acatar una cronología e inscribirla en una totalidad social. Este es, con los reparos que luego indicaremos, el camino que se propuso seguir Jürgen Golte en su libro *Repartos y rebeliones*³.

El esquema de Golte es de una claridad impecable: durante el siglo XVIII se habría producido un significativo impulso del mercado interno, promovido por los grandes comerciantes limeños quienes, dada la escasa división del trabajo y (añadimos) pobre circulación monetaria de la economía colonial, debieron recurrir a instrumentos compulsivos para ampliar ese estrecho mercado. En realidad, se trata de un solo mecanismo, resultado de la confluencia entre el Estado y el capital comercial: el recurso a los corregidores (autoridades políticas y jueces en las provincias) y a la potestad que éstos tenían de repartir, es decir, obligar a adquirir mercaderías a los indios. Se forma así una cadena que comienza con el gran comerciante limeño (un importador de mercaderías metropolitanas) y termina en el indígena, teniendo como intermediario, especie de indispensable bisagra, al corregidor: las deudas que éste se ve obligado a contraer para alcanzar el cargo aseguran el funcionamiento de un sistema que, según Golte, deriva en una persistente extracción de excedentes de las áreas rurales. Los campesinos que soportan el flagelo de los repartos acaban a su vez endeudados, por lo que muchas veces se ven obligados a migrar o "vender" su fuerza de trabajo en minas, obrajes y haciendas. El reparto genera, así, tanto un mercado de bienes como un mercado laboral. Otra conclusión igualmente importante es que el reparto termina siendo un camino de erosión de la economía tradicional por el que pareciera realizarse una especie de "proyecto burgués".

Aparentemente existe una correlación estrecha entre rebeliones y lucha contra el reparto: el 77% de los movimientos tuvieron ese objetivo. Estas rebeliones implicaban por lo tanto un rechazo al colonialismo pero también al progreso, en el sentido que el término comenzaba a asumir en la Europa de las luces, identificado con el desarrollo del capital. A esta explicación Golte añade algunas apreciaciones sobre los curacas, la difusión del mesianismo andino, el rol ambivalente de la Iglesia, pero el lector puede tener la sensación que las páginas dedicadas a estos temas son sólo la salsa de un plato compuesto básicamente por el análisis de la estructura económica colonial.

³ Golte, Jürgen, *op. cit.*, Reparos y críticas a este libro en el estudio citado de Scarlett O'Phelan, p. 123.

En efecto, al momento de mostrar el mecanismo de las rebeliones, la correlación que establece semeja un razonamiento mecánico, porque en definitiva son entendidas como simples reacciones ante la explotación. La historia de los movimientos sociales elaboró, en el pasado, equivalencias tan simples como epidemias = rebeliones, carestía = rebeliones o crisis de subsistencia = rebeliones; a las que podría añadirse para el caso andino, según la lectura que hacemos del libro de Golte, repartos = rebeliones; es decir, respuestas, casi actos reflejos ante la explotación, lo que se ha dado en llamar la "teoría espasmódica de los movimientos sociales". En definitiva, los campesinos del siglo XVIII acaban diluidos en mecanismos estructurales que, manejados desde Lima o desde Europa, condicionan sus vidas y sólo queda un estrecho margen para reaccionar instintivamente mediante revueltas, que resultan especies de estériles "furores" rurales.

Pero conviene no exagerar estos comentarios. Es indudable que Jürgen Golte advierte la importancia de los factores no económicos en las revueltas del siglo XVIII, pero el obsesivo afán por presentar de la manera más clara e incontrovertible su tesis y la inevitable elección de un tema en desmedro de otros, lo llevan a soslayar los cambios en la cultura y la mentalidad colectiva que precedieron el levantamiento, sin los cuales no entenderíamos la toma de conciencia de los "indianos":

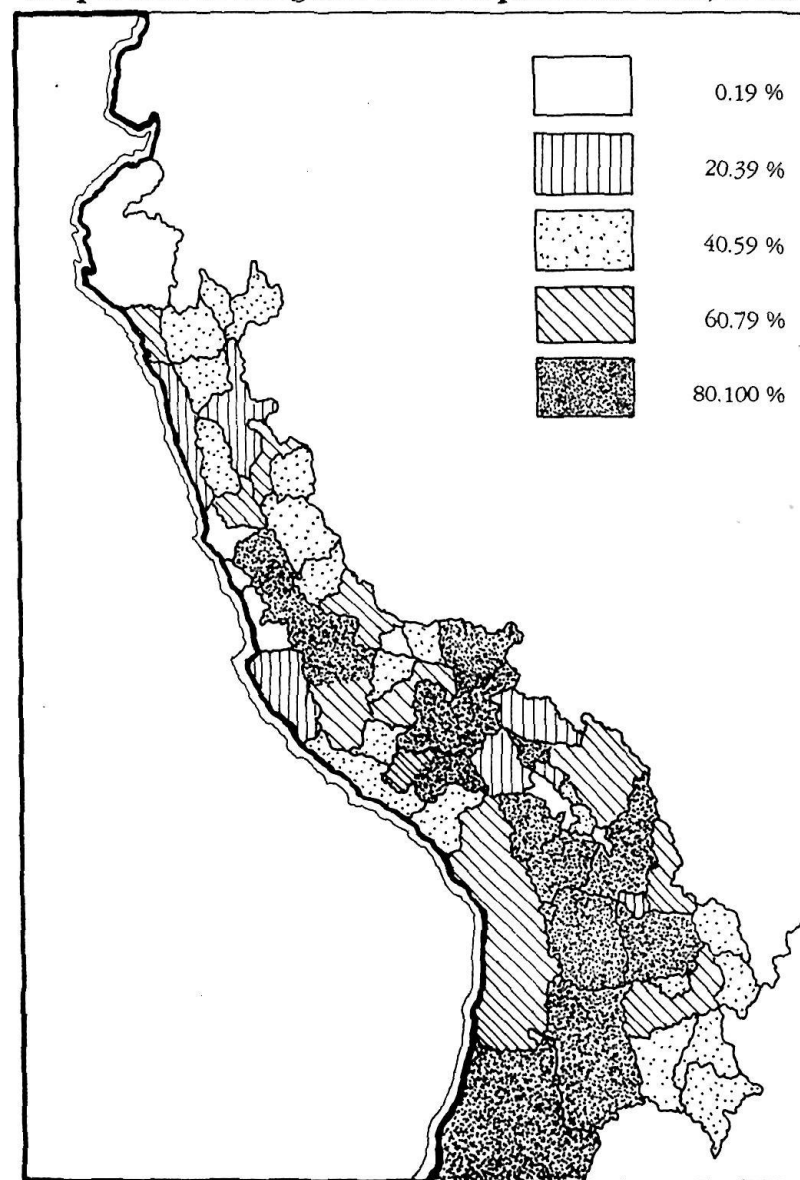
*"Nuestro Gabriel Inca vive,
jurémosle pues por Rey
porque viene a ser en ley
y lo que es suyo reciba.
Todo indiano se aperciba
a defender su derecho,
porque Carlos en despecho
a todos aniquila y despluma"*⁴.

La revolución tupamarista, de haber triunfado, hubiera implicado una transformación radical de la sociedad colonial. Siguiendo algunas reflexiones de Emilio Choy, en otra ocasión señalamos que, a medida que se fue desarrollando la revolución, los indígenas desplazaron a los otros grupos sociales consiguiendo la hegemonía y logrando imponer reivindicaciones campesinas, en claro enfrentamiento con todo lo occidental⁵. Las masas

⁴ Vargas Ugarte, S. J. Rubén. *Nuestro Romancero*, Lima, Talleres Gráficos de Tipografía Peruana, 1951, p. 34.

⁵ *Archivo General de la Nación*, Derecho Indígena, Leg. XXIII, cuaderno 643. Real Hacienda, Cusco, 1781.

POBLACION INDIGENA Proporción de indígenas sobre la población total, 1780.



Fuente: Golte Jürgen. *Repartos y rebeliones*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, p. 209.

anhelaban la vuelta a ese Tahuantinsuyo que la imaginación popular había recreado con los rasgos de una sociedad igualitaria, un mundo homogéneo compuesto sólo por runas (campesinos andinos) donde no existirían ni grandes comerciantes, ni autoridades coloniales, ni haciendas, ni minas, y quienes eran hasta entonces parias y miserables volverían a decidir su destino: la imagen clásica de las revoluciones populares como la inversión de la realidad, la tortilla que se voltea, el mundo al revés. Un opositor del movimiento supo recogerla en una décima de la época:

*"O el mundo se halla al revés
o está fuera de su quicio
porque el juez vino al suplicio
haciéndose el reo juez.
Se hace cabeza el que es pies,
el vil esclavo, Señor,
el ladrón, legislador,
el sabandija, persona,
la Mascaipacha, Corona,
y Monarca un gran traidor"*⁶.

A pesar de las contradicciones internas, el ánimo separatista del propio Túpac Amaru es indudable. No es por azar —como ha señalado Christine Hunenfeldt— que la revolución se inicie un día que, como todos debían saberlo, se festejaba el aniversario de Carlos III⁷; pero como si se hubiera propuesto despejar cualquier duda, el propio líder se proclamó inca-rey en claro enfrentamiento al monarca español. En las cartas y proclamas, mientras el mundo andino es comparado con la opresión de Israel, España se asimila a la imagen tiránica del antiguo Egipto y los indios con el pueblo elegido en busca de su tierra, de su propio país, a la espera del mesías como en el Antiguo Testamento. Imágenes de la tradición judeo-cristiana que vienen en auxilio de una concepción que es en definitiva autónoma. Para poder admitir que la "corona" se vuelva "mascaipacha" hace falta no sólo que la explotación se tome insostenible, sino que además los rebeldes encuentren sustento y explicación a sus actos en una cultura, en una concepción del mundo propia, elaborada a lo largo de muchos años navegados contra la corriente dominante⁸.

El mundo cultural indígena había penetrado con resolución, tiempo antes, en las artes plásticas. Si bien disminuyó la calidad estética (desde una perspectiva occidental) de la pintura en lienzo, ésta aumentó en número, convirtiéndose en una verdadera actividad artesanal (a veces con tópicos reiterados, como la imagen del Señor de los Temblores), que asume colores indígenas y recoge esa combinación andina de varias perspectivas, al igual que las frecuentes representaciones de la dinastía incaica.

Pero el principal aporte andino es renovar el arte mural, que de los conventos e iglesias sale para abarcar la vida cotidiana en haciendas y casas. José Tamayo ha insistido en esa "extraordinaria historia gráfica" que eran los keros⁹. Para decirlo en pocas palabras: en las artes plásticas, como en cualquier otro terreno, la cultura indígena no es menospreciada; se la respeta. Un noble cusqueño —pasando a otro aspecto— era considerado tan importante como un noble hispano: una pintura recuerda, con evidente ostentación, el matrimonio entre don Martín de Loyola, gobernador de Chile, con doña Beatriz Ñusta, "heredera y princesa del Perú", uniéndose así la descendencia imperial con la casa de los Loyola y los Borja. Este hecho se comprende mejor si consideramos que durante el siglo XVIII se forma un núcleo de familias que, como los Betancourt y los Sahuaurara (Cusco), Apoalaya (Jauja), Choquehuanca (Puno), se enorgullecen de remontar su genealogía a la nobleza incaica, reúnen referencias sobre sus antepasados, muestran ingeniosos escudos y pueden hacer todos estos alardes gracias a que, como los Túpac Amaru, tienen el poder económico suficiente para solventar esos gastos. Entonces, el poder de la aristocracia incaica no es una dádiva de los españoles por el hecho de oficiar como autoridades provinciales, sino que se deriva en parte de las fortunas que alcanzaron a formar, incursionando en el comercio (fue el caso de los Túpac Amaru) y en la conducción de propiedades agrícolas y mineras como los curacas de Acos, Acomayo o Tinta. Aunque para ellos funcionaban los colegios de caciques de Lima y Cusco, los pocos alumnos que acudían, obligan a pensar que en la mayoría de los casos se recurrió a una educación privada, evadiendo el sometimiento ideológico, donde pudo enseñarse por igual, aspectos de la cultura europea y tradiciones andinas. Túpac Amaru II, hablando en quechua y en español, conociendo los *Comentarios Reales* y el latín, entendiendo la esperanza mesiánica andina y acatando la religiosidad cristiana, no fue un personaje excepcional en el siglo XVIII. Lo andino es sobre todo un motivo de distanciamiento con los españoles; sin ignorar los aportes occidentales, se sienten diferentes. Llano Zapata se asombra ante esos curacas de Canta y Lurín que se jactaban de su descendencia de la rama imperial. Don Cristóbal de Apoalaya, en 1725,

⁶ Vargas Ugarte, S. J., Rubén. *Op. cit.*, p. 140.

⁷ Hunenfeldt, Christine, "Sociedad y rebeliones campesinas entre 1780 y 1783", Tesis de Bachiller en Antropología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

⁸ Macera, Pablo. *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977. T. II, pp. 303-324.

⁹ Tamayo, José. *Historia del indigenismo cusqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura 1980, p. 97.

representaba en la fiesta de proclamación de Luis I al inca Lloque Yupanqui ataviado con reliquias y joyas familiares¹⁰.

¿Qué es lo que ha ocurrido? No es sólo un problema de la élite indígena. La vieja situación de subordinación de la república de indios respecto de la república de españoles, establecida hacia 1560, ha variado y se tiende a una nueva relación, donde un sector de la población indígena comienza a diferenciarse de los campesinos, penetra en otras actividades económicas y consigue formar linajes y acumular alguna riqueza, compitiendo con los españoles, a veces con éxito. Es así como procesos económicos, que sólo podemos suponer a falta de mayores investigaciones, erosionaron una estructura social que se pretendía rígida y que reposaba en la equivalencia entre casta y clase. Un indio sólo debía ser campesino y viceversa; pero al promediar el siglo XVIII, un indio —orgullosa de esa condición y consciente de su pasado familiar y colectivo— podía prestar dinero a un español, disputar jurídicamente, adquirir propiedades, tener influencia en el comercio local, enfrentarse a los corregidores e incluso a la propia Audiencia de Lima. Un indio podía ser noble y rico: "soy indio por todas partes", decía Túpac Amaru II. Se abría así el camino para que alguien pensara en invertir funciones sociales pretendidamente tan inamovibles como los "pies" y la "cabeza", cambiando el mundo de abajo por el de arriba, subvertiendo la realidad. Pero todo esto es demasiado general: hace falta precisar las fases por las que pasa el renacimiento cultural nativo y dibujar su expansión en el espacio colonial, para encontrar el rostro de sus principales adeptos y descubrir los mecanismos de propagación. Tarea ardua en una sociedad rural y ágrafa, habituada al silencio y sumida en una desconfianza instintiva.

El incremento del comercio interno durante el siglo XVIII puede estar reflejando también cambios producidos en el interior de la república de indios. Recordemos aquí las cifras elaboradas por Javier Tord en un decisivo estudio sobre la fiscalidad colonial, donde señala que todos los impuestos relacionados con el tráfico mercantil ascienden en Potosí y Cusco, pero sobre todo en Oruro, La Paz y Arequipa, especialmente entre 1750 y 1790¹¹. ¿Expresión sólo del aumento en los repartos? Es cierto que el comercio de los corregidores aumenta, pero a esta altura conviene indicar que, de acuerdo a otras fuentes¹², el reparto no fue el único mecanismo utilizado por los grandes comerciantes limeños. Ellos alcanzaron a formar una especie de red

mercantil donde intervinieron también pequeños comerciantes provincianos y grupos de comerciantes itinerantes, endeudados al capital comercial limeño o que simplemente recibían las mercaderías en consignación. Estos hombres recorren los parajes más variados, llegan a las ciudades de provincias, pero sobre todo a los campamentos mineros (Hualgayoc, Cerro de Pasco, Huarochirí, Cailloma) donde, en relación con los empresarios, prosiguen extendiendo la red de endeudamientos. Conviene recordar el incremento de la producción de plata y cobre durante el siglo XVIII, especialmente en el Bajo Perú, donde existían más de 700 campamentos activos en 1790 con 8,000 trabajadores (quizá habría que multiplicar por cinco, dado que estos trabajadores marchaban acompañados por sus familiares). Los empresarios mineros, de una manera u otra, pero sobre todo cuando requerían de insumos, terminaron endeudados con los grandes comerciantes¹³. Fueron pocos los que, como Pedro Abadía, supieron combinar las dos actividades.

De esta complicada y estrecha malla que es la red mercantil organizada desde Lima, logran escapar algunos medianos y pequeños comerciantes provincianos, especialmente aquellos que, como Túpac Amaru o Catari, por su condición de indígenas, no pagaban la alcabala, disputan el reducido mercado regional con los grandes comerciantes limeños y se oponen por lo tanto al reparto; cuando además de comerciantes son también curacas, se encuentran en mejores condiciones para hacer frente a los corregidores. De esta manera, una disputa mercantil puede volverse rápidamente un conflicto anticolonial y derivar (dada la alianza entre comerciantes y burocracia) en eso que se acostumbra llamar lucha de clases.

La competencia mercantil entre Lima y provincias (que subyace en la rebeldía de Túpac Amaru) resulta difícil de comprender sin estudiar los cambios en el mercado interno. Hace tiempo que hemos desechado esa imagen estereotipada que nos hablaba de una "crisis general" en el siglo XVIII peruano. Pero, la expansión del comercio interno ¿es sólo consecuencia de los mecanismos compulsivos utilizados en el repartimiento? Conviene recordar que los repartos son relativamente bajos en el área inmediatamente afectada por la rebelión (Cusco, Lampa, Cailloma), en contraste con regiones como Arequipa y Arica. Responder a la pregunta anterior significa estudiar no sólo el desarrollo seguido por la economía de exportación (minería, producción azucarera o vitivinícola), sino especialmente lo que ocurre a nivel de la producción con destino regional y local. En esta dirección se han encaminado las investigaciones de Luis Glave y María Isabel Remy sobre el cultivo de maíz en Ollantaytambo, pero ellos se han limitado, por el

¹⁰ Dumbar Temple, Ella. "Los caciques Apoalaya" en *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1942. Cfr. también de Francisco Mostajo, "Los Choquiuanas hasta la época de Túpac Amaru".

¹¹ Tord, Javier. "Sociedad colonial y fiscalidad", en *Apuntes*, N° 7, Lima, Universidad del Pacífico 1977, pp. 3-28.

¹² Nos referimos tanto a las actas como a la correspondencia y los juicios del Tribunal del Consulado. Cfr. nuestro libro *Aristocracia y plebe*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984.

¹³ *Archivo General de Indias*, Lima, 692. "Matrícula de Mineros", 4 de agosto de 1790. (En adelante A.G.I.).

momento, al análisis de una empresa; ese desproporcionado latifundio de los betlemitas que fue Silque: expande sus áreas cultivadas, aumenta su producción, envía su maíz hasta el Alto Perú. Destino similar tenía la producción de panes de azúcar de la hacienda Pachachaca en Abancay¹⁴. Estas observaciones no pueden generalizarse a las comunidades. ¿Qué ocurría en los pueblos de indios del Cusco durante el siglo XVIII?

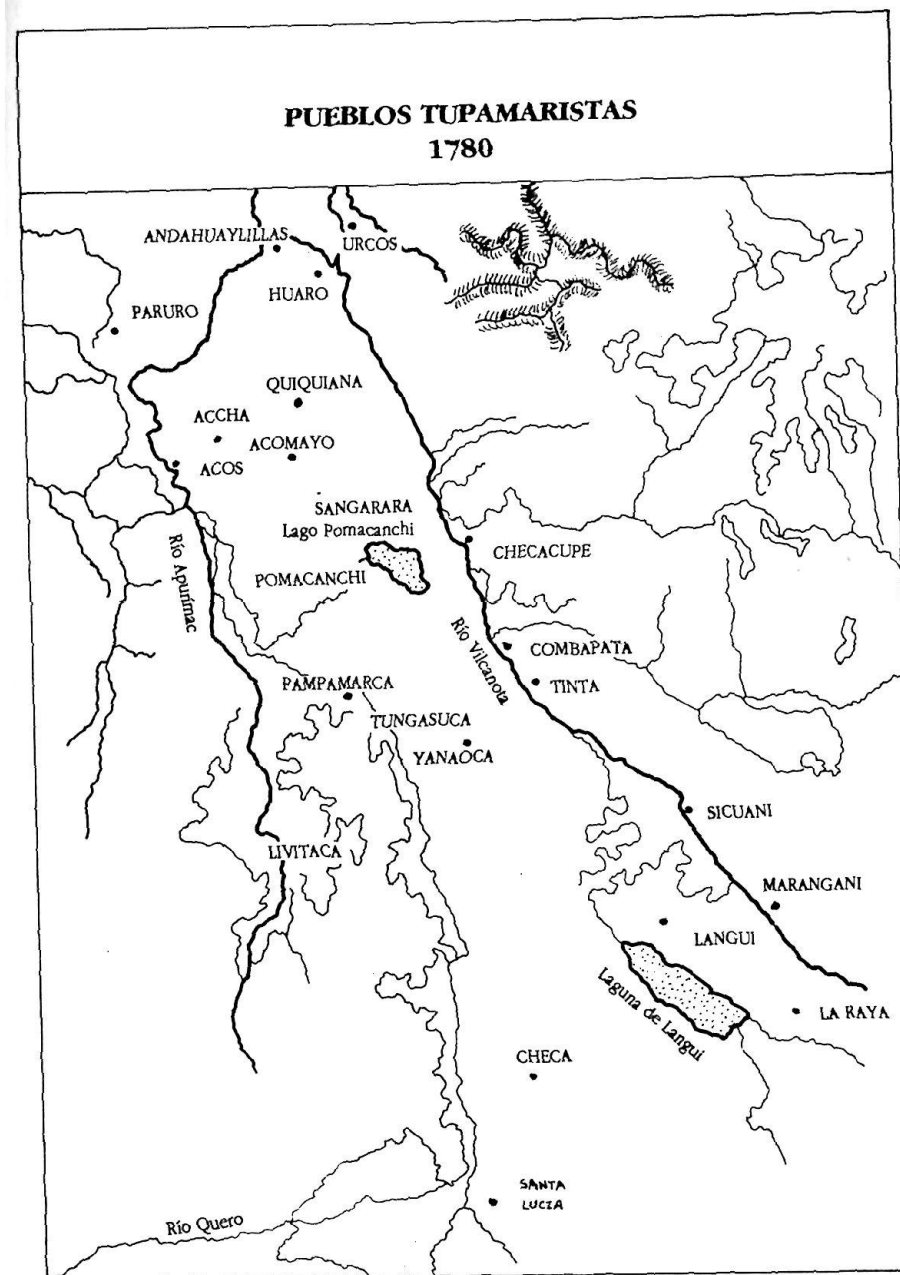
Sabemos que los rebeldes cusqueños procedían de pueblos pertenecientes a los partidos de Canas-Canchis y Quispicanchis, ubicados entre las cumbres elevadas que limitan con Puno y Arequipa y los ríos Vilcanota y Apurímac¹⁵. En esos territorios se encuentran pueblos como Tinta, Tungasuca, Surimana, Pampamarca, Acomayo. La mayoría de quienes allí fueron censados como contribuyentes, poseían sus tierras. Las haciendas eran escasas. La población se definía como indígena: 83% en Quispicanchis y 90% en Canas. Vivían equidistantes de dos importantes rutas mercantiles. El gran camino longitudinal andino que unía a Lima con Buenos Aires y, en el sur específicamente, a Cusco con el Alto Perú y, por otro lado, la ruta que comunicaba a esta misma ciudad con Arequipa. No la actual, que lleva antes a Puno, sino otra, trazada de manera transversal y que permitía subir por el valle de Majes, atravesar Cailloma y llegar al Cusco por las llamadas "provincias altas" desembarcando en Tungasuca, donde cada año durante el mes de setiembre tenía lugar una feria a la que acudían campesinos, arrieros y comerciantes de todo el sur andino¹⁶. La arriería fue una actividad indispensable en la zona. Las mulas venían desde Tucumán y en Tinta

¹⁴ Glave, Luis Miguel, y Remy, María Isabel. "La producción de maíz en Ollantaytambo durante el siglo XVIII" en *Allpanchis*, vol. XIV, N° 15, 1980 p. 116.

¹⁵ Para delimitar el territorio inmediatamente afectado por la rebelión, su epicentro, el área de donde procedía el núcleo central de rebeldes, hemos recurrido a los siguientes indicadores: lugares de las principales batallas, reconstrucción del itinerario tupamarista y distribución de los cuerpos de los ajusticiados en el Cusco el 18 de mayo de 1781 (Túpac Amaru y 9 dirigentes). Nos fue particularmente útil el mapa elaborado por Juan de la Cruz Salas en *Vástagos del Inti*, Cusco, Garcilaso, 1959, p. 107. Posteriormente llegó a nuestras manos la publicación de Magnus Mörner y Efraín Trelles, "Un intento de calibrar las actitudes hacia la rebelión en el Cuzco durante la acción de Túpac Amaru" en *Dos ensayos analíticos sobre la rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco*, Estocolmo, 1985, pp. 1-54. Es preciso señalar que el partido de Canas-Canchis era también conocido como Tinta. Las doctrinas que conformaban este partido o provincia eran Sicuani, Tinta, Checacupe, Yanaoca, Pampamarca, Cacha, Langui, Checa, Pichagua, Coporaque y Yauri, estas localidades corresponden ahora a las provincias de Canchis y Espinar.

El partido de Quispicanchis tenía las siguientes doctrinas: Oropesa, Andahuaylillas, Urcos, Quiquijana, Quisguares, Papres, Acomayo, Sangarará, Pomacanche, Marcapata, algunas de las cuales corresponderían ahora a la provincia de Acomayo., A.G.I., Estado-73, leg. 38.

¹⁶ La feria tenía lugar entre el 8 de setiembre y el 4 de octubre, celebrando al Cristo de los Arrieros, cuya imagen se veneraba en la iglesia de Tungasuca. Acudían comerciantes desde Majes hasta el Tucumán. Del Busto, José Antonio. *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*, Lima, Universidad Católica, 1981, p. 66.



encontraban buenos pastos. Los intercambios impulsaron la producción local: papa, maíz, trigo y también ropa de la tierra elaborada en obrajes y obrajillos. Los primeros eran grandes centros artesanales anexos a las haciendas. Los segundos, en cambio, eran pequeñas manufacturas integradas a las comunidades. Difícil proporcionar cifras precisas sobre esta producción textil. Para un historiador cusqueño, Moscoso, existían en todo el Cusco 18 obrajes y 24 chorrillos; Magnus Morner da números algo diferentes: 12 y 29 respectivamente. Canas y Canchis tenían fama de producir "telas baratas de jerga" y de Quispicanchis, además de ser el granero del Collao, se decía que producía "mucho ropa de la tierra de varios obrajes e infinitos chorrillos"¹⁷.

La situación de los pueblos no parece ser, en todos los casos, asimilable a esa imagen mísera de los campesinos coloniales, que una cierta retórica se esfuerza en repetir. No se trata de resucitar la leyenda rosa, sino de sugerir que en determinados lugares los campesinos pudieron resistir con éxito el sistema colonial. El pueblo de Acomayo, donde los tupamaristas tuvieron un apoyo masivo, no parece un villorrio en ruinas: al terminar el siglo, se observa una próspera agricultura en parcelas sembradas de maíz, trigo y frutales, que sustentan a unos 3,000 habitantes, de los cuales aproximadamente 2,400 son indígenas; en 1790 se ubicaron apenas dos haciendas de corta extensión. Todavía hoy se puede observar los cuatro molinos que testimonian, a pesar del abandono republicano, el esplendor que pudo tener ese pueblo en el siglo XVIII, cuando allí se concentraban un centenar de mulas utilizadas en un dinámico intercambio mercantil con toda la región¹⁸. Este comercio se componía "... la mayor parte de la yerba de la coca"¹⁹. Era considerado, por todo esto, corregimiento de primera clase. En Acos, pueblo vecino, podría dibujarse una situación similar. Los curacas de ambos lugares, Tomasa Tito Condemayta y Marcos de la Torre, secundaron a los tupamaristas. En 1781 a este último le fueron requisados sus bienes, por lo que podemos saber con precisión que tenía una gran casa (donde entre otros objetos podían verse catorce lienzos), mulas, dos tiendas, tres viviendas menores, además de dos haciendas, una de las cuales estaba dedicada a sembrar trigo y contaba con cinco bueyes para arar²⁰. Su caso es otro ejemplo de esos comerciantes provincianos que, formando parte de la aristocracia indígena o desempeñan-

do funciones políticas, habían conseguido enriquecerse. Nos preguntamos: ¿es posible encontrar una fisura en la estructura rural andina a través de la cual podía emerger una mercantilización de la economía? Ciertamente, el capital comercial limeño no es sólo rentista ni puede asimilarse a la imagen de un organismo parasitario, pero esos comerciantes que trabajosamente, por medios compulsivos o no, comienzan a formar un mercado, no cuestionan ni el colonialismo ni la servidumbre; en cambio, los comerciantes provincianos no pueden evitar el enfrentamiento contra un sistema que objetivamente los oprime y les impide siquiera aspirar a constituirse en un grupo social. El desarrollo del mercado interior podía encontrar en ellos promotores más confiables que en los funcionarios coloniales.

Tinta, Tungasuca, Acomayo no eran sólo pueblos campesinos. Junto a quienes trabajaban las parcelas comunales, estaban los artesanos que elaboraban pan, tenían funciones especializadas en algunos obrajes, trabajaban el ornamento de las iglesias y, por otro lado, los arrieros, los pequeños comerciantes, algunas prósperas familias locales como los Túpac Amaru. La oposición al corregimiento y al reparto de mercancías los unía de manera inmediata. Pudieron ir más allá de esta reivindicación —que sólo hubiera originado un motín más de ese siglo XVIII— porque esa región que era en realidad una encrucijada de caminos, por donde en cualquier momento transitaban viajeros que iban o venían del Cusco, La Paz, Arequipa, Lima o Buenos Aires, estaba salpicada de tambos y chicherías a los que llegaban noticias e informaciones sobre lo que sucedía en otros lugares. Los habitantes de Canas o Quispicanchis no obedecían a ese estereotipo del campesino atado a la tierra, inamovible, de vida sujeta a la rutina. El horizonte de ellos trascendía a las montañas locales. Una situación opuesta era la que vivían los campesinos de haciendas: los yanaconas permanecían sujetos a los lazos serviles que regían el funcionamiento de las haciendas andinas. Sucedió así en la margen opuesta del Vilcanota, en los pueblos y villas de Paucartambo; también hacia el este, en la localidad de Urubamba y Ollantaytambo, donde estaba ubicado el latifundio de Silque; en Abancay, área productora de azúcar y aguardiente. En todos estos territorios los españoles conseguirían movilizar indígenas para romper el sitio del Cusco y después para enfrentar a los pueblos tupamaristas. Fueron los escenarios de la contrarrevolución.

La rebelión reclutó a sus seguidores entre indios de comunidades bastante mercantilizadas. Tras el enfrentamiento subterráneo —que señalábamos— entre Lima y provincias, está también otro conflicto que asigna de hecho un contenido "antifeudal" al alzamiento. Túpac Amaru se referirá explícitamente a las grandes propiedades y atacará a la servidumbre. Sus proclamas contra la mita no afectaban sólo a las minas; existía una mita de hacienda y una mita

¹⁷ A. G. I., Mapas y planos. Perú, 94, 1986. Aparicio Vega, Manuel. *Cartografía histórica cuzqueña*, Cusco, 1971. Morner, Magnus. *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*, Lima, Universidad del Pacífico, 1980.

¹⁸ A. G. I., Cusco, leg. 35 "Estado de la provincia de Quispicanchis", Oropesa, 19 de octubre de 1786.

¹⁹ A. G. I., Cusco, leg. 33.3. El inventario fue realizado por el capitán Ramón de la Llave.

²⁰ *Biblioteca de la Academia de la Historia*, Madrid. "Compendio Histórico..." en Colección Mata Linares.

de obraje: reclama que todas las formas de trabajo obligatorio en beneficio de los españoles sean suprimidas.

Para algunos testigos, ubicados en el bando opuesto, una causa suficientemente explicativa de la rebelión va a estar en la libertad que los indios de algunas regiones habían conseguido. "Si a los indios los hubieran mantenido en el yanaconazgo sujetos como esclavos, sin permitirles tanta libertad en las tierras de comunidad, y comercios con otras muchas excepciones que les ha permitido nuestro Piadoso Monarca, no se viera daño que sufre", se leía en una carta remitida desde Cochabamba. En otra se sostenía que la forma de evitar alguna nueva rebelión era "... no permitiéndoles que estén ociosos ni menos que tengan plata que ésta sólo les sirve para borracheras y causar rebeliones"²¹. El historiador chileno Jorge Hidalgo advirtió que la idea de una vuelta del inca se propalaba en las chicherías del Cusco: en el encuentro entre desconocidos, en medio de la complicidad y la libertad que confiere una cierta ebriedad; al compás de los vasos de chicha o aguardiente, se hablaba de estos temas. Indio con tiempo libre y con dinero, parecen razonar los españoles, es indio perdido.

Los pueblos de Canas-Canchis y Quispicanchis no tenían, en los años que preceden a la rebelión, una vida apacible. No se trata únicamente de los conflictos con los corregidores, los curas o cualquier autoridad local; existían también otros conflictos que podían pasar inadvertidos porque, siendo más antiguos, estaban casi integrados a la vida cotidiana. Disputas entre comunidades por linderos, luchas dentro de un pueblo entre una y otra parcialidad, litigios entre familias, casos de abigeato, algunos crímenes. Existía además, una violencia privada y cotidiana, que a veces eclosionaba directamente, cara a cara, en las fiestas. En muchos casos el origen de las disputas estaba en problemas entre parejas. El amor era paradójicamente el móvil más frecuente en los homicidios: marido y esposa o simplemente hombre y mujer²². La violencia física era, a veces en sentido literal, familiar a todos los habitantes de estas provincias.

Cuando estalle la revolución de 1780, la violencia será uno de sus rasgos más distintivos. Los historiadores que piensan de esta manera recurren a un informe fechado en 1784, en el que se calculan a los muertos en 100,000 indios y 10,000 españoles. Cifra realmente impresionante para una población de Perú y Bolivia que no llegaba a los 2'000,000 de habitantes²³. Hay que tener en cuenta, sin embargo, las imprecisiones en el manejo de los números

²¹ Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1984, pp. 38-41.

²² Stavig, Ward. "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis y Canas y Canchis en el siglo XVIII", ponencia presentada en el Congreso de Investigaciones Históricas, Lima, 1984.

²³ Comblit, Oscar. "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia", en *Túpac Amaru II, 1780 (antología)*, Lima, 1974, p. 131.

propias a una época preestadística y en general la inevitable inseguridad de estos cálculos en un territorio tan dilatado y para una guerra que, como veremos, fue bastante peculiar. Algunos historiadores han mostrado reparo frente a estas cifras, considerándolas demasiado elevadas. Luis Durand Flórez, en un estudio sobre el Cusco después de 1780, sostiene que si se observan con detenimiento algunas de las luchas, los muertos resultan escasos. En Pucacuca sólo perecieron tres españoles y doce quedaron heridos de gravedad; la victoria de Apaza, líder tupamarista, en Condoruyo, fue a costa de 9 oficiales y 16 soldados españoles muertos y 18 heridos²⁴. Entonces ¿debemos desconfiar de las cifras?

Decíamos que Túpac Amaru organizó un ejército pero no habría que pensar en tropas y armas similares a las del bando realista. En realidad se trata de un núcleo central, donde están los dirigentes y los seguidores más cercanos, que va promoviendo alzamientos en los pueblos. En los primeros días, el itinerario de Túpac Amaru en dirección al Cusco pasa por Yanaoca, Tungasuca, Quiquijana, Pomacanche, Sangará, Andahuayllillas... Durante todo el mes de noviembre de 1780 sólo ocurre un enfrentamiento convencional con tropas realistas. En todos los otros casos, el curaca manda a emisarios, recurre a bando y proclamas, busca contactos en las localidades cercanas para conseguir que se rebelen. Después ingresa. Un procedimiento similar quiso utilizar en el Cusco recurriendo a los criollos, a los indios nobles e incluso al propio obispo Moscoso. La espera de un alzamiento interno prolongó el sitio del Cusco y a la postre explica por qué los rebeldes no consiguieron tomar la ciudad²⁵.

No existe una demarcación precisa entre el alzamiento espontáneo de los pueblos y las marchas militares de Túpac Amaru, de allí que cualquier historiador que razone estos acontecimientos sin atender a las peculiaridades de esta guerra, termine encontrando centenares de batallas y tenga que avalar las cifras abultadas que proporcionan los documentos sobre los efectivos tupamaristas. El informe del cabildo del Cusco indica que los alzados llegaban a 60,000 aunque en Sangará sólo serían 20,000 hombres²⁶. Sin embargo, en ése y otros documentos, se precisa que, a diferencia de los españoles, carecían de disciplina y tenían pocas armas. Entre un núcleo central y amotinados espontáneos, era difícil establecer normas. La espontaneidad era inevitable y hasta necesaria.

Según los más entusiastas, Túpac Amaru disponía de seis cañones y 200 arcabuces. En realidad, la mayoría de sus hombres estaban armados con

²⁴ Durand, Luis. *Criollos en conflicto*, Lima, Universidad de Lima, 1985.

²⁵ Hinojosa, Iván. "El nudo colonial". Ponencia presentada al Congreso de Investigaciones Históricas, Lima, 1984 (texto mecanografiado).

²⁶ Colección Documental de la Independencia del Perú. *La rebelión de Túpac Amaru*. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo II, vol. 2.

lanzas, cuchillos, rejonas, hondas y piedras. Los dirigentes que habían proyectado la revolución, no contaron ni con el dinero, ni con la capacidad organizativa para armar a sus eventuales seguidores. Estos tuvieron que buscar sus armas arrebatándoselas a los españoles y, cuando no era posible, convirtiendo en armas sus propios instrumentos de trabajo o cualquier cosa, como piedras por ejemplo.

Una es la realidad desde lejos y otra desde cerca. Para los realistas, estas tropas eran capaces de arrasarse con todo. Alguien recurre a una expresión suficientemente gráfica al referirse a una incursión de Túpac Amaru en Oropesa: "cuando entró con sus tropas y taló todas las haciendas de esta quebrada..."²⁷ Taló: no dejaba nada en pie. Todo lo destruía. El rumor y las exageraciones se propalan, primero para apresurar a los refuerzos que vienen desde Abancay o Lima, y después para exagerar sus méritos; los españoles imaginan combates desiguales donde un puñado de ellos hace frente a miles de miles de indios. Don Lorenzo Pérez Lechuga afirmó haber defendido Paucartambo con sólo 200 españoles que lucharon durante 17 días contra 11,000 indios²⁸. Parecen repetirse escenas de la conquista. Al igual que entonces, quienes relatan los hechos prescinden de mencionar a los indios colaboradores.

Sólo desde Lima el Tribunal del Consulado arma y uniforma a mil hombres. A principios de 1781, las columnas que se dirigen contra los tupamaristas llegan a cerca de 2,500 soldados de línea²⁹. Una pintura de la época recuerda a estas formaciones acampando en las alturas de Langui, cerca de donde sería capturado Túpac Amaru. Son hombres de infantería con arcabuces, de artillería y también a caballo, con sables y corazas. Superaban a los rebeldes en lo que en términos militares se llamaría potencia de fuego. En número de efectivos, fueron quizá equiparables porque junto o tras de cada columna de soldados, iban indios movilizados por curacas fieles, corregidores o curas. Se propusieron no dejar ningún rescoldo, temiendo que pudiera reaparecer ese gran incendio que había sido la rebelión tupamarista. Se ensañaron con los insurgentes y sus familiares. Querían limpiar "de este campo la cizaña para que no sofoque el poco grano...", como decía en agosto de 1782 el oidor Mata Linajes.

Es posible que sobre el total de bajas, un porcentaje mayor proceda del bando rebelde; aunque no obstante su superioridad, los españoles tampoco estaban en condiciones de organizar grandes matanzas. La cifra que indica más de 100,000 muertos puede ser exagerada, pero nada nos permite

suponer que fueran pocos los muertos. Por el contrario, los enfrentamientos tuvieron una intensidad des acostumbrada, en comparación a cualquier otro conflicto.

La violencia tiene una dimensión cualitativa: importa saber no sólo cuántos murieron sino cómo, la manera en que unos hombres privaron de la vida a otros. Los testimonios insisten repetidas veces en la ferocidad de los rebeldes, desmintiendo la imagen del indio tímido, dispuesto a huir ante las armas de fuego: "Un indio atravesado con una lanza por el pecho, tuvo la atrocidad de arrancársela con sus propias manos, y después a seguir con ella a su enemigo todo el tiempo que le duró el aliento; y otro a quien de un bote de lanza le sacaron un ojo, persiguió con tanto empeño al que lo había herido, que si otro soldado no acaba con él, hubiera logrado quitar la vida a su adversario"³⁰. En noviembre de 1780, los tupamaristas asaltan Calca, saquean las haciendas cercanas y ajustician a todos los españoles sin excepción: es decir, adultos junto con niños, ancianos y mujeres³¹. No es suficiente con matarlos. Pareciera que es necesario recurrir a actos que muestren la imposición del indio sobre el blanco. Las mujeres son violadas. A veces se escoge un lugar público, mejor todavía si tiene especial significación para un español, como por ejemplo una iglesia. Otro rebelde de Calca, "después de matar a una infeliz mujer blanca, a su marido, y a sus hijos, (tuvo ánimo para) usar de ella carnalmente dentro de la iglesia..."³².

Las víctimas parecen ser todos los "reputados" por los españoles. ¿Quién es un español? Szeminski ha indicado que, para los rebeldes, demasiados podían ser considerados como tales: los de tez blanca (a quienes se llama puka kunka), los que se visten a la usanza europea, los que tienen propiedades. Se explica así que en Calca los rebeldes procedieran "... sin que se les notase conmiseración aun con los mismos indios sus compatriotas, porque estos padecieron igual estrago, únicamente porque si se les encontraba una camisa, u otro vestuario que fuese semejante al de los españoles"³³. Aunque Túpac Amaru pretende respetar a los curas y quiere mantener sus relaciones con la Iglesia Católica, los rebeldes saquean la ropa y los ornamentos de templos como el de Pampamarca³⁴. En Cusco y Puno veinticinco sacerdotes sufrieron atentados: de ellos, seis fueron muertos. Ocurren actos sacrílegos. Tratamiento de españoles reciben también los indios ricos: en Azángaro fueron destruidas las propiedades de Antonia Chuquicamata y en Oropesa la casa de Chillitupa, un curaca fidelista.

³⁰ Lewin, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispano-americana*, Buenos Aires, Librería Achete, 1957, p. 474.

³¹ A.D.C. Corregimiento, Causas Criminales, leg. 78, 1780-84.

³² Szeminski, Jan. *Op. cit.*, p. 19.

³³ A.D.C. Corregimiento, Causas Criminales, leg. 78, 1780-84.

³⁴ A.G.N. Real Hacienda, Cusco, 1781. "Autos seguidos por don Antonio López de Sosa".

²⁷ A.D.C., Audiencia, Administrativo, 1807.

²⁸ A.D.C., Audiencia, Administrativo, 1803-1804.

²⁹ C.D.I.P. *La rebelión de Túpac Amaru*, tomo II, vol. 2. Colección Documental de la Independencia del Perú, *Op. cit.*

*"Morirán con el soldado
Alcaldes, Corregidores,
Ricos, Pobres y Oidores,
O no he de ser Túpac Amaro".*

Decían otros versos de la época atribuidos falsamente a los rebeldes.

El epicentro de la rebelión, a medida que transcurrían los meses, se fue trasladando del Cusco al altiplano. En los territorios del Collasuyo la violencia fue todavía más intensa. En una parcialidad de esa región "se sabe que no reservaron a los párvulos..."³⁵. En marzo de 1781, Tomás Callisaya, un lugarteniente de Túpac Catari, hizo explícita la violencia, la introdujo en el discurso consciente de los líderes, tomando desde luego el nombre del inca: "Manda el Soberano Inca Rey que pasen cuchillo a todos los Corregidores, sus Ministros, Caciques, Cobradores y demás dependientes: como asimismo, a todos los Chapetones, Criollos, mujeres, niños de ambos sexos, y toda persona que sea o parezca ser española, o a que a lo menos esté vestida a imitación de tales españoles. Y que si esta especie de gentes se favoreciesen en algún Sagrado o Sagrados, y algún cura, y otra cualquier persona impidiese o defendiesen el fin primario de degollarlos, también se atropelle por todo, ya pasando a cuchillo a los sacerdotes, y ya quemando las iglesias..."³⁶. En Sorata, en agosto de 1781, después de saqueos y matanzas, destrucciones e incendios durante tres meses, queda apenas en pie la iglesia en la que se han refugiado algunos sobrevivientes. Andrés Túpac Amaru los hace salir: separa a los criollos de los españoles, éstos a su vez forman dos grupos según sexos. Los hombres "son ultimados sin misericordia" y a las mujeres se las obliga a vestirse como campesinas, chacchar coca, andar descalzas. En Oruro, un sector de los rebeldes parece entender la revolución como el dominio de los campesinos y del mundo rural sobre las ciudades: quieren reducir la villa a cenizas³⁷. Mientras tanto, en Tapacari, los niños españoles (e incluso mestizos) son arrojados desde las torres de las iglesias. Acontecimientos similares ocurrieron en los dos cercos de La Paz, entre marzo y junio y entre agosto y octubre de 1781.

En cualquier revolución resulta indispensable definir quiénes son los aliados y quiénes los enemigos. Al principio la demarcación parecía demasiado clara: todos los nacidos aquí y los otros; los indios frente a los europeos. Pero a medida que se desencadenaron los acontecimientos y,

sobre todo, cuando la violencia se hizo presente, la línea divisoria se desplazó para separar ahora a realistas e insurgentes: el criterio era la práctica, los que estaban en uno y otro ejército. Al final insurgente se convirtió en sinónimo casi exclusivo de indio, mientras tanto el término español se expandió incluyendo a europeos, pero también a criollos, curacas ricos, algunos mestizos. El temor a una revolución radical hizo que muchos prefirieran defender un orden que, aunque no los beneficiaba, les otorgaba algunas mínimas prerrogativas.

Para los españoles, a su vez, tupamarista se volvió sinónimo de cualquier indio mal vestido y pobre. En 1781, en el Cusco por ejemplo, se apresa a un indio "sospechando por su aspecto fuese espía del rebelde Diego Thupa Amaro..."; en realidad era un indio que "se mantenía mendigando y moliendo quiñapo de que hacen chicha"³⁸.

En términos tácticos, las masacres contra españoles no fueron eficaces. Los tupamaristas podían generar miedo, pero las tropas del virrey, contando con una mejor organización evidentemente ejercían el terror con mejor resultado, como lo mostraría Segurola durante el sitio de La Paz, incendiando rancherías, saqueando a los campesinos y pasándolos por las armas. Pero la violencia rebelde, antes que a un razonamiento político, obedeció a motivos de otra índole.

¿Por qué mataron españoles? Hasta ahora ha sido imposible imaginar una revolución sin violencia, pero lo que requiere explicación es ese ensañamiento que parece llegar, en algunos casos, hasta decapitados, violaciones y terribles mutilaciones corporales. Aunque una revolución sea una situación límite, para que una persona o un grupo decida suprimir la vida a cualquier otro hace falta una justificación.

¿En nombre de qué se hicieron estas muertes? En el transfondo están imprescindibles fenómenos estructurales: la explotación colonial, el menosprecio de los blancos sobre los indios, la brutal injusticia que acarrió la conquista, el etnocidio. Los hombres y las clases sociales no actúan mecánicamente: sus actos no son simples respuestas reflejas. Volvemos a algunos supuestos que enunciábamos en las primeras páginas. Requieren de una visión del mundo, una ideología y una moral, que los cohesione y además les permita asumir sus actos.

Para muchos coetáneos, la violencia aparecía como irracional, incomprensible y estéril:

*Un Perú todo gimiendo
tanto tesoro gastado,*

³⁵ Colección Documental de la Independencia del Perú, *Op. cit.*, p. 802.

³⁶ Lewin, Boleslao, *Op. cit.*, p. 492.

³⁷ Cajías, F. "Los objetivos de la revolución indígena de 1781: el caso de Oruro" en *Revista Andina*, N° 2, Cusco, pp. 417-418.

³⁸ A.D.C. Cabildo, Causas Criminales, 1780-82.

tanto pueblo arruinado
 tantos vasallos muriendo
 tantos pobres maldiciendo
 tanta guerra sin razón³⁹.

¿Fue realmente así? ¿Una respuesta irracional a la explotación? ¿Un impulso? ¿O existía alguna razón más profunda?

Siguiendo el derrotero que Jan Szeminski ha trazado en sus investigaciones, podemos tratar de introducirnos en la mentalidad andina⁴⁰. Los españoles podían ser muertos de la manera en que lo fueron, porque no eran buenos cristianos, no cumplían con las normas que ellos predicaban, eran herejes: el discurso de la conquista invertido. En los textos de los rebeldes reciben calificativos tales como "impíos" y "excomulgados". Son colocados en los límites de la humanidad. En otros textos parece que incluso se les niega la condición de seres humanos: el español es la encarnación del demonio, son los anticristos y de manera más precisa parecen ser "pishtacos", es decir, esos seres infernales que vienen a absorber la grasa o la sangre de los hombres y que únicamente saben hacer el mal⁴¹. En un documento, por ejemplo, se dice que los corregidores "vienen a chupar y aprovechar la sangre y el sudor..."⁴². Los pishtacos tienen que ser muertos, bajo ciertos rituales, de manera que no puedan volver y seguir haciendo daño.

Dijimos que muchos de los rebeldes procedían de la provincia de Canas y Canchis. Sabemos, por un proceso judicial que tuvo lugar en 1772, que en esos pueblos se realizaban periódicas peleas rituales, en las que se enfrentaban con violencia e intensidad una mitad contra otra del pueblo: Hanan contra Hurin. Rito de iniciación en la adolescencia, tenía también una función propiciatoria: la sangre derramada sobre la tierra, los muertos y heridos anunciaban las futuras cosechas. La Pachamama, la tierra, para fructificar, exigía sacrificios⁴³. La etnografía y la lectura de las crónicas añaden otro elemento: las peleas terminaban con la posesión de las mujeres jóvenes y vírgenes por el grupo vencedor: la mujer era abierta como los surcos, debe derramar sangre para que después pueda ser fértil. Fertilidad de la tierra y fertilidad humana aparecen claramente relacionadas.

³⁹ Colección Documental de la Independencia del Perú, *Op. cit.*, T. XXIV, p. 63.

⁴⁰ Szeminski, Jan. "La consigna: matar a los españoles". Ponencia presentada en el Seminario "Resistencia y rebelión en el mundo andino, siglos XVIII-XX", Wisconsin, Madison, abril de 1984.

⁴¹ El tema del pishtaco ha sido estudiado por el antropólogo ayacuchano Efraín Morote Best. Recientemente se ha ocupado también de este tema Juan Ansión, *Desde el rincón de los muertos*, Lima, Gredes, 1987.

⁴² Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, *Op. cit.*, p. 21.

⁴³ Hopkins, Diane. "Juegos de enemigos" en *Allpanchis*, año XII, N° 20, Cusco, 1982, pp. 167-183.

En 1780 se cumplía el tiempo: terminaría la edad de los españoles y los incas volverían. La resurrección de los cuerpos y el regreso de los vencidos parecían cercanos. Las profecías escatológicas se intensificaron en 1777: el año de los tres siete, en siete días se creó el mundo, siete letras tiene el nombre de Dios, siete es la duración de un ciclo (las espigas de la Biblia, los días de la semana) y tres corresponde a los personajes de la Trinidad. Número perfecto: fin de un ciclo, inicio de otro. "¿No sabe que ha llegado el tiempo de la profecía?", dice un testigo a quien cita Miguel Marticorena.

La atmósfera de fin del mundo puede remontarse tiempo atrás. Es probable, como lo han señalado Federica Barclay y Fernando Santos, que la espera del inca esté asociada a los trastornos físicos que soportó el Perú durante el siglo XVIII: la epidemia de 1720 en Cusco, que asola las alturas de Calca y en el otro extremo llega hasta Lima, siendo "una de las mayores que ha experimentado desde su descubrimiento"; las lluvias torrenciales e inundaciones que destruyeron Zaña en 1727, el devastador terremoto del año 1746 en Lima —quizá el peor de toda su historia sísmica conocida—, los trastornos climáticos que ocurrieron en el sur peruano entre 1779 y 1780: lluvias intensas e inundaciones en Arequipa y la misma ciudad del Cusco.

Pero el apocalipsis, el pachacuti o, mejor dicho, la peculiar fusión de ambos, no llegan por sí mismos. Requieren, como los cultivos, de los hombres: de sus ruegos y también de sus actos propiciatorios. Para que la tierra se abra y se produzca un nuevo tiempo, hacen falta sacrificios. Matar españoles se inserta también en una imagen del cambio como inversión total: el pachacuti es violento, está acompañado por nuevos sufrimientos, es tan doloroso como cualquier parto. La convicción de su llegada permite también sobrepasar las peores pruebas: el arrojo de los indios, que sorprende y anonada a algunos españoles. Para los campesinos de Canas y Canchis —no es aventurado sugerirlo—, hacer la revolución era ejecutar a escala de toda la sociedad, de todo el cosmos, las peleas rituales que ellos hacían en tiempos de carnavales.

Las peleas rituales se vinculan con otro componente del mundo andino: los sacrificios humanos. Fueron ejecutados desde tiempos muy lejanos (podríamos retroceder hasta Chavín). Durante la fase incaica se organizaron algunos grandes rituales panandinos propiciatorios como la llamada Capacocha: una vez al año se mandaban ofrendas al inca desde todos los rincones del imperio, entre las que se incluían niños que deberían ser inmolados: "la cantidad de productos naturales o culturales que se recolectaba era enorme y el número de víctimas humanas mucho más elevado de lo que generalmente se cree"⁴⁴. Con la llegada del cristianismo, todas estas manifestaciones, más que prohibidas, fueron reprimidas por los propios indios. El recuerdo, sin

⁴⁴ Duviols, Pierre. "La Capacocha" en *Allpanchis*, N° 9, Cusco, 1976, p. 13.

embargo, todavía persistía cien años después entre los habitantes de la sierra central. En Acos se acordaban cómo se debían enterrar criaturas vivas en homenaje al inca. En Ocos "conservaban en 1621 un sorprendente memorial de los capacochas de su tierra"⁴⁵. No existen testimonios confiables que nos permitan advertir la ejecución de sacrificios humanos en los siglos XVII o XVIII⁴⁶. Quizá se hicieron de manera clandestina; aun en ese caso serían la excepción. Estos rituales, que el cristianismo había combatido con tanto empeño, ¿estaban definitivamente sepultados en el olvido?⁴⁷

Una revolución implica la quiebra del orden: es el momento en que concepciones postergadas y reprimidas pueden emerger. Esta ocasión resulta más evidente si consideramos que los rebeldes terminaron enfrentados con la Iglesia y los curas. Túpac Amaru —como ya hemos dicho— los defendía. Contaba con el obispo Moscoso. Recurría a imágenes del cristianismo para explicar sus ideas. Lo acompañaban siempre dos curas. En Andahuaylillas lo recibieron con palio los sacerdotes. Sus seguidores primero incendiaron una iglesia en la que se refugiaron españoles (Sangarará), después descubrieron a curas que colaboraban con los realistas, soportaron la excomunión (y quizá la traición) de Moscoso, respondieron saqueando iglesias y terminaron, en el asedio a La Paz, colgando a frailes. La revolución era entonces una vuelta al pasado; la posibilidad de fundar una sociedad homogénea, nivelada por lo bajo, compuesta únicamente por indios.

Los planes iniciales de Túpac Amaru habían sido otros. El inca era un monarca que conformaría un "cuerpo de nación" uniendo a todos los habitantes del Perú, buscando reglas comunes de convivencia y separándolos de Europa. Su plan político implicaba la persistencia de la Iglesia y el diezmo, las propiedades (aunque no muy extensas), los títulos nobiliarios, facilidades para los comerciantes, etc. Túpac Amaru sería el rey y a su costado tendría, para gobernar el país, al obispo del Cusco. Cuando, en diciembre de 1780,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ Esta observación está en discrepancia con Emma Velasco, para quien existen evidencias sobre la ejecución de la Capacocha en el Collasuyo (el territorio de la rebelión). "Es en la zona del Collao donde encontramos numerosos datos y documentos de 1592, 1630, 1638 y 1833. También el nombre de K'apakocha en un barrio y otro lugar". Velasco, Emma, "La K'apakocha, sacrificios humanos en el incario", texto mecanografiado, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, p. 4. Después de escrito esto, gracias al historiador Manuel Burgos, pudimos leer la causa criminal abierta a Lorenzo Rodríguez acusado de haber dado muerte a una menor blanca para "algún sacrificio diabólico". Archivo Departamental de Cajamarca, Corregimiento, 1759.

⁴⁷ Conviene precisar nuestro argumento. No se trata de una continuación y prolongación de rituales prehispánicos, sino de la integración de éstos con otras concepciones de matriz cristiana, como el apocalipsis. En la Capacocha se sacrificaba a alguien tan valioso como un niño; en las peleas rituales se enfrentaban entre iguales: los campesinos de dos parcialidades contrapuestas pero necesarias. En 1780, los españoles no eran considerados iguales y, menos, valiosos. Antes que el aspecto propiciatorio, prima la idea del castigo.

entra a la plaza de Livitaca y convoca a sus pobladores, todos los que acuden lo saludan con estas palabras: "Tú eres nuestro Dios y Señor y te pedimos no hayan sacerdotes que nos inoportunen", a lo que él replica diciéndoles que no podía ser así, porque de acatar el pedido nadie "los atendería al momento de la muerte"⁴⁸.

De esta manera Túpac Amaru se encontró en una situación similar a la de otros líderes avanzados, es decir, "... ante un dilema insoluble: lo que realmente *puede* hacer se halla en contradicción con toda su actuación anterior, con sus principios y con los intereses inmediatos de su partido; y lo que *debe* hacer no es realizable"⁴⁹. La insurrección anterior de Juan Santos Atahualpa había conseguido establecer un reducto inexpugnable en la selva central porque consiguió previamente aglutinarse alrededor de un solo movimiento. En la revolución tupamarista convivían dos fuerzas que terminaron encontradas. El proyecto nacional de la aristocracia indígena y el proyecto de clase (o etnia) que emergía con la práctica de los rebeldes. Al principio todos parecieron aceptar el "plan político" de Túpac Amaru. Las divergencias surgieron con la marcha misma de los acontecimientos, a la par que la violencia se desplegaba. Entonces se evidenció que mientras los líderes proyectaban una revolución para romper con el colonialismo y modernizar al país, ampliando las posibilidades para el tráfico mercantil, los campesinos entendieron que eran convocados para un pachacuti: demasiados signos lo venían anunciando.

Algunos españoles entendieron también que la rebelión implicaba una verdadera amenaza para todos ellos. En esas circunstancias, la única manera de vencer era acabando con todos los rebeldes. Después de muerto Túpac Amaru II, en junio de 1781, en una carta enviada del Cusco a Lima, un tal Fernando Saavedra describía así la situación en las áreas rurales: "Vendrá la tropa digo a cuarteles de invierno pues los indios tenaces y alborotados, principalmente aquellos pequeños trozos del rebelde (sic) que aún subsisten hacen muchos daños principalmente a los descuidados o solo a quienes matan o roban, por esto será preciso que siga otra campaña para acabar de exterminar estas insolentes gentes que son contra todo chapetón y otras castas de ellos"⁵⁰. Aparecen en este testimonio cotidiano —una carta— dos ideas que encontraremos con demasiada frecuencia en esta historia: guerra de castas y exterminio.

En los años que siguen, en el recuerdo de la rebelión se mantendrán separadas las dos vertientes que abrigaba en su interior el movimiento

⁴⁸ A.G.I. Sevilla, Cusco, leg. 29.

⁴⁹ Engels, Federico. *La guerra de campesinos en Alemania*, Madrid, Editorial Cénit, 1934, p. 116.

⁵⁰ A.G.N. Colección Moreyra. Carta de Fernando Saavedra, Cusco, 11 de junio de 1781.

tupamarista. Mientras en la historiografía se irá convirtiendo a Túpac Amaru II en un precursor de la independencia y, con los años, se iniciará una ociosa discusión acerca de su carácter reformista o separatista, en la tradición oral se conservará la identificación entre los rebeldes y el mundo andino⁵¹. Cuando poco después de 1860, pasó por el Cusco el viajero norteamericano George Squier le refirieron una versión sobre el inicio de la rebelión tupamarista, algo distinta del consabido ajusticiamiento del corregidor. Según esa versión cuando se levanta Túpac Amaru II en Tinta lo primero que hace será llevar a sus seguidores "... a las ruinas del templo de Viracocha y allí, rodeado de negros y ásperos muros de lava, a la sombra del santuario que se desmoronaba, conjuró con extrañas y solemnes ceremonias y antiguas invocaciones la ayuda del Espíritu que había combatido al lado del joven Viracocha en la planicie de Yahuarpampa. Durante un tiempo tuvo éxito: los dioses muertos parecían vivir una vez más y el estandarte de los Incas, al brillar nuevamente con su blasón izado, parecía destinado a flamear otra vez sobre los macizos muros de la gran fortaleza del Cuzco. Pero la traición, más que la fuerza, arruinó la causa del caudillo indio"⁵².

V
Gobernar el Mundo.
Transtornar el Mundo

⁵¹ Cfr. más adelante, "Soldados y montoneros".

⁵² Squier, George. *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz - Cochabamba, impreso en Buenos Aires, 1974 (la edición original fue de 1877).

La muerte de Túpac Amaru significará en los Andes el fin de una idea: la identificación entre el Inca y el Rey (en el sentido europeo de esta palabra). De entonces en adelante, salvo algunas aventuras casi personales, como la conspiración de Aguilar y Ubalde, ya no se pensará que un descendiente de los incas deba sustituir a los Borbones. Con el ocaso de esta idea las concepciones monárquicas desaparecen del utillaje mental de quienes se oponen al orden colonial.

El problema que se plantea en los años de la independencia es la búsqueda, por parte de la élite intelectual, de un nuevo lenguaje político. En la cultura popular persistirá el recuerdo del Inca, pero como personaje mesiánico o principio ordenador de las cosas, y ya no como el sucesor de una dinastía.

El ensayo que sigue fue presentado como ponencia en el Congreso "Gobernar el mundo: el imperio español (siglos XV-XIX)", organizado en Palermo (Italia), en mayo de 1988, por la Società Siciliana per la Storia Patria, presidida por el profesor Massimo Ganci. Promotor e inspirador de esa reunión fue Ruggiero Romano. Este texto responde a un problema que él nos planteó y a un desafío todavía pendiente: pensar los problemas peruanos en el marco mayor de la formación y crisis de un imperio transcontinental.

EL 4 DE NOVIEMBRE de 1780, el curaca Túpac Amaru II apresó, para ajusticiarlo días después, a un funcionario español de provincias: el corregidor Arriaga. Estos hechos tuvieron lugar en un pueblo de la sierra sur del país, en Tinta, que por entonces tenía alrededor de 2,000 habitantes. Allí serían convocados curacas de Cusco, Puno y habitantes de otros pueblos de la región, sin distinción de castas, para proponerles un proyecto que no sólo quería terminar con agobiantes cargas fiscales, sino que además buscaba expulsar a los europeos y restaurar una supuesta monarquía incaica.

Los bandos y proclamas firmados por Túpac Amaru llegarían a las ciudades del altiplano. Después sus huestes destruirían haciendas y obrajés, llegando hasta las proximidades del Cusco. Sin embargo, pasados cinco meses, éste fue apresado y junto con otros ocho procesados, terminaría ajusticiado en la plaza mayor del Cusco en mayo de 1781.

La gran rebelión —como dieron en llamarla entonces los funcionarios coloniales—, no terminó allí: prosiguió en Puno con Diego Cristóbal Túpac Amaru, y en los territorios que ahora corresponden a tres países: Bolivia, el norte de Argentina y el norte de Chile. La ciudad de La Paz fue sitiada en dos ocasiones por Túpac Catari (primero durante 109 y después durante 64 días). Ante las dificultades para terminar con la rebelión y el alto costo que implicaba la movilización de tropas (sólo contra Túpac Amaru se enviaron 17,500 soldados), los españoles firmaron una especie de armisticio con los rebeldes. Sin embargo, los conflictos prosiguieron. Todavía en junio de ese año, cerca de la capital virreinal, en las serranías de Huarochirí, un personaje llamado Felipe Velasco Túpac Inca, quería organizar una rebelión considerándose hermano de Túpac Amaru II. En agosto de 1783, Diego Cristóbal fue ajusticiado. Este período convulso que

recién entonces llegaba a su fin, había empezado antes que se colgara al Corregidor de Tinta, cuando en Arequipa la plebe urbana se sublevó contra nuevos impuestos. Movimientos similares se produjeron en los primeros meses de 1780 en La Paz y Cochabamba y una conspiración fue debelada en la misma ciudad del Cusco. Todos estos hechos transcurrieron a lo largo de tres años y seis meses (ver mapas 1 y 3). "El grande alboroto de 1781 estuvo a pique de quitar al rey de España toda la parte de las montañas del Perú, en la misma época en que la Gran Bretaña perdía casi todas sus colonias en el Continente de América"¹.

El área afectada por los rebeldes (ciudades sitiadas o tomadas, marchas y enfrentamientos militares) comprendió todo el sur andino, es decir, aproximadamente 500,000 km². Boleslao Lewin calculó que el escenario sobre el que directamente actuaron los rebeldes tendría 1,500 Km². Pero Jan Szeminski sugiere que la "zona tupamarista" sería considerablemente más extensa². No era un espacio marginal en la economía virreinal. El sur andino estaba ubicado en el centro mismo de los dominios españoles en Sudamérica (ver mapa 1).

Era un espacio articulado alrededor de ciudades como Arequipa, Cusco y La Paz, centros mineros como Potosí, puertos como Arica, y atravesado por una gran ruta longitudinal que comunicaba a Lima con Buenos Aires. Territorios con una densa población indígena y en los que desde el siglo anterior se había desarrollado una diferenciación productiva: la ceja de selva de Cusco junto con las llamadas yungas bolivianas eran zonas productoras de coca, mientras que Abancay producía azúcar, Arequipa vinos y aguardientes, Cochabamba trigo, Ollantaytambo maíz, y los obrajes y obrajillos de las provincias altas del Cusco tejidos. Flujos mercantiles articulaban este espacio, recorrido frecuentemente por arrieros y salpicado por tambos y grandes ferias anuales, como las de Copacabana, Tungasuca o Cocharcas (ver mapa 2).

En este territorio, nuevamente según Lewin, alrededor de 100,000 indios participaron en las rebeliones. Sólo en el sitio de La Paz intervinieron alrededor de 40,000. Si consideramos que los campesinos levados o incorporados voluntariamente a las huestes tupamaristas, lo hacían a veces con toda su familia y si a esta referencia añadimos a todos aquellos que soportaron los acontecimientos, como los sitiados en La Paz (23,000 habitantes) o esos 30,000 pobladores del Cusco amenazados por los rebeldes, el número de los protagonistas sería bastante mayor. Sin

¹ Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*, México, Porrúa, 1966, Libro Segundo, Capítulo IV, p. 74.

² Lewin, Boleslao. *La revolución de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, Librería Achete, 1967.

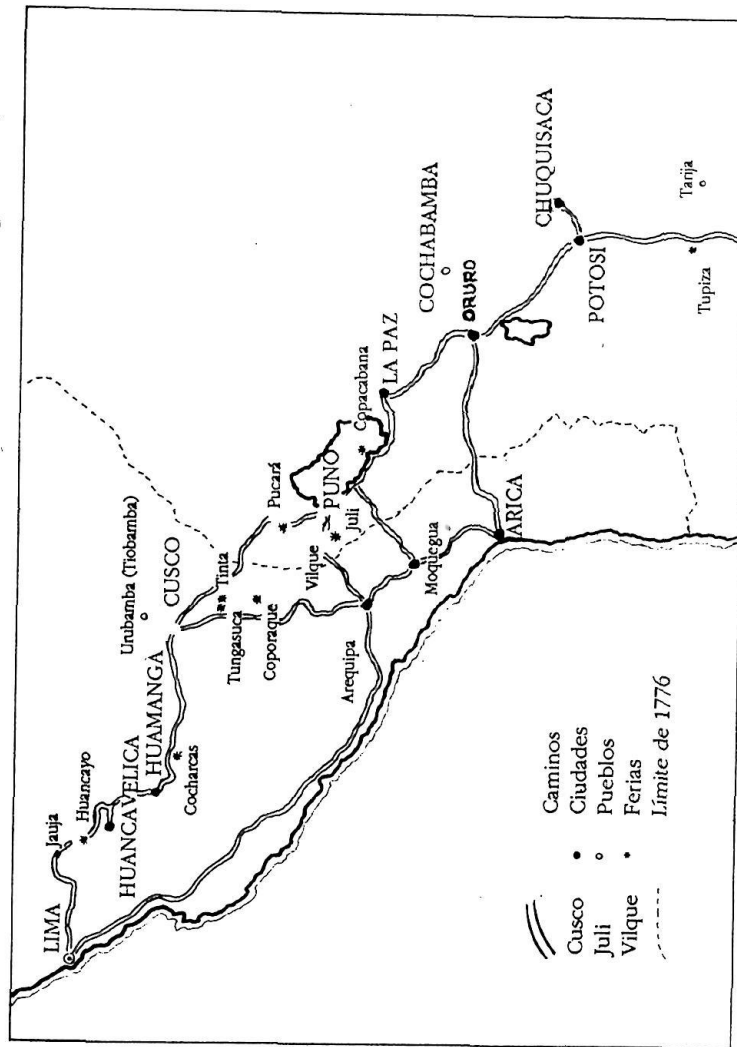
MAPA 1

LAS REVOLUCIONES TUPAMARISTAS EN EL IMPERIO ESPAÑOL (Sudamérica, 1780-1783)



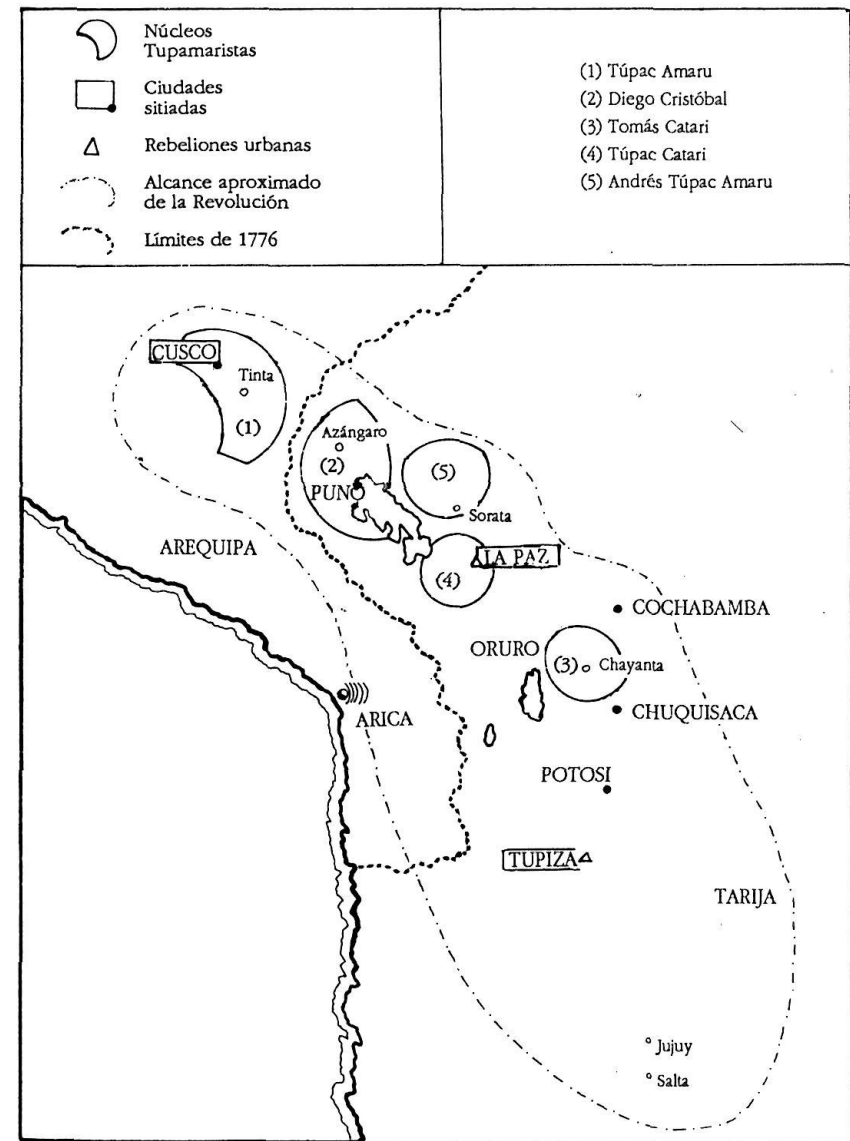
MAPA 2

EL SUR ANDINO, CIUDADES, FERIAS Y RUTAS (Fines del siglo XVIII)



MAPA 3

LAS REVOLUCIONES TUPAMARISTAS



embargo, no conviene exagerar. No existe en sentido literal un territorio tupamarista. Dentro de una misma región, como las provincias cusqueñas, hay pueblos rebeldes y pueblos fidelistas. La división separa incluso a barrios de un mismo pueblo, como parece ocurrir entre mistis e indios de Chucuito. Tras esto subyace un fenómeno más complejo. Si bien existía una conspiración previa, que se inicia en 1770, y los dirigentes parece que se conocían entre sí (Túpac Amaru y Túpac Catari, como arrieros o trajinantes, viajaban de un extremo a otro del sur andino), los acontecimientos no se desarrollaron sincronizadamente y cada rebelión terminó adquiriendo un perfil propio.

Todos se refieren a Túpac Amaru II como el Inca pero mientras en el Cusco se lee en sus proclamas la necesidad de respetar personas y bienes de criollos y mestizos, en La Paz se piensa que el Inca ha mandado terminar con todos los no indios, de lo que estarían también convencidos algunos dirigentes en Atacama. En Arequipa (enero de 1780) y en Oruro (febrero de 1781), en cambio, quienes dirigen el alzamiento son criollos, seguidos por una plebe urbana compuesta indistintamente por indios o mestizos. Es así que algunos historiadores han planteado la existencia de dos movimientos: el de los amarus y el de los cataris, cusqueños y altiplánicos, quechuas y aymaras. Entre la restauración de la monarquía incaica y la inversión radical de las cosas a partir de una ética milenarista, hay varias situaciones intermedias. Entonces no hay una sino varias rebeliones. El rostro múltiple de los tupamaristas. Cuando esos hombres se propusieron, de una u otra manera, cambiar las cosas y, por lo tanto, transformar el mundo, los borbones, en particular Carlos III (que reinó entre 1759 y 1788), venían buscando reorganizar la administración estatal y tornar eficaz a un antiguo sistema colonial.

* * *

El sistema colonial español era ya, al promediar el siglo XVIII, un sistema longevo, que reproducía su modelo original, sin modificaciones significativas como las que se emprendían en otras áreas del continente (el Caribe y las colonias británicas, por ejemplo). La metrópoli succionaba excedentes de las colonias a través del monopolio comercial, la extracción de metales preciosos (plata peruana o mexicana) y las imposiciones fiscales. Se trataba de "obtener la mayor cantidad posible de metálico con el menor desembolso de recursos metropolitanos"³. El espacio americano, sin embargo, era bastante autosuficiente: no constituía un mercado para

Madrid⁴, pero esto no era ningún inconveniente para el funcionamiento del "antiguo régimen colonial"⁵.

La distinción entre colonos y colonizados, inicialmente demarcada con claridad como dos repúblicas separadas, se tornó borrosa con el tiempo. El sistema colonial español no se estableció, como el de los portugueses en África o Asia, en los márgenes (en la costa) de los países americanos, sino en el interior de ellos. Los españoles establecieron centros mineros, ciudades, haciendas, todo lo cual implicó no sólo una migración de funcionarios, sino también de comerciantes, terratenientes y gentes que venían simplemente a "hacer la América". Terminaron confundidos con los indígenas. Aparecieron criollos y mestizos. Junto a ellos esos blancos que habitaban en los pueblos como pequeños propietarios o pequeños comerciantes, a quienes los indios apodaron pucacuncas (cuellos rojos). Cuando se desdibujaron las distinciones entre colonos y colonizados, tampoco resultó transparente la condición colonial de estos países y su relación de dependencia con Madrid. El pacto colonial proponía la imagen de espacios similares a otros países peninsulares como Cataluña o el País Vasco. Es así que a los cargos públicos podrían postular en igualdad de condiciones españoles y criollos. En la primera mitad del siglo XVIII el número de estos últimos resultó preponderante en los cabildos, las órdenes religiosas y hasta entre los funcionarios de la audiencia. El Perú era parte integrante del imperio español, como lo eran otras provincias del reino. La existencia, junto a una aristocracia de origen europeo (pero integrada por un número creciente de criollos), de otra aristocracia de supuestos descendientes de los incas, contribuía a mantener la imagen de esta ilusoria relación paritaria.

Perú o México no pertenecían a España, sino directamente a la Corona de Castilla. Para entender este sistema político que los Habsburgo quisieron establecer en América, Richard Morse ha tomado de Weber la noción de sociedad patrimonial: en el vértice, el Rey, y luego una sucesión descendente de múltiples jerarquías, contrapuestas entre sí para que de esta manera se regulen y controlen mutuamente, lo que evitaba cualquier riesgo secesionista pero tornaba moroso el funcionamiento de este sistema⁶. Hay que recordar que se erigió después de la derrota de los encomenderos. El rey unificaba la pirámide y la autoridad de éste reposaba en la alianza entre su poder temporal y el de la Iglesia. La expresión de estas concepciones en la demarcación política fue un territorio dividido en

⁴ Assadourian, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

⁵ Hobsbawm, Eric. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, México, Siglo XXI, 1971.

⁶ Morse, Richard. "The heritage of Latin America" en *The founding of New Societies*. New York, 1964, pp. 130 y 58.

³ Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

curatos, corregimientos y curacazgos, de manera que un indio de cualquier localidad tenía sobre sí a un cura, a un corregidor y a un curaca y estos tres no tenían funciones claramente delimitadas. Es así que el corregidor era también comerciante y el cura podía tener tierras, al igual que cualquier curaca, quienes también incursionaban en el comercio. Las ocasiones de conflicto resultaron frecuentes. Terminaron recriminándose mutuamente sobre quién explotaba más a los indios.

El sistema patrimonial entró en crisis con las reformas borbónicas⁷. Entonces, el dilatado territorio del virreinato peruano fue dividido. Aparecieron los virreinos de Nueva Granada (1740) y después, el del Río de La Plata (1776). Los jesuitas, que habían conseguido una evidente autonomía económica a partir de sus numerosas haciendas y propiedades urbanas, fueron expulsados (1767) y sus bienes quedaron bajo la administración directa de Estado (ramo de Temporalidades). Se trató de reglamentar el acceso a los cargos públicos para así conformar una burocracia en el sentido estricto de la palabra. Los nuevos funcionarios vinieron de la península. Los criollos, por consiguiente, comenzaron a ser desplazados de los cargos públicos. Se envían Visitadores cuyo poder se contrapondría con el de los virreyes (Areche y Guirior). Se consideró que la mita y la tributación eran mecanismos insuficientes. Aparecieron nuevos impuestos como el que se establece sobre la producción de aguardiente (12.5%). Se incrementan otros, como las alcabalas, primero en 2% (1772) y después en 6% (1776). Antes se habían establecido las aduanas y los libros de contabilidad fueron reformados. Se arremetió contra el contrabando y, en general, contra todas las formas de corrupción pública, a la que había sido tan propenso el sistema patrimonial. John Lynch considera que estas reformas se inscribían en el interior de toda una "segunda conquista" de América⁸. No discutamos esta noción porque lo cierto es que así, en similares términos agresivos e impositivos, debieron haber experimentado estos cambios los comerciantes locales, los artesanos, los arrieros y hasta los mismos indios tributarios. Con respecto a la población indígena se pensó en volverla a empadronar para evitar evasiones al tributo, incluirla en el pago de la alcabala, e incluso obligarla a entregar el diezmo (o un porcentaje de éste). De esta manera, todos se vieron afectados por las reformas. "España estaba por fin ejerciendo un imperialismo comercial clásico"⁹.

Las reformas buscaban fortalecer al Estado. Había que terminar con los privilegios particulares y con las autonomías locales. Hacía falta centralizar

⁷ Bonilla, Heraclio. "El ordenamiento colonial" en *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLV, Lima, 1981, p. 280.

⁸ Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 13.

⁹ Anna, Timothy. *España y la independencia de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 37.

el espacio colonial en beneficio de la metrópoli. En el interior de América, los puertos y las ciudades debían ejercer su dominio sobre las áreas del interior. La centralización estaba acompañada por el afán de incrementar los ingresos metropolitanos para, de esa manera, cubrir las carencias del erario público español.

¿Qué relación existió sobre los proyectos borbónicos y la revolución tupamarista? Scarlett O'Phelan plantea dos conclusiones muy precisas: 1) las reformas abrieron una "brecha irreversible entre la sociedad colonial y la Corona" y 2) "tuvieron la peculiaridad de acentuar los regionalismos"¹⁰. A los pocos años de emprendidas, en un espacio interior de Sudamérica estallan una serie de sublevaciones. ¿Movimientos "antirreformistas" como han sugerido otros autores? ¿Revolución contra el despotismo ilustrado? La restauración de la monarquía incaica puede parecer como una suerte de respuesta tradicionalista frente a los intentos modernizadores, pero es evidente que los movimientos sociales no son respuestas espasmódicas. En una ocasión anterior hemos criticado el esquema de Jürgen Golte según el cual los repartos de los corregidores desencadenaron las revueltas del siglo XVIII andino, omitiendo en su planteamiento a las reformas borbónicas. Por consideraciones similares tampoco podemos aceptar la supuesta equivalencia reformas borbónicas = rebeliones andinas¹¹.

Entender lo que ocurrirá en el sur andino obliga a considerar que junto a los cambios políticos, venían sucediendo profundas transformaciones económicas que reorganizarán el espacio colonial. El tráfico entre Lima y Portobelo—afectado casi siempre por el contrabando—llega a su fin cuando desde la década de 1720 los barcos dan la vuelta por el Cabo de Hornos y arriban a los puertos del Pacífico. El crecimiento de Buenos Aires y el ingreso de esclavos por ese puerto indican el inminente desplazamiento del monopolio comercial que hasta entonces detentaba Lima. Cuando se desarrolle la ruta que une a Buenos Aires con Tucumán, Salta y Jujuy y finalmente Potosí, el Alto Perú dispondrá de una conexión más directa con Europa que le permitirá encontrar una alternativa al dominio limeño. Tras la rivalidad entre Lima y Buenos Aires subyace un conflicto más profundo entre el Pacífico y el Atlántico: entre el antiguo y el nuevo sistema colonial¹². El sur andino termina ubicado entre dos polos rivales. Este conflicto tuvo un hito importante cuando en 1778 se expidió el Reglamento de Comercio Libre.

En Potosí, al terminar el siglo XVIII, casi el 80% de mercancías importadas que llegan al asiento minero proceden de Buenos Aires. Pero

¹⁰ O'Phelan, Scarlett. "Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y Alto Perú" en *Historia y Cultura*, N° 16, Lima, 1983, p. 27.

¹¹ Ver el capítulo anterior de este libro.

¹² Davis, Ralph. *La Europa Atlántica*, México, Siglo XXI, 1977, p. 187.

el dominio de este nuevo polo económico no es tan evidente. Todavía queda un 20% restante que ingresa por Arica; a ese puerto del Pacífico vinculado con El Callao, llegan comerciantes limeños para internarse en dirección de Arequipa o ascender la cordillera en dirección a Oruro y después a La Paz o Potosí. Las importaciones, en una u otra dirección, ocupan un papel secundario en un espacio que, si bien no es ya tan autosuficiente como durante el siglo anterior, sigue abasteciéndose sobre todo de la producción americana. Arequipa, Cusco y Lima proporcionan más del 50% de los efectos destinados a Potosí. El porcentaje restante proviene del Río de la Plata¹³. Las cifras parecen mostrar un conflicto. Entre los dos polos hegemónicos se irá definiendo un cierto perfil regional del sur andino.

Este perfil no sólo es resultado de su ubicación intermedia y de la rivalidad entre Lima y Buenos Aires. Podríamos decir metafóricamente que hay motores internos que articulan a esa enorme región. El porcentaje de mercancías que se atribuyen al virreinato del Río de la Plata no viene precisamente de Buenos Aires, sino que es producido en territorios que si bien integran ese Virreinato, están bastante más cerca de Potosí como sus alrededores mismos, Cochabamba, La Paz o Puno. Además, la reciente división política señala los límites supuestos de las influencias del Pacífico y el Atlántico en el sur andino, pero no tiene en cuenta la articulación entre las ciudades y las ferias regionales.

La recuperación de la producción minera en Potosí (a partir de 1740), el desarrollo de otros centros mineros, junto con la recuperación demográfica y el incremento de la población urbana permiten la mercantilización de ese sur andino recorrido frecuentemente por arrieros. Algunos casos bastante conocidos ayudan a ilustrar este proceso: haciendas cusqueñas como Pachachaca (azúcar) o Silque (maíz) incrementan su producción. Procesos similares ocurren en los obrajes de la zona. Pero esta producción y esos intercambios encontrarán pronto los límites de un mercado con amplias áreas de economía natural y una escasa división del trabajo. Las plazas terminan saturadas. "Los años 1759-1780 son un ejemplo de esta última posibilidad; los indios se encuentran en un mercado colmado y tienen dificultades para procurarse el dinero indispensable para el pago del tributo o la cancelación de los repartos"¹⁴.

El sur andino era un área donde la población indígena estaba más concentrada que en otros territorios coloniales. Residía allí un tercio de la

¹³ Tandeter, Enrique y otros. "El mercado de Potosí a fines del siglo XVIII" en *La participación indígena en los mercados sur-andinos*, La Paz, Ceres, 1987, pp. 187-189.

¹⁴ Tandeter, Enrique y Wachtel, Nathan. *Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Cedes, s.f., p. 91.

población virreinal. Según localidades los indios fluctuaban entre el 60 y hasta cerca del 100% del total. Al llegar 1780 estos habitantes debieron soportar el fatídico encuentro entre dos procesos: de un lado, la crisis económica y, de otro, los cambios políticos. Todo esto sucede en un espacio articulado de manera tal que la respuesta podrá tener una cierta dimensión regional. La minería de Potosí, ciudades como Cusco o La Paz no eran sólo puntos en una extensa ruta que vinculaba a Lima con Buenos Aires. Tenían una vida económica que permite formar ese núcleo de "autonomismo" al que se refirió en alguna ocasión Tibor Wittman¹⁵. Quienes habitan esa región no constituyen una masa disgregada. Hay una densidad social en ese espacio, donde junto a los campesinos y artesanos encontramos a núcleos de comerciantes locales, como los Ugarte, los La Madrid o los Gutiérrez¹⁶. También existen indígenas que incursionan en el comercio, algunos tan poderosos como Túpac Amaru, otros de pobre condición como Julián Apaza (que después se llamará Túpac Catari). Volveremos a encontrar estos nombres en los procesos que se abrirán a los rebeldes de 1780. En ellos también podemos advertir, como colaboradores muy cercanos de Túpac Amaru, hasta a ocho arrieros. Están también esos sectores medios (profesionales) que viven en Chuquisaca o Cusco y de donde proceden algunos de los criollos que acompañan a los rebeldes y ofician como "escribientes".

Estas condiciones permitieron que en el sur andino se elaborara una alternativa a la dominación colonial. Hemos dicho "dominación colonial". Para entender con esos términos la relación entre América y España, era necesario que cierta idea del Rey y la monarquía se hubiera resquebrajado. Sin proponérselo, los Borbones contribuyeron a ello, pero en el sur andino este proceso pudo ser vivido con más rapidez que en otros sitios porque en esa región existía un sector social que pretendía encarnar la continuidad con otra dinastía. El Inca contrapuesto al Rey. Como dijo en su confesión el mestizo Ramón Ponce, uno de los comandantes de Túpac Amaru, "éste decía le pertenecía el reino, y por que vio en los títulos y comisiones que era cuarto nieto del último inca"¹⁷.

* * *

¹⁵ Wittman, Tibor. *Estudios históricos sobre Bolivia*, La Paz, Editorial El Siglo, 1975, p. 26.

¹⁶ O'Phelan, Scarlett. "Aduanas, mercado interno y élite comercial en el Cusco antes y después de la gran rebelión de 1780" en *Apuntes*, Nº 19, Lima, segundo semestre, 1986.

¹⁷ Colección Documental del Bicentenario de la rebelión emancipadora de Túpac Amaru (en adelante Colección...) *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros*, tomo III, vol. 1, Lima, 1981, p. 594.

En los inicios de la rebelión, Túpac Amaru se hizo pintar un lienzo en donde aparecía revestido con símbolos de la realeza incaica. Fue tratado como un inca tanto por campesinos que lo visitaban, en los pueblos a donde llegaba, como por algunos curas de la región que lo recibían bajo palio (en Andahuayllillas, por ejemplo). Daba órdenes que debían ser acatadas porque procedían del Inca, quien era tal por su ascendencia, confirmada por poderes divinos, como resucitar a los tres días a quienes murieran sirviéndolo. Desde el inicio del movimiento, Túpac Amaru apareció rodeado por un grupo cercano de colaboradores, parientes suyos como su propia mujer, hijos y primos. La conspiración previa posibilitó establecer rápidamente una jerarquía de autoridades para reemplazar a los españoles depuestos. Figuran en ella coroneles y capitanes con los que se pretendió organizar un ejército semejante al español. Pero allí aparecieron varias dificultades.

Los indios que se buscaba levar para conformar el nuevo ejército eran convocados por Túpac Amaru directamente, o a través de sus curacas o de las nuevas autoridades. Siempre por medio de instancias jerárquicas. Estos indios acudían, a veces con mujeres e hijos, planteando dos problemas: cómo armarlos y cómo alimentarlos. Además dentro del modelo europeo, hacía falta pagarles un salario. Junto al salario se les entregaría coca y aguardiente. El desorden que ocasiona la sublevación interrumpe los circuitos comerciales y las vías habituales de abasto. Los documentos informan acerca de "los muchos indios que habían en los caminos"¹⁸. Pasan los meses y estos problemas logísticos terminan propiciando desertiones, que se castigan duramente. A Ramón Ponce —el tupamarista que citamos líneas atrás—, se le encomendó en una ocasión que "retroceda a aquella provincia a recoger a cuanta gente que dice han desertado de allá, así indios como españoles"¹⁹.

El ejército tupamarista reproduce la estructura jerárquica de la sociedad colonial. La aparente restauración de la monarquía incaica, en realidad, muestra la incorporación de concepciones patrimoniales entre la aristocracia indígena. Pero al lado del ejército que podríamos llamar regular, se dan una serie de sublevaciones espontáneas y una multitud de pequeños enfrentamientos. Estos se incrementan a medida que pasan los meses y como en ese transcurso la revolución se fue trasladando hacia el sur de la región, en el altiplano terminará predominando la espontaneidad de los alzados. Mientras Túpac Amaru en el Cusco toma decisiones en los marcos de una "verticalidad política"²⁰, Túpac Catari en La Paz parece hasta

"sometido al control de los indios principales, agrupados en 24 cabildos, que deliberaban sobre todos los problemas atinentes a la guerra y la paz"²¹. Ya antes se habían producido tomas de decisión colectivas. En Pucará, cuando llegan los tupamaristas, encuentran a la gente sublevada contra la autoridad local: "El pueblo clamó a que les dejara justicia mayor, y eligieron a don Ventura Merma Huaypartupa"²². En lugares como éste, parecía emerger una manera muy distinta de organizarse y decidir.

Para los españoles era insólito y desconcertante un personaje que como Túpac Catari se apropiara del título de Virrey sin tener abolengo alguno, siendo apenas un tributario del común, pobre, mal vestido, ignorante del español. Era realmente el mundo al revés. Podrían entender bastante mejor a Túpac Amaru. Algunos funcionarios coloniales estaban convencidos que el solo nombre de Inca podía convocar multitudes. El tratamiento regio, como ya dijimos, no provenía sólo de los indios; se le otorgaba también los españoles que lo seguían. Estas consideraciones permiten entender la particular dureza en la sentencia final que se expidió contra Túpac Amaru. Su ajusticiamiento fue descrito escuetamente por el escribano de su Majestad en el Cusco: "uno de los citados verdugos le cortó la lengua al dicho José Gabriel Tupa Amaro, y después lo amarraron por cada uno de los brazos y pies con unas cuerdas fuertes, de modo que estas se ataron a las cinchas de cuatro caballos que estaban con sus jinetes mirando las cuatro esquinas de la plaza mayor, y habiendo hecho la seña de que tirasen, dividieron en cuatro partes el cuerpo de dicho traidor, destinándose la cabeza al pueblo de Tinta, un brazo al de Tungasuca, otro a la capital de la provincia de Carabaya, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y otra al de Santa Rosa en la de Lampa, y el resto de su cuerpo al cerro de Piccho, por donde quiso entrar a esta ciudad, en donde estaba prendida una hoguera en la que lo echaron juntamente con el de su mujer, hasta que convertidos en cenizas, se esparcieron por el aire"²³. Al parecer —según un testigo—, los caballos no alcanzaron a descuartizar a Túpac Amaru II, de manera que debió recurrirse al verdugo. Fueron ejecutados también otros ocho reos. El espectáculo —la función, según un documento de la época—, duró desde las diez de la mañana hasta pasadas las cinco de la tarde del 18 de mayo de 1781. El ensañamiento buscaba escarmentar y amedrentar a los indios. Propalar miedo y temor. Es obra directa de nuevos funcionarios como el ya mencionado Visitador

¹⁸ *Ibid.*, p. 650.

¹⁹ *Ibid.*, p. 579.

²⁰ O'Phelan, Scarlett. "La rebelión de Túpac Amaru: organización interna, dirigencia y alianza" en *La revolución de los Túpac Amaru*, Lima, 1981.

²¹ Hidalgo, Jorge, "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica" en *Chungara* N° 10, Arica, marzo de 1983.

²² Colección... *Op. cit.*, p. 590.

²³ Colección... *Op. cit.*, p. 282.

General Areche o el Juez Mata Linares, los mismos que reforman la administración y buscan incrementar las rentas de la corona. La ejecución fue un acto producido en el interior de una sociedad donde la dominación reposaría cada vez más en la coacción. De 1780 en adelante los gastos militares se fueron incrementando en las Cajas Reales, así como el número de soldados y sobre todo, de miembros de la milicia. De una milicia de 4,200 efectivos en 1760, se pasa a 51,467 después de la revolución tupamarista, hasta llegar a 70,000 en 1816. Apareció un ejército colonial. Fue una de las consecuencias de la rebelión ²⁴.

El Visitador Areche, en la fundamentación de la sentencia atendió de manera específica no sólo al propósito de condenar el "horrendo crimen" de pretender coronarse como monarca, sino también al hecho de que este proyecto hubiera sido visto como plausible por muchos, sobre todo por los indios, quienes habían tratado a Túpac Amaru II como "señoría, excelencia, alteza y majestad". Es por esto que la ejecución del reo debía ser pública. Y sus despojos desperdigados por los pueblos para demostrar que había sido efectivamente muerto y no eran, por lo tanto, ciertas las "supersticiones que los inclinan a creer (a los naturales) la imposibilidad de que se le imponga pena capital por lo elevado de su carácter, creyéndole del tronco principal de los incas..."²⁵.

Aunque para Areche y los funcionarios coloniales Túpac Amaru era un impostor, sus títulos falsos y su ascendencia amañada, parecían admitir que el verdadero problema estaba en las consideraciones que recibió de sus posibles súbditos. El descuartizamiento era una pena ejercida en situaciones extremas, en delitos de *lesa majestad*, como en Francia, en 1757, cuando se descuartizó a Damiens acusado de atentar contra la vida de Luis XV. Pero, para quienes creían que Túpac Amaru era un inca, su cuerpo no era el de un reo, sino más bien encarnaba a la misma nación de los indios. Descuartizarlo e incinerarlo era la destrucción simbólica de la realeza incaica. Tiempo después, cuando se establece el armisticio entre Diego Cristóbal y los españoles, éste habría reunido los despojos que quedaban de Túpac Amaru II y simbólicamente los enterró en la iglesia de San Francisco del Cusco, con gran pompa en las exequias. Pero al poco tiempo, Mata Linares apresó a Diego Cristóbal y lo condenó a la horca: ya muerto su cuerpo fue también descuartizado y sus casas arrasadas y saladas.

En la sentencia contra Túpac Amaru II se prohibían los títulos de la nobleza incaica, se ordenaba destruir las pinturas de esos personajes y se

²⁴ Campell, León, *The military and society in Colonial Peru (1750-1810)*, Philadelphia, 1978, p. 16 y pp. 218-219.

²⁵ Colección... *Op. cit.*, p. 269.

imponía a los indios las vestimentas occidentales. Y aunque, según las consideraciones de Areche, se quería evitar la propalación del "odio implacable a todo europeo", se acentuó la separación entre españoles e indios. Ocurre que para el Visitador la tarea de sofocar la rebelión se inscribía dentro del proyecto reformista que pretendía reorganizar toda la administración colonial. Los indios nobles o el uso del quechua eran obstáculos a cualquier política centralizadora. Pero esas reformas estaban arrojando por la borda las concepciones que habían encubierto y sustentado el dominio de España (el patrimonialismo y las jerarquías estamentales). Por su lado, las rebeliones también contribuyeron a resquebrajar esas mismas ideas. Las masacres de "chapetones", especialmente de esos que vivían entre indios, separaron radicalmente a colonos y colonizados. De esta manera, entre rebeldes y nuevos funcionarios coloniales, todos hicieron que una cierta idea del imperio y del rey iniciara su ocaso.

* * *

Empezamos este texto citando a Humboldt. El barón viajó por América entre 1799 y 1804. Estuvo en el Perú aproximadamente veinte años después de la revolución tupamarista. Ingresó por el norte del Virreinato y llegó hasta Lima donde permaneció algunos días. Pudo entonces conversar con miembros de la aristocracia local y con intelectuales, tanto criollos como españoles. Preocupado por el gobierno de las colonias y por la relación existente entre los diversos grupos étnicos, se interesó por ese "grande alboroto" de 1780. Un lector de su obra, Charles Minguet, se ha sentido desconcertado al constatar cómo el mismo autor que siente simpatía por los indios y critica a los corregidores, luego de un análisis cuidadosamente informado—Humboldt dice tener incluso documentos firmados por Túpac Amaru II—, termina emplazándose al lado de los españoles.

Para Humboldt resulta muy evidente que los objetivos iniciales de los tupamaristas (reinstaurar una dinastía), fueron convertidos con el desarrollo de los acontecimientos, por los mismos rebeldes, en una feroz guerra de castas, donde quedó planteada la posibilidad del exterminio y los protagonistas se vieron obligados a optar por uno u otro bando, sin que hubiera lugar a cualquier terreno intermedio. La lucha de los americanos contra los europeos se convirtió en la lucha de los indios contra la raza blanca. Entonces, españoles europeos y españoles americanos se ubicaron en un mismo bando, al que también se siente próximo Humboldt porque, según él, representaba a la "civilización" contra la "barbarie".

Civilización y barbarie. Esos términos aparecen también en la "Relación de Gobierno del Virrey Jáuregui" cuando trata de encontrar alguna explicación más profunda de la rebelión que el odio a los corregidores: ésta se encontraría en el fracaso de la colonización por cuanto "es general y común en los indios la inclinación a sus antiguas bárbaras costumbres, y también a venerar la memoria de sus incas"²⁶. Civilización y barbarie son términos que subyacen al razonamiento de Carrió de la Bandera. También en el llamado informe Lagos donde para prevenir cualquier revuelta se recomienda imponer la escuela entre los hijos de los "indios principales" para "civilizarlos"²⁷. Lagos y Carrió forman parte de una literatura producida después de la revolución, por intelectuales y funcionarios coloniales que se debatían entre el espíritu crítico y la defensa de un sistema.

En la contraposición civilización o barbarie, Charles Minguet encuentra resumido todo el problema de un mundo colonial, donde una minoría occidentalizada domina a una mayoritaria población indígena o mestiza que, a su vez, se reconoce en otras tradiciones, menospreciadas y negadas por sus dominadores²⁸. Civilización o barbarie fue el problema central planteado por las rebeliones tupamaristas. Ese problema obligó a tomar conciencia de la situación colonial. Nació entonces una suerte de paradigma al que se recurrirá repetidas veces, después de la independencia, para entender a América Latina o el futuro de cada país.

VI Los sueños de Gabriel Aguilar

*Para Henrique Urbano: también
deambula por el Cusco pero
no busca un inca.*

²⁶ Jáuregui, Agustín de. *Relación de Gobierno. Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, p. 193.

²⁷ "Informe Lagos" en *La revolución de los Túpac Amaru* (Antología) Lima, 1981, pp. 381-484.

²⁸ Minguet, Charles. *Alexandre von Humboldt, l'historien et géographe de l'Amérique Espagnole (1799-1804)*, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1969, p. 25.

¿Por qué los sueños de Gabriel Aguilar? Este ensayo quiere abordar la comprensión de una época a partir de la subjetividad, del mundo interior, de la manera peculiar como el acontecimiento es vivido por los protagonistas. No se trata de una alternativa frente a otro tipo de aproximaciones, sino únicamente admitir que los comportamientos y las mentalidades son tan reales y vigentes como los llamados fenómenos objetivos. La época que nos interesa –los años de transición entre el orden colonial y la república– se torna inteligible desde el problema de la revolución. Es un lugar común hablar de la tardía independencia peruana, pero no siempre se considera que en esta parte de los Andes la lucha contra España se inició prematuramente (desde 1742 con Juan Santos Atahualpa según algunos, desde 1780 con Túpac Amaru en una versión más aceptada) y que además, a lo largo de unos cincuenta años, conspiraciones, sublevaciones y rebeliones expresaron la búsqueda angustiosa de un camino de ruptura eficaz con el orden colonial, época convulsionada en medio de la cual se encuentran en el Cusco una fecha y un personaje: el año 1805 y los proyectos de Gabriel Aguilar.

Personajes, libros y profecías

"Nuestros antiguos padres, los Reyes Incas y los demás gentiles pecaron en la prolongada y multiplicada idolatría, es verdad, pero ya no son nuestros padres ellos, y nosotros cargamos hasta ahora sus iniquidades. ¿No sois, Señor nuestro Padre, Nuestro Señor y Nuestro Rey? ¿Hasta cuándo hemos de pagar la idolatría ajena?"

Calixto de San José Túpac Inca, 1750

DURANTE TODA una tarde, el 5 de diciembre de 1805, los cuerpos de dos reos pendieron en la horca de la Plaza Mayor del Cusco. Sus nombres: Gabriel Aguilar, un supuesto "mineralogista", y Manuel Ubalde, funcionario de la Audiencia. El delito: organizar una conspiración para asaltar el cuartel, posesionarse de la ciudad e iniciar un proceso que debía culminar con la expulsión de los españoles. Según versiones que circulaban durante esos días, en la conspiración estarían comprometidos, además de los indios de las ocho parroquias cusqueñas, los que vivían en el poblado cercano de San Gerónimo y cien hombres del regimiento de Paucartambo. Se especuló sobre conexiones probables con insurgentes del Alto Perú. En la imaginación local todo parecía imbricarse con una vasta red que llegaba hasta Lima e incluso Inglaterra. Lo cierto es que la conspiración terminó bruscamente por acción de un delator: Mariano Lechuga, uno de los

comprometidos, quien en apariencia prefirió la seguridad de una subdelegatura en Paruro, a los riesgos de cualquier rebelión. El ajusticiamiento de sus antiguos compañeros se produjo en el mismo lugar donde 24 años antes había sido descuartizado Túpac Amaru II, pero, a diferencia de entonces, los testigos no recuerdan ningún "gran concurso de gente". A la seis de la tarde, sin mayor ceremonia, los cadáveres fueron descolgados y entregados al prior de la catedral¹.

En 1823, el Congreso de la recién establecida República del Perú reivindicó la memoria de estos "insurgentes" proclamándolos "beneméritos de la Patria". Desde entonces, la historia oficial les ha reservado un lugar al lado de los "precursores", de manera que resulta inevitable encontrar siquiera algunas líneas sobre ellos en los textos escolares, exaltando siempre sus "ideales libertarios" o sus "convicciones patrióticas"². Dos criollos, de clase media y de origen provinciano, parecen proporcionar sustento a la imagen oficial de la independencia como obra del mestizaje y producto de la síntesis. Pero nuestros personajes desentonan por completo cuando nos enteramos que no pensaban establecer un régimen republicano, sino que, lejos de cualquier proyección futura, querían restaurar un orden anterior: eran monárquicos y por las calles del Cusco buscaban afanosamente a un inca como rey. La vuelta al pasado inspiraba una revolución.

Aguilar y Ubalde fueron delatados el 24 de junio de 1805. El proceso terminó el 22 de noviembre. En el transcurso de esos cinco meses fueron interrogados los dos, junto con posibles cómplices y diversos testigos. El azar hizo que una copia del proceso terminara entre los legajos del Archivo General de la Nación de Buenos Aires y que hace apenas algunos años el original fuera transcrito por Gregorio Loza y Josep Barnadas y publicado por Carlos Ponce Sanguinés bajo el título de *El conato revolucionario de 1805*. Aunque el juicio fue rápido a causa de faltas procesales, como omitir los descargos de los reos o negar la facultad que éstos tenían para nombrar abogados, el manuscrito no tiene la brevedad de procesos sumarios como los que se siguieron a los implicados en la rebelión de 1780. Ocurre que Aguilar y Ubalde hablan, no callan nada. Hasta relatan sus sueños. No parecen tener intención alguna de ocultar o falsear. Desde el inicio admiten sus intenciones. Una explicación podría encontrarse en la convicción con la que asumieron sus ideas. Pero dejemos por el momento las explicaciones, para insistir en este hecho: los reos ponen las cartas sobre

la mesa y esto puede acercarnos al traspaso de una conspiración, verla por dentro, descomponer sus elementos³.

Aunque en el Cusco muchos lo pensaron moqueguano, Juan Manuel Ubalde era originario de Arequipa. Fue bautizado en la Parroquia del Sagrario de esa ciudad, y allí consta que nació el 17 de marzo de 1766⁴. Tiempo después, ya adulto, en su Exposición de Méritos y Servicios, abundan los testimonios en favor de su "ilustre nacimiento" o sobre la "calidad de su familia"⁵. Su padre, Simón Tadeo Ubalde, era español, coronel y receptor de alcabalas en el valle de Majes: un funcionario colonial, perdido en una alejada provincia y carente de mayores recursos económicos. Su madre, en cambio, aun cuando era criolla e hija natural, disponía de algunas propiedades: chacra en Porongoché, viña en Majes, muebles, alhajas, y tres esclavos. Quizá estos bienes permitieron mantener a flote la frágil economía familiar; tan frágil que Ubalde no hubiera recibido mayor educación si no es encomendado a una tía monja, que lo protege durante sus años iniciales: sor Josefa Jesús de Ubalde.

Esa tía en todo momento buscó orientar su vocación hacia la Iglesia y los claustros. No tuvo éxito, pero consiguió desarrollar en el sobrino una gran inquietud religiosa: las hagiografías frecuentan su imaginación infantil. Pero no se trata sólo del encuentro con un misticismo interior. Aquí se origina una intensa preocupación por los "desvalidos". El tema de los pobres parece realizarse al principio de una manera más ejemplar que real, en la figura de los esclavos: la población negra era escasa en el sur andino. Escasos... pero acabamos de anotar que entre los bienes familiares figuraban tres esclavos: la ruptura con lo establecido, en ocasiones, empieza como un conflicto familiar.

Ubalde de Arequipa pasa al Cusco. Lleva consigo una carta con palabras de su tía que lo acompañará hasta el cadalso: "...aunque lo deseaba en un altar de sacerdote, la vocación es la que se debe seguir..."⁶. Pero ¿cuál es la vocación? Aparentemente litigar ante los tribunales. Sabemos que fue estudiante de jurisprudencia en el seminario de San Antonio Abad y que en 1790 obtuvo el grado de bachiller en Derecho Civil. Fue admitido como practicante y ejerció en esa ciudad hasta que marchó a Lima en 1793. En la capital se casó. Quienes lo conocieron durante esos años subrayan su preocupación literaria: las lecturas infantiles prosiguieron y con los años, a pesar de no tener una fortuna, terminaría

¹ Eguiguren, Antonio. *Hojas para la historia de la emancipación*, Lima, T. Sheuch, S.A., 1967, T. III, p. 186.

² Wiesse, Carlos. *Historia del Perú Independiente*, Lima, Rosay, 1930, p. 11.

³ Ponce, Carlos. *El conato revolucionario de 1805*, La Paz, Municipalidad de La Paz, 1976.

⁴ Durand, Luis. "Juan Manuel Ubalde: la primera conspiración criolla por la emancipación" en *Scientia et Praxis*, N° 16, Revista de la Universidad de Lima, enero de 1983, p. 192.

⁵ *Archivo Departamental del Cusco* (en adelante A.D.C.), Audiencia, Administrativo, 1803-04.

⁶ Durand, Luis, *Op. cit.*, p. 193.

formando una biblioteca ("un estante con libros"), los indispensables, que, a falta de nuevos, serían leídos una y otra vez. Pero fuera de la lectura, todos los rasgos de Ubalde parecen demasiado convencionales: "Juiciosa conducta", "bien arregladas costumbres", "buen orden"⁷. En Lima se desempeña como un eficiente abogado. Se casa en junio de 1800 con Casimira Ugarte, limeña, hija legítima del alguacil mayor⁸.

Hubiera seguido en la capital si el teniente asesor titular de la Audiencia del Cusco no hubiera pedido licencia para ausentarse a España durante dos años. En su reemplazo fue nombrado Ubalde, a quien se le asigna medio sueldo. Regresa así al Cusco cuando tiene treintinueve años –nada memorable había sucedido en su vida– para ingresar tardíamente a la administración colonial. Sin embargo, la ciudad no resulta de su agrado; después de su estadía en la capital, Ubalde parece sentirse sujeto a un duro sacrificio. Escribe, en octubre de 1804, al Príncipe de La Paz, solicitándole un traslado: "la justa caridad de colocarme en cualesquiera plaza de las de mi carrera"⁹. Ignoramos la respuesta. Sabemos, en cambio, que este derrotero biográfico, tan claro como apacible, quedaría bruscamente trastocado porque ese mismo año se encontró con Aguilar.

Gabriel Aguilar fue el personaje decisivo en la conspiración. Sabemos que era originario de Huánuco: fue también bautizado en la parroquia del Sagrario, a la que acudían los españoles de esa ciudad, el 12 de agosto de 1775. Sus padres se habían casado en la misma parroquia el 11 de febrero de 1771. Don Salvador Aguilar era natural de la ciudad de Jerez, hijo legítimo, mientras que su madre, doña María Narbarte, era hija natural. Hay evidentes similitudes con la partida de bautizo de Manuel Ubalde¹⁰. Ambos son hijos de padres peninsular y madre nacida en América, es decir, criollos. Pero ese término, ahora tan usual, no era corriente en el siglo XVIII. No existía en la terminología oficial, que para fines censales o tributarios sólo distinguía entre españoles, indios, mestizos, negros y castas. Criollo era para muchos limeños un calificativo denigrante¹¹, aunque un escritor como Vizcardo y Guzmán, afectado por el exilio europeo, quiere rescatar ese término y en algunas ciudades del interior, como Cusco, parece adquirir una connotación positiva, contrapuesto a adjetivos como "chapetón" y "godo". Los Aguilar –padre, esposa y dos hijos– figuran como "españoles" en un recuento estadístico realizado en Huánuco, en 1778¹².

Huánuco era una ciudad enclavada a medio camino entre los ásperos y elevados territorios de Cerro de Pasco y el llano amazónico. Viajeros de entonces e historiadores contemporáneos han calculado su población en 6,000 habitantes. En 1778, el Padrón General de Huánuco y suburbios arrojaba una cifra cercana: 6,742 habitantes, pero allí estaban incluidos tanto quienes vivían en la ciudad, como en haciendas, chacras y pueblos vecinos¹³. Si excluimos a todos estos, la cifra se reduce a casi la mitad: 3,534 habitantes eran los que en sentido estricto tenía la ciudad de León de Huánuco. Siguiendo con el mismo padrón, 2,495 habitantes eran considerados españoles. Entre ellos figuraban familias como Beraún, Martel, Orbeso, Narbáez, Fernández del Villar. Aunque no en gran número, seguían llegando los europeos. Eran hacendados, mineros, medianos comerciantes, funcionarios coloniales. Cerca de Huánuco, aparte de las chacras, existían haciendas dedicadas a cultivos rentables como la coca y la caña de azúcar (aguardiente). A diferencia de Arequipa o Cusco, no encontramos una aristocracia local.

Después de los españoles, venían los indios: 617, divididos en 535 considerados "nobles" y el resto del común. Los mestizos eran una franja todavía más estrecha: apenas 299. Por debajo de ellos sólo quedaban los mulatos libres, 97, y los esclavos, 26. Pero en un padrón similar, de 1790, el número de mestizos aparece incrementado por encima de los españoles, constituyendo el 65% de la población¹⁴. En ese padrón no se distingue entre habitantes de los alrededores y vecinos de la ciudad. La población no había crecido significativamente en los doce años que median entre los dos recuentos. En realidad, los mestizos engrosan a costa de la disminución de los españoles y sobre todo de los indios. La aristocracia indígena se disgrega después de la derrota de Túpac Amaru II. Muchos mestizos, en 1778, figuraban como indios nobles. El odio a los "chapetones" podría explicar que después de 1780 otros prefirieran no figurar como españoles. Esta variación estadística nos coloca frente a una situación estructural: las imprecisas fronteras que separaban a las castas. Era una sociedad estamental, que aspiraba a una clasificación precisa e inamovible de sus habitantes, pero en la realidad no funcionaban estas normas. La condición de mestizo o criollo dependía, junto con los padres o el color de la piel, de la autovaloración y la mirada del otro. El reino de la incertidumbre encubierta, muchas veces sin éxito, por los números. En los padrones se pueden encontrar aclaraciones como éstas: "los que van puestos por mestizos son según la última revisita, cuyas cualidades rigurosamente no distingo"¹⁵.

⁷ A.D.C., Audiencia, Administrativo, 1790-91. Libros de Cabildo 1804.

⁸ Archivo de la Parroquia El Sagrario, Lima, "Libro de Matrimonios, 1787-1846", p. 104.

⁹ Ponce, Carlos *Op. cit.*, p. 74.

¹⁰ Archivo Parroquial de Huánuco (en adelante A.P.H.), Bautismos, 1770-1777.

¹¹ Flores Galindo, Alberto. *Aristocracia y plebe*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984, p. 169.

¹² Archivo Arzobispal de Lima (en adelante A.A.L.), Visitas, leg. 2, exp. XXX.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ A.A.L., Estadística, leg. 3, Exp. XIII.

¹⁵ A.A.L., Estadística, leg. 1, Exp. XLVIII.

En la biografía de Aguilar, la violencia estuvo presente desde temprano. No fue sólo alguna lejana referencia sobre los tupamaristas. Antes llegaron a Huánuco relatos sobre el alzamiento de Juan Santos Atahualpa en el Gran Pajonal y las incursiones de sus seguidores en la sierra central. Pero el hecho más importante ocurrió en 1776: un alzamiento popular en una localidad cercana, en el pueblo de Llata. Fueron muertos el capitán y el teniente del corregidor. El motín adquirió rasgos particularmente sangrientos: los cuerpos de estos funcionarios fueron desnudados, arrastrados por las calles y descuartizados. Se habló de actos de antropofagia. De motín, los sucesos se transformaron en rebelión abierta y se prolongaron durante más de dos meses a otros pueblos como Miraflores, Punchao, Quivilla. El corregidor, don Domingo de la Cajiga, tuvo que replegarse y solicitar refuerzos a Lima. La población de Huánuco se sintió amenazada. En la familia de Aguilar se comentarían mucho estos sucesos porque un pariente cercano, Agustín Aguilar, estuvo entre los alzados: incluso sería acusado de "haber chupado sangre" de un español ajusticiado. Desde Lima el virrey mandó una expedición compuesta entre cincuenta y cien hombres. Se impuso el orden: trece insurgentes fueron muertos y cincuentidós enviados en calidad de presos a Lima. Durante el proceso fueron relatadas repetidas veces las "horrorosas atrocidades"¹⁶. Pero allí no terminaron. La violencia se repetiría años después, en 1780. El corregidor de Huánuco tuvo que formar una partida armada con doscientos mestizos para enfrentar a los indios rebeldes de Ovas. A los acontecimientos mencionados, podrían añadirse referencias sobre otros motines, como los que ocurrieron en 1764 y 1774. Este último año, los campesinos dieron muerte a un corregidor. Junto a la clásica protesta contra el reparto, también encontramos, expurgando en los litigios de esos años, enfrentamientos entre indios y mestizos¹⁷.

Durante estos años se fue conformando la familia Aguilar. Familia numerosa: ocho hijos según el historiador Varallanos, aunque en nuestra búsqueda en los registros parroquiales de Huánuco, sólo hemos encontrado referencias sobre siete. Todos nacieron dentro del matrimonio y casi todos fueron bautizados a los pocos días de haber nacido. Estos rasgos no eran muy comunes en Huánuco y en el Perú de entonces: en los registros parroquiales encontramos significativos porcentajes de uniones fuera del matrimonio y de hijos naturales. La familia de Aguilar, por el contrario, pareció sujetar su vida cotidiana a las normas eclesiales.

Decíamos que Salvador Aguilar y María Narbarte se casaron en febrero de 1771. En diciembre de ese mismo año nace su primera hija, María

Gertrudis, bautizada ocho meses después, el 12 de agosto de 1772. Al año siguiente, 1773, nace Gabriel Aguilar. Sospechamos que el día fue un 24 de marzo, festividad de San Gabriel Arcángel. Primer varón, espera el trato correspondiente al primogénito, sin embargo, en esta familia aparentemente tan católica, no sería bautizado sino dos años y cinco meses después: la fecha coincide con el día en que fue bautizada su hermana, 12 de agosto de 1775, festividad de Santa Clara Virgen. ¿Por qué este retardo? ¿Problemas familiares? ¿Un hijo no esperado ni deseado? Sabemos que el retardo no se repetiría con los hermanos de Gabriel. Ese mismo año nace Manuel Aguilar y al día siguiente es bautizado: el 15 de diciembre. Teniendo casi tres años, Gabriel pudo conservar el recuerdo de este hecho. El 6 de diciembre de 1777 nace María Nicolasa y a los diez días recibe el bautismo. Una práctica similar se observa con Domingo, que nace el 5 de agosto de 1779 y es bautizado al día siguiente; lo mismo ocurre con María Mercedes: nace el 19 de octubre y es bautizada el 20. El 24 de enero de 1784 nace Petrona Paula y es llevada a la pila bautismal dos días después¹⁸.

La Iglesia Mayor y la pila bautismal —con seis o siete hermanos— fueron lugares privilegiados en la escenografía que enmarca la infancia de Aguilar. Sabemos que en Huánuco, por una descripción de 1769, el altar mayor había sido reparado en fecha reciente y que era de "elevada magnitud". En el nicho superior se veía la escultura de un Cristo crucificado en "cuerpo entero", con una corona y un manto "todo nuevo y decente", rodeada por otros dos ángeles. En la parte inferior del altar, los nichos correspondientes a los cuatro evangelistas. En el centro se emplazaba el Sagrario, recubierto por una lámina de Nuestra Señora de Belén. Imágenes de otras vírgenes cubrían las paredes vecinas. Cerca se ubicaba la capilla de las ánimas donde podía verse a otro crucificado, acompañado por Nuestra Señora de los Dolores. El baptisterio era nuevo. Dentro del lugar sagrado que era la iglesia, la pila bautismal merecía especial consideración: debía ser bendecida dos veces al año, en Pascua de Resurrección y del Espíritu Santo. Estos ritos eran tan importantes que en todos los interrogatorios a los curas de Huánuco y en las visitas a las parroquias vecinas, figuraba alguna pregunta al respecto¹⁹.

Si nos hemos detenido en el bautismo es porque a la edad de nueve años, Gabriel Aguilar tuvo un sueño que recordará en el proceso de 1805 y que narrará repetidas veces en el transcurso de su vida. Más adelante nos ocuparemos de su contenido. Por el momento basta indicar que Aguilar cree descubrir entonces su verdadera vocación, la clave de su vida como

¹⁶ Varallanos, José. *Historia de Huánuco*, Buenos Aires, Imprenta López, 1959, pp. 438-442.

¹⁷ *Archivo Departamental de Huánuco* (en adelante A.D.H.), Intendencia, 1794.

¹⁸ A.P.H., Bautismos, libro de Bautismos del Sagrario, 1777-1784.

¹⁹ A.A.I., Visitas, leg. 16.

una especie de ungido o elegido por el Señor. Desde entonces se distancia de sus padres y familia; años después, en 1787, los abandona para viajar a la "montaña" y penetrar entre los indios "infieles" de la zona del Marañón. Cree entender que su destino es llevar la fe en Cristo a esas fronteras. El sacerdocio aparece como una tentación.

Aguilar estará después en Copiapó y otros parajes del reino de Chile. Para reconstruir su itinerario nos sustentamos casi exclusivamente en sus declaraciones y en las de quienes lo conocieron. ¿Viajes reales o viajes imaginarios? ¿Imaginados por Aguilar o por quienes lo rodeaban? Todas estas alternativas son verosímiles. Prosigamos su ruta. Recorre el sur andino, llega a Potosí y Mendoza marchando en dirección a Buenos Aires. En este camino de arrieros, el viajero sufrirá una transformación decisiva. Los hombres de la pampa con quienes se encuentra lo confunden con una especie de emisario de Túpac Amaru y le piden noticias sobre acontecimientos del Cusco. Ocurre que Gabriel Aguilar se parece a otros caminantes que por entonces recorren los senderos andinos. El historiador Lorenzo Huertas²⁰, por ejemplo, ha reconstruido el derrotero del indígena Diego Jaquica. Rebelde tupamarista en 1780, apresado y trasladado a Lima, consigue fugar en Ica y desde allí recorre todos los pueblos en dirección al Cusco, hablando de los incas y los nobles indígenas. En una sociedad oral como la de entonces, estos personajes encontraban fácilmente oyentes. Los tambos, las chicherías, las chinganas esparcidas por esas dilatadas rutas, crearon el ambiente para conversaciones que fácilmente derivaban en temas políticos²¹. Todos esos lugares habían sido conmocionados por la Gran Rebelión. En un caminante solitario que venía del norte, sin tener demasiada imaginación, podía suponerse a un insurgente prófugo. Esos pamperos, sin premeditarlo, con sus preguntas sobre los tupamaristas ayudaron a que Aguilar comenzara a pensarse como el posible "caudillo de una mutación política"²².

Con esa idea dándole vueltas llega a Buenos Aires. Se embarca rumbo a Cádiz. Luego de una travesía agitada en la que un "milagro" los habría salvado del naufragio²³, llega a España y visita Madrid y su corte. De Madrid regresa a Cádiz y de allí nuevamente a Buenos Aires. En 1800 lo encontramos en Lima, donde pudo conocer a Ubalde. Si esto es cierto, debió vincularse a los medios intelectuales limeños. Pudo nacer entonces

su fama como "mineralogista". No fue el único oficio que se le atribuyó. Especie de autodidacta, tenía el aura de una suerte de sabio, que el propio Aguilar atribuía a la acción divina: "tiene conocimiento de varias partes, como son la química, náutica, filosofía experimental, mineralogía y metalurgia, dibujo, cosmografía, geometría, maquinaria y de artes mecánicas, muchas cosas curiosas..."²⁴

El viajero no se detiene. Deja la Ciudad de los Reyes. Parece que visita Lamas y Chachapoyas. Por un oscuro incidente termina preso. Sale en libertad y llega a Cajamarca, donde contrae matrimonio. Otra versión indica que en realidad se casó en Huánuco, con la hija de un comerciante. Lo cierto es que volvió a su ciudad natal y que allí, en julio de 1804, fallece su esposa²⁵. Entonces retoma sus viajes y llega a Lima, donde visita el Convento de los Descalzos. Quiere volverse franciscano, pero su director espiritual le indica que "siguiere adelante". Este consejo se confunde con la visión de una imagen de Cristo crucificado. A este mismo Cristo lo volverá a encontrar en un convento franciscano de la sierra central. Finalmente, la imagen reaparece en San Francisco del Cusco. Entiende que debe quedarse en esa ciudad. Entonces se reencuentra con Ubalde, quien —como hemos visto— acaba de llegar. Los dos emprenden algunos proyectos en común, como la ubicación de minerales, y sobre todo intensas conversaciones acerca de sueños, viajes, libros, la preocupación por los pobres y el sufrimiento. En el intercambio de estas experiencias comienza a germinar una idea: cambiar esa sociedad para fundar un nuevo orden.

La personalidad de Aguilar atraía a quienes lo rodeaban. Es evidente que sin la intervención de las personas con las que se fue encontrando por esas rutas andinas, no habría podido realizar viajes tan dilatados. Muchos debieron darle posada. Si viajó es porque encontró oyentes. Lo creían un sabio, un personaje llamado a un destino superior, raramente un hombre perturbado y loco. Según el minero cusqueño Juan Jiménez, Aguilar "...era un hombre cuya cabeza claudicaba o no estaba en su lugar y que no obstante había engañado al asesor"²⁶. Pero en el Perú de entonces esta opinión no podía ser unánime, las fronteras entre imaginación y realidad eran muy laxas. Razón y locura no eran territorios separados. De lo contrario no se hubiera podido dar la amistad con Ubalde y no hubiera ocurrido la conspiración.

²⁰ Huertas, Lorenzo. "Testimonios referentes al movimiento de Túpac Amaru II, 1784-1812" en *Allpanchis* N° 11-12, Cusco, 1971, p. 10.

²¹ Eguiguren, Antonio. *La sedición en Huamanga en 1812*, Lima, Gil, 1935, p. 20.

²² Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 47.

²³ El tópico del navío al borde del naufragio era frecuente en la pintura colonial del siglo XVIII: símbolo de una existencia precaria y de la salvación.

²⁴ Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 86.

²⁵ A.P.H., Libro de Entierros, 1801-1823, f. 21 v.

²⁶ Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 82.

El Cusco en 1805: todavía la segunda ciudad del Perú. Durante el siglo XVIII, así como en Lima se constituye una aristocracia mercantil, en el sur emerge otra aristocracia más antigua pero que de manera similar incursiona en actividades comerciales: los curacas y los descendientes, reales o ficticios, de los incas. Existían familias indígenas muy ricas, cuyos rostros los encontramos entre los "donantes" de pinturas coloniales y que en parte, gracias a sus fortunas, sostuvieron el renacer cultural indígena de esos años²⁷. Familias como Betancourt, Túpac Amaru, Cusiguamán, Choquehuanca, Pumacahua, Chillitupa, Inca Páucar. El Cusco los aglutina porque, junto con el colegio especial para hijos de caciques, la ciudad domina sobre una región relativamente próspera; además, existe otro factor no necesariamente secundario: el recuerdo de la antigua capital del imperio. Esta aura imperial seguirá gravitando todavía en 1805.

La revolución de 1780 definió el destino de la aristocracia indígena. Aquellos cuyos bienes no fueron arrasados por los campesinos rebeldes, terminaron despojados de sus prerrogativas por los españoles, sin que existiera lugar para el término medio. El caso de Lucas Huamanpuco es ilustrativo. En 1790 reclamó ante las autoridades coloniales que se le devolviera su curacazgo argumentando no haber tenido ningún compromiso con la "gran rebelión"; en el recurso narró una historia familiar que se remontaba dos generaciones atrás, cuando su abuelo formó el pueblo de Santa Rosa (actual provincia de Melgar). Su solicitud fue desestimada sin mayores consideraciones prescindiendo de cualquier prueba²⁸. En mayo de ese año, una Real Cédula liquidó prácticamente a los curacas indígenas. En adelante, se tornó irreversible el ocaso y la agonía de esos linajes.

A partir de 1795, el Cusco y su región irán perdiendo su dinamismo mercantil y adquiriendo, por el contrario, los rasgos de una región atrasada y deprimida. Esos procesos afectaron también a los comerciantes españoles o criollos locales. Un miembro de la familia Picoaga —"la más opulenta de esta parte del Perú"— admitía por 1804 que "se halla hoy esta casa tocando el último grado de la miseria"²⁹. En el trasfondo de esta confesión se ve el encuentro catastrófico entre la crisis social y la crisis económica. El crecimiento de la producción agropecuaria regional (azúcares de Abancay, maíces de Ollantaytambo, trigo de Acomayo) terminó saturando un mercado que, como lo han definido Glave y Remy, se mostró a la postre estrecho y reducido. Un proceso similar acontece en Potosí. La región sur andina comienza a fragmentarse. Decece el

comercio de mulas, decae la minería en el Alto Perú, disminuyen los intercambios entre el Cusco y el Altiplano. Todos los indicadores asumen un curso descendente. Es entonces que el maíz de Cochabamba sustituye definitivamente al de Ollantaytambo. Las grandes rutas serán cada vez menos trajinadas. En los documentos, por ejemplo en los libros de cabildo, cualquier historiador podrá encontrar repetidas quejas sobre la "miserable constitución de la ciudad"³⁰.

Una ciudad en crisis constituyó el escenario de las conversaciones entre Aguilar y Ubalde. Hablan una y otra vez, pero no lo hacen de manera secreta o clandestina, sino abierta. Se forma así, en pocos meses, lo que en el proceso se denominará "esfera de sus relaciones". Entre los mencionados en el expediente —cerca de sesenta hombres—, nos hemos quedado con treinta: sobre ellos tenemos referencias socio-profesionales, sabemos a qué grupo étnico pertenecían y hemos desechado cualquier duda acerca de su participación. Fueron los personajes con los que nuestros conspiradores se tropezaban en las calles del Cusco o cuyas casas visitaban.

En el Cusco, cerca de la mitad de su población era censada como indígena. La ciudad y sus alrededores tenían aproximadamente 30,000 habitantes, de los cuales más de 14,000 eran indios³¹. Esta composición social no se refleja en la extracción de los conspiradores: mientras veintidós eran españoles (peninsulares, criollos y probablemente algunos mestizos), apenas encontramos cuatro indios. De ellos, a su vez, tres pertenecían a la aristocracia, quedando sólo un indio del común, como personaje excepcional y solitario. Advertimos aquí otra paradoja: una conspiración cusqueña, para coronar un inca, pero con escasa intervención de los naturales.

Si pasamos a revisar las ocupaciones de los conspiradores, la mayoría tenía una adscripción definida a la estructura social (ver Cuadro I). Hemos mencionado ya a los tres nobles y curacas indios, provenientes del mismo Cusco, de Oropesa y de Yucay, respectivamente. A continuación cuatro podrían considerarse profesionales: médico, escribano y dos abogados. Tres pertenecían al ejército y otros dos eran burócratas. Tenemos referencias más precisas sobre Marcos Dongo, el tercer personaje en importancia entre los procesados. Originario de Camaná, treintaicinco años, hijo legítimo, su infancia transcurrió en Arequipa e hizo sus estudios en San Antonio Abad del Cusco, poseía algunas tierras y oficiaba como protector de los naturales³². En nuestra relación hemos excluido a dos personajes, vinculados a la conspiración pero que no figuran en el proceso, los

²⁷ A estos temas nos hemos referido en "La revolución tupamarista y los pueblos andinos".

²⁸ A.D.C., Audiencia, Administrativa, 1790-91.

²⁹ A.D.C., Audiencia, Administrativa, 1803-04.

³⁰ A.D.C., Libro de Cabildos, 1804.

³¹ A.G.I., Sevilla, Estado.

³² A.D.C., Audiencia, Administrativo, 1795.

Quadro I
PRINCIPALES PERSONAJES (ESFERA DE RELACIONES)

Nombre	Oficio-Ocupación	Papel en la conspiración	Sentencia
Gabriel Aguilar	Mineralogista	Jefe de la conspiración	Horca
Juan Manuel Ubalde	Abogado, funcionario de la Audiencia	Jefe de la conspiración	Horca
Marcos Dongo	Abogado, protector de los naturales	Conspirador	Deportado
Diego Gusiguanán	Indio noble, comisario de indios	Conspirador	Desterrado
Manuel Valverde y Ampuero	Presbítero, capellán de San Andrés	Descendiente de los incas	Deportado
Bernardino Gutiérrez	Franciscano, catedrático	"Padre espiritual de Aguilar"	Deportado
Marcos Palomino	Cura de Oropesa	Capellán de Ubalde	Deportado
Agustín Chacón y Becerra	Escribano	Amigo de Ubalde	Complicado
Mariano Lechuga	Teniente de granaderos	Posible suegro de Aguilar	
Pablo Inca Roca	Indio noble	Conspirador y delator	
Carlos Mejía	Minero	Conoce a Aguilar	
Justo Justiniani	Médico		
Mariano Campero	Hacendado. Descendiente de los incas	Confidente de Ubalde	Exculpado
Bartolomé de las Heras	Obispo del Cusco		
José Terán	Ex provincial de La Merced	Confidente de Ubalde	
Pablo Astete	Coronel del regimiento de Paucartambo	Amigo y vecino de Ubalde	
Miranda	Oficial	Amigo y vecino de Ubalde	
Fernando Ochoa	Clérigo	Amigo y vecino de Ubalde	
Francisco Alvarez	Curaca de Oropesa	Amigo y vecino de Ubalde	
Francisco Carrascón	Prebendado de la catedral	Amigo y vecino de Ubalde	
Fray Isidro Dávila	Franciscano	Amigo y vecino de Ubalde	
Pacífico Pino	Capellán de la Audiencia	Consejero de Aguilar	
José Miguel Mendoza	Subdelegado del Cercado	Aguilar le refirió sueños	
Juan de Dios Salcedo	Sacerdote. Regente de estudios en La Merced	Amigo de Aguilar	
Santiago Borda	Cura de Lambrana	Aguilar le consulta	
Fray Agustín Manrique	Convento de Santa Recolectión		
Juan Munive y Mozo	Juez eclesiástico	Conoce a Marcos Dongo	
Mateo Olave	Curaca de Yucay	Conoce a Aguilar	
Antonio Corimaila	Indio. Pongo de Ubalde	Esplta y denuncia	

abogados Juan Esquivel y Pedro Paniagua³³. El grupo más numeroso estuvo constituido por catorce sacerdotes, de los cuales por lo menos dos eran franciscanos: a veces son confesores de los otros implicados, amigos o simplemente confidentes. Ellos proporcionan algunos libros imprescindibles para sus especulaciones. Son consultados repetidamente acerca de la factibilidad de la empresa. No todos son simples curas. Algunos proceden de la más alta jerarquía eclesiástica, como un ex provincial de los mercedarios y el mismo obispo del Cusco: a donde Bartolomé de las Heras acudió Ubalde para preguntarle por los sueños de Aguilar.

Con estas personas conversaron repetidas veces Aguilar y Ubalde. ¿Cuáles fueron los temas? Partieron de la crítica al régimen colonial. El rechazo a España se sustenta en dos argumentos complementarios: la noción de los "justos títulos" para gobernar América y la tiranía del monarca; es lícito sublevarse cuando el gobernante es "tirano y posee sus dominios sin título"³⁴. Estos argumentos tienen como fuente explícita a Santo Tomás: "... dice el Santo Doctor... que es lícito oponerse al Gobierno cuando éste o declina en tirano o tuvo principios de usurpación"³⁵. Podemos advertir también las huellas de una problemática iniciada bastante tiempo atrás, en el lejano siglo XVI: la prédica de Las Casas sobre la justificación de la conquista. El historiador Guillermo Lohmann Villena ha seguido esa estela de influencia lascasiana que a través de los siglos llega a personajes de la intelectualidad virreinal como Miguel Feijoó de Sosa (1718-1791), Baquíjano y Carrillo (1751-1818), Riva Agüero (1783-1858), Vidaurre (1773-1841). *La destrucción de las Indias* figura en los inventarios de tres bibliotecas limeñas del siglo XVIII. Las Casas resulta un autor familiar para los críticos del orden colonial³⁶.

En el proceso hay cuarenticinco textos citados, de los cuales veintinueve fueron referencias proporcionadas directamente por Manuel Ubalde, quien acudía a los libros para corroborar los sueños que le relataba Aguilar. Le sigue otro conspirador, el sacerdote Bernardino Gutiérrez, con cuatro citas. La mayoría de consultas se dirigen a la Biblia: trece citas que se reparten entre siete del Antiguo Testamento y seis del Nuevo Testamento. A las menciones a Santo Tomás (cinco), debemos añadir las que se hacen de San Agustín (dos), San Ambrosio, San Juan de la Cruz y unas oraciones de Peralta. El cristianismo desempeña un papel vertebral en el utillaje intelectual de la conspiración.

³³ Durand, Luis. "Los abogados Esquivel y Paniagua en la conspiración de 1805" en *Scientia et Praxis*, revista de la Universidad de Lima, N° 13, pp. 57-63.

³⁴ Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 185.

³⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

³⁶ Lohmann, Guillelmo. "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1971.

El cristianismo significa la lectura del Deuteronomio, los pasajes de la Biblia dedicados a la interpretación de los sueños, la figura de Job y las epístolas. De San Juan, Ubalde recoge la concepción según la cual "el verbo eterno ilumina a todo hombre que viene a este mundo"³⁷. Todos pueden arribar a la verdad y la revelación. Tanto él como Aguilar creen tener acceso a los designios divinos al margen de la Iglesia. El entusiasmo que profesan por las sagradas escrituras no se prolonga en una defensa de la institución. No faltan críticas al sacerdocio: "...los curas mudan curatos con la facilidad que se abandona una camisa inservible y sucia". Pudiendo entrar en alguna orden, estando tentados por esa posibilidad, a la postre prefirieron permanecer en el mundo. La opción encuentra fundamento precisamente en la epístola a los Corintios donde San Pablo se refiere a la caridad: "todo lo cree por su propia sinceridad"³⁸. El amor colocado por encima de la fe como camino de salvación. Se trata de una lectura poco ortodoxa de las escrituras; pero lectura al fin: hemos podido cotejar las citas hechas en el proceso con los textos de donde proceden. No sabemos quiénes otros compartían estas concepciones o dónde pudieron encontrar aliento. pero aquí es necesario recordar a esos curas vinculados con los conspiradores y en especial a dos franciscanos: uno de ellos fue Diego Barranco, catedrático, lector en la recoleta de San Francisco, arequipeño, de 35 años, en su condición de capellán de Ubalde, ofició explícitamente como su consejero. Los jueces lo consideraron su secuaz y, a pesar que trató de exculparse, lo deportaron. El otro fue fray Isidro Dávila, consejero de Aguilar. Precisamente en la biografía de nuestro personaje, una y otra vez aparecen los franciscanos. En Huánuco existía un convento de esa orden. Recordemos su retiro a los Descalzos, en Lima, y el intento de tomar el hábito. Pudo sentir alguna similitud con el fundador, con ese San Francisco de Asís enfrentado a una familia rica, que entrega sus bienes a los pobres, considerado loco y maltratado, a quien su padre azota y encarcela. En la iconografía de la época, en el convento del Cusco por ejemplo, las pinturas muestran que el santo tenía revelaciones en sus sueños o que escuchaba la voz de un crucifijo. Precisamente en la iglesia franciscana del Cusco, una imagen de Cristo crucificado le indicará a Aguilar que su peregrinación llega a su término allí.

Aguilar tenía una concepción providencialista y mesiánica. No pensaba su biografía como un producto del libre albedrío. Por el contrario, tanto él como Ubalde se sienten llamados, escogidos, designados. Realizan una misión. Al principio los conspiradores piensan que Aguilar podría ser

³⁷ Ponce, *Op. cit.*, p. 58.

³⁸ *Ibid.*, p. 181.

Quadro II
LECTURAS (CITAS)

Nº	AUTOR	OBRA	CITA	REFERENCIA DE ...	PAGINA
1	Anónimo	El llanto de los indios	"... la injusticia con que se trataba a los naturales"	Lechuga-Ubalde	32
2	San Agustín		Templanza		51
3	Santo Tomás		"question 69, art. 4º de su 2a. que es lícito oponerse al Gobierno cuando éste o declina en tirano o tuvo principios de usurpación"	Ubalde	51-2
4	San Pedro		Persecución a los cristianos	Ubalde	52
5	Santo Tomás		"pidió prestado al evangélico maestro para releer su doctrina"	Ubalde	52
6	Santo Tomás		Prólogo de Gabriel de Cárdenas	Ubalde	53
7	Garcilaso		Predicciones que ha oído	Ubalde	57
8	Raynal		Predicciones con respecto a Boston	Ubalde	57
9	Filangieri			Ubalde	57
10	San Ambrosio			Ubalde	58
11	Anónimo	Representación que hizo el Cabildo de México a su Majestad - 1771			
12	Canónigo Betancur-Quito	Opúsculo-Madrid		Ubalde	58
				Ubalde	58

(continúa)

(continuación)

13	Campomanes	Juicio Imparcial			58
14	San Juan		"El verbo eterno ilumina a todo hombre que viene a este mundo"	Ubalde	58
15	Anónimo	El llanto de los indios	"Preguntado si entre sus libros..."	Ubalde	71
16		Biblia	Job	María Josefa de Jesús	75
17	Salgado	Laberinto Creditorum,		Dongo	80
18	Bobadilla	Tomo 2do. de Política		Dongo	80
19	San Juan de la Cruz		Un capítulo	B. Gutiérrez	98
20		Biblia	José y lectura de los sueños	B. Gutiérrez	103
21	Santo Tomás		"... siendo el dominio tiránico no peca el vasallo de sacudir el yugo"		
22	Muratori	Fuerza de la fantasía	"le hizo leer a..."	B. Gutiérrez	104
23	Muratori		Recobrar las Indias para los naturales	J. de Dios Salcedo	145
24	Garcilaso		"Un tomito en octavo, que comprendía el testamento de uno de los conquistadores..."	Ubalde	153
25	Anónimo		Ungimiento, Samuel y Saúl		
26	Biblia	Biblia	Respeto al rey	Ubalde	158
27	Arz. Chuquisaca	Catecismo Real	Comprensión de las profecías	Ubalde	173
28	San Pedro	Epístola (Ira.)	Observar los frutos de un árbol	Ubalde	173
29		Deuteronomio		Ubalde	178
30		Evangelio		Ubalde	179

(continúa)

(continuación)

31	San Pablo	Corintios (2da.)	Angel de las tinieblas y ángel de la luz	Ubalde	181
32	San Pablo	Corintios (1ra.)	La caridad todo lo crea	Ubalde	181
33	Biblia	Libro de los Macebos	"... combatir a Nicanor"	Ubalde	181
34	Biblia	Libro de Job		Ubalde	186
35	Santo Tomás			Ubalde	187
36	Biblia	Reyes, Cap. 16-17, Lib. II		Ubalde	189
37	Garcilaso		Decadencia del inca	Jueces	
38	Garcilaso		Descendencia indicada por Garcilaso	Ubalde	189
39	López de Haro		Escribió sobre genealogías	Ubalde	191
40	San Agustín		Tratado sobre San Juan	Ubalde	193
41	Garcilaso		Un supuesto pronóstico	Jueces	197
42		Biblia	"Clamará a mí..."	B. Gutiérrez	197
43	Garcilaso		Pronóstico		209
44	Garcilaso		Ascendentes de Valverde	Ubalde	209
45	Pedro de Peralta		Oraciones sobre la pasión	Ubalde	

Nota: El cuadro se limita a los autores o libros específicamente citados. Se resume lo que sobre ellos se dice o se reproduce entrecorrido en el texto.

el monarca. Pero luego descubren –cuestión evidente– que para ser inca hace falta descender de otro: en una sociedad con rasgos estamentales son derechos que se heredan. Entonces comenzará la búsqueda, casi febril, de un descendiente de Túpac Amaru I: el personaje ajusticiado por Toledo en la Plaza Mayor del Cusco un día de 1572. La legitimidad no era sólo un problema de designación divina. Era también cuestión de ascendientes y genealogía. Se quiere restablecer un orden entregando el poder a su legítimo detentador: el rey que fue usurpado. En esta empresa Aguilar y Ubalde son simples profetas. Encontrarán a un posible descendiente de los incas en Manuel Valverde y Ampuero, un mestizo amigo de Marcos Dongo.

La insurrección no fue decidida por argumentos tácticos. Aguilar y Ubalde estaban completamente lejanos de cualquier razonamiento político e ignoraban nociones como correlación de fuerzas, enemigos y aliados. El sentido que tienen del tiempo es otro: funciona por etapas. En 1805, más de un signo indicaba que había “llegado el tiempo”³⁹. Otra fórmula evangélica que podemos rastrear en San Marcos, San Lucas o San Juan: “Bienaventurado el que lee y escucha la palabra de esta profecía y los que observan las cosas en ella escritas, pues el tiempo está próximo”⁴⁰. ¿Qué tiempo? Es el tiempo de los indios, el regreso del inca, mientras llega a su fin el de los españoles. Las escrituras remiten a la historia andina, es decir, a Garcilaso. Garcilaso de la Vega es mencionado siete veces durante el proceso. Libro de historia renacentista, los *Comentarios Reales* termina leído sin embargo como un panfleto por personajes que advierten toda una denuncia en la comparación entre los incas y Roma, las críticas a Toledo o la velada propuesta de reconstruir un imperio justo y equitativo. En el siglo XVIII, la élite indígena que tenía fácil acceso al español y la imprenta entiende este mensaje medular del libro y lo traslada oralmente a otros sectores sociales. Pero el papel detonante de Garcilaso radica en otro aspecto de su obra, más atribuido que real. El rol de profeta. Aguilar y Ubalde se referían a los pronósticos de Garcilaso, quien habría anunciado el fin del tiempo de los españoles, relevados por los ingleses. Hasta se sospecha que existe una flota de ese país anclada frente a las costas de Arica. Las frecuentes guerras entre España e Inglaterra, para personajes que no ignoraban los acontecimientos mundiales, podrían servir de sustento a este vaticinio.

Cualquier lector contemporáneo de los *Comentarios Reales* no encontraría en sus páginas nada que permita fundamentar esta profecía.

³⁹ *Ibid.*, pp. 117, 170 y 198.

⁴⁰ Apocalipsis, 1: 3.

Aparentemente estaríamos ante otra invención de la cultura oral. Pero esta apreciación no sería muy exacta. John Rowe ha demostrado que la edición utilizada por Túpac Amaru y la aristocracia indígena dieciochesca, es la que se hizo en Madrid el año 1723, bajo la dirección de Gonzales de Barcia, contando con un prólogo especial elaborado por don Gabriel de Cárdenas, en el que se menciona precisamente una supuesta profecía de Walter Raleigh sobre la restauración del imperio incaico por obra de los ingleses⁴¹. La mención fue hecha al paso y con ironía, pero ese prólogo estaba demasiado vinculado con lo que en la práctica era el epílogo del libro: ese pasaje, que ya recordamos, donde se refiere a la muerte de Túpac Amaru I. Los lectores terminarían relacionando el principio con el fin. Debemos añadir que Raleigh fue autor de una *History of the World*, escrita por los mismos años en que Garcilaso componía su obra, donde invitaba a sus lectores a luchar contra España y comparaba a este país con las potencias más opresivas en la historia de la humanidad.

Garcilaso, en su dimensión profética, tuvo una compañía inesperada: Santa Rosa de Lima. Todavía circula en el Perú una supuesta profecía de esta santa sobre el fin de la capital, arrasada por el mar, cuyo embate llegaría hasta más allá de la Plaza de Armas, casi justo donde comenzaba el barrio de indios de la ciudad. Se vincula con un temor muy antiguo de los habitantes de Lima ante una eventual rebelión indígena: en 1666 lo recogieron los Mugaburu, relatando “la maldad de los indios que querían levantar en esta ciudad y matar a todos los españoles”⁴². El temor de unos es la esperanza de otros. Las creaciones del miedo de los de arriba, pueden ser recreadas en la cultura popular. Durante el terremoto de 1746, “... se esparció en toda la ciudad el rumor falso que llegaba ya el mar a sus contornos, desatándose verdadero pánico entre los sobrevivientes”⁴³. Pocos años después, en 1750, en la sublevación de Huarochirí, el indio Antonio Cabo afirma que Santa Rosa había pronosticado que ese año el imperio volvería a sus “legítimos dueños”. En el proceso, de manera similar, Santa Rosa figura diciendo que “... había que volver el Reyno a los mismos indios”.

Originalmente este personaje pertenece al santoral católico español: una devoción limeña destinada a exaltar la flagelación, la penitencia y la reclusión interior. Al momento de su canonización, quienes supuestamen-

⁴¹ Rowe, John. “El movimiento nacional inca del siglo XVIII” en *Túpac Amaru II: 1780* (antología). Lima, 1976, p. 27.

⁴² Mugaburu, J. M. y F. *Diario de Lima*, Lima, Imp. Sanmarti, 1917, p. 42.

⁴³ *Terremotos, Colección de las relaciones de los más notables...* Lima, Imp. Aurelio Alfaro, 1863, pp. 45-46.

te llegaron a conocerla recordaron que ayunaba, no dormía, usaba silicio y una corona de espinas en la frente⁴⁴. Pero con el tiempo fue incorporada al mundo campesino; su devoción persistió en la ciudad y con similar intensidad se propaló en las áreas rurales. Así, en Quito, Cusco o Potosí, artistas anónimos "dieron rienda suelta a la imaginación con mayor énfasis en los milagros de la Santa", en lienzos que según Jorge Bernal (prescindamos de su tono racista) estaban "llenos de ingenuidad e incorrecciones, pero con la frescura de un arte casi de primitivos"⁴⁵. Figura frecuente en la pintura del siglo XVIII, especie de símbolo nacional —la primera santa americana—, su canonización (1671) fue antecedida por una verdadera campaña pública recogida en pinturas de entonces: aparecen devotos mercedarios entregando rosas a unos mendigos. Las rosas se volvieron tópicos de la pintura colonial. Podemos verlas enmarcando escenas o por el contrario en el centro del lienzo (Cusco, Casa del Almirante). Adquieren también los rasgos de una "rosa mística" de la que emerge una Virgen (Iglesia de la Merced, Trujillo).

La incorporación de Santa Rosa en el mundo indígena encuentra otro testimonio en las diversas localidades andinas que recogen su nombre: lo encontramos en pueblos muy diferentes ubicados en Jaén, Chiclayo, Ayaviri, Melgar, Huánuco. Aunque había fallecido un 23 de agosto de 1617, la fecha fue trasladada al 30 de agosto. Esta fecha ha sido escogida, a su vez, para celebrar la fiesta principal de muchas localidades de la sierra. La víspera es la fecha apócrifa de la muerte de Atahualpa.

Garcilaso de la Vega no fue la única lectura andina que influyó en Ubalde. Este, en su biblioteca, disponía de un libro, muy apreciado, que se esfuerza tanto en hacer leer y circular entre sus amigos como en conservar: se titula *El llanto de los indios*⁴⁶. Ignoramos quién fue su autor; por otras referencias suponemos que era una obra de formato pequeño y pocas páginas, en la que se denunciaba la injusticia y la opresión. Habría que ubicarlo junto con otros libritos similares, con títulos como reclamaciones o lamentos de indios, verdadera literatura indigenista de "bolsillo", efímera y difícil de conservar, pero de una eficacia propagandística hasta ahora poco valorada por los historiadores, con la excepción de Eguiguren, para quien llegaron a ser como "catecismos populares ... escuchados con reconocimiento y coraje..."⁴⁷

Ubalde no sería, de acuerdo con los criterios actuales, un lector riguroso, que distingue con precisión a un autor de otro y que, cuando se trata de recurrir a una cita, sabe respetar lo que el autor mencionado ha querido decir. Leen —Ubalde y sus amigos— de una manera diferente. Viven en una sociedad donde la cultura sigue siendo oral y entonces utilizan los libros para decir lo que piensan o, sin la menor cautela, atribuir a los textos versiones que les han llegado por otros medios. En esta perspectiva resulta natural mezclar a Garcilaso con Santa Rosa. En la biblioteca de la conspiración (cuadro II) figuran algunos escritores iluministas: el abate Raynal, los italianos Filangieri y Muratori, (a los dos primeros les atribuyen predicciones). No ignoraban a la Ilustración pero la mantienen en un lugar secundario. Fue el caso también de otros criollos. Aunque en el Perú se conocía la Enciclopedia, Rousseau era considerado un autor peligroso, Helvetius "abominable" y Voltaire algo peor, "impío". Un factor que distancia al Perú de Europa es el cristianismo. En Francia, la propalación de la razón y las concepciones liberales estuvo acompañada por un efectivo proceso de descristianización de la sociedad: las prácticas piadosas retrocedieron en el campo como en la ciudad, entre las élites como entre las clases subalternas. Una mentalidad profana es el trasfondo del pensamiento crítico. En Europa, el milenarismo y el mesianismo eran fenómenos que algunos consideraban superados y cuando surgen, como durante la propia revolución francesa, se los considera anacrónicos: especies de "rebeldes primitivos". En el Perú, por el contrario, la religión sigue invadiendo todos los ámbitos. No es un problema de desconocimiento: se pueden adquirir, a pesar de la Inquisición, los libros prohibidos; ocurre que no se entienden. Quienes se aventuren más lejos en el conocimiento del pensamiento iluminista serán los intelectuales que a su vez estén más distantes del Perú, en uno u otro momento, como Pablo de Olavide y Manuel Vidaurre, pero incluso ellos tropezaron con límites infranqueables: Olavide se retractará y Vidaurre muere con el hábito de San Francisco.

Toda revolución requiere de un andamiaje intelectual. Al comenzar el siglo XIX, los criollos del Perú no podían edificarlo recurriendo a los mismos autores que respaldaban las actitudes contestatarias en Europa. Hubiera sido lo natural para enfrentar a una España que persistía anclada en su pasado: ese catolicismo de la contrarreforma que en el sur andino, como veremos más adelante, será recordado por el obispo San Alberto. A criollos como Ubalde o Aguilar no les quedó otro camino que inventar sus propias tradiciones: la utopía andina era uno de los pocos instrumentos que tenían en el enfrentamiento con el orden colonial. En esto tuvieron algunos antecesores.

⁴⁴ A.A.L., Expediente de canonización de Santa Rosa, leg. 1.

⁴⁵ Bernal, Jorge, *Iconografía de Santa Rosa de Lima, 1981*, p. 284.

⁴⁶ Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁷ Eguiguren, Antonio. *Op. cit.*, 1967, T. III, p. 112.

En 1658, Pedro Bohórquez, un sevillano, en los valles calchaquíes se proclama último descendiente de los incas. En el mismo Cusco, tiempo después, hacia 1710, un personaje que poseía una de las grandes fortunas de su tiempo, Diego de Esquivel y Navia, marqués de Valle Umbroso, se autodenomina *apu* y descendiente de los "emperadores del Perú"⁴⁸. Un caso similar ocurrió en Oruro, en 1739, con Juan Vélez de Córdova: mestizo moqueguano, conspirador contra el orden colonial, que se consideraba vástago de Húascar y quería ser rey del Perú. En 1780, nuevamente en el Cusco, Lorenzo Farfán de los Godos es otro criollo al que se tenía por descendiente de los "reyes Incas Antiguos"⁴⁹. Aparecen paralelamente incas imaginarios como el príncipe Casimir, a quien se atribuye haber protagonizado una revuelta en algún lugar entre Lima y Quito. En la distancia, el jesuita expatriado en Turín, Viscardo y Guzmán, lo cree "reconocido por una tribu independiente de peruanos como su legítimo soberano y desde entonces, él ha reinado sobre ellos libre y tranquilo". En esta descripción se pueden reconocer algunos rasgos atribuidos a Juan Santos Atahualpa. Viscardo se refiere también al curaca Francisco el Potente que habría actuado en la región de Charcas⁵⁰.

Los sueños

"alumbrados con la luz del Evangelio y reengendrados por el santo bautismo a la vida de la gracia..."

Fray Diego de Córdova y Salinas, 1651.

A lo largo del proceso se alternaron las declaraciones de los reos sobre sus concepciones políticas, lecturas y amistades, con el relato de sueños.

Quadro III
SUEÑOS (O REVELACIONES)

Nº	CONTENIDO	PERSONAJES	SOÑANTE	RECEPTOR	REFERIDO	Pp.
1	Ungimiento: "... le dijo el Señor: mira aquí está tu nombre puesto en el Libro de los Escogidos"	Angeles (9 coros) Apóstoles (12) Virgen Jesucristo San Miguel y San Patricio Santo Tribunal	Aguilar	Ubalde	Ubalde	45-6
2	"fue puesto en sueños ante el Santo Tribunal"		Aguilar	Ubalde	Ubalde	47
3	"... conducido al Infierno en donde el Demonio lo acusaba con referencia también a su ungimiento..."	Demonio Crucificado Franciscanos (2) Jesús Nazareno Crucificado	Aguilar Aguilar	Ubalde Ubalde	Ubalde Ubalde	47 50
4	Dios lo destina al matrimonio		Aguilar	Ubalde	Ubalde	61
5	Reafirmación del sueño 1					
6	Coronación de Aguilar	Aguilar	Bernardino Gutiérrez	Aguilar	Ubalde	62
7		Angeles	Barranco	Aguilar	Ubalde	63
8	Enfrentamiento entre dos águilas	Águilas (2) Aguilar	Lechuga	Ubalde	Ubalde	64
9	Aguilar se ve con una corona en la cabeza	Señor Presidente Aud. Aguilar Coronado Obispos (2)	Aguilar	Ubalde	Ubalde	65

(continúa)

⁴⁸ Colin, Michele. *Le Cuzco à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècles*, París, Institute des Hautes Études d'Amérique Latine, 1966, p. 144. Lavallé, Bernard. *Le marquis et le marchand*. París, CNRS, 1987, pp. 44 y 146.

⁴⁹ O'Phelan, Scarlett. *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 *Independencia y revolución 1780-1840*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987, T. 2, pp. 145-199.

⁵⁰ Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Los ideólogos*, Lima, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1975, T. I, vol. 1º, p. 126.

(continuación)

10	Aparece cubierto por un manto real	Señor Crucificado Franciscanos (2)	Aguilar	Ubalde	65
11	La voluntad de Cristo es que se case	Jesús Nazareno Santa Cruz	Aguilar*	Aguilar	77
12	Debe casarse con una niña pobre	Crucificado de San Francisco	Aguilar*	Aguilar	78
13	Le indica la niña con la que debe casarse. Se llama Suma	Loca San Andrés	Aguilar*	Aguilar	78
14	Una loca le dice que Suma es "Benedicta Tucumay"	Crucificado	Aguilar*	Aguilar	78
15	Un negro mudo le dice que el Señor quiere que se case	Jesús Corte Celestial	Aguilar*	Aguilar	78
16	Versión del sueño 1	Jesús Nazareno Señor	Aguilar	Ubalde	81
17	Versión del sueño 12				
18	Escogido por el Señor. Conocimiento en varias artes. Versión del sueño 1			Dongo	81-2
19	Versión del sueño 11		Aguilar	Aguilar	86
20	Versión del sueño 13	Jesús Nazareno	Aguilar	Aguilar	88
21	Versión del sueño 14	Loca San Andrés	Aguilar	Aguilar	88
22	El nombre Suma Tapanay quiere decir Benedicta, es decir, "bendita esa mujer"	Señor	Aguilar	Aguilar	89
23	Versión del sueño 15	Crucificado	Aguilar	Aguilar	89-90

* Texto citado en el proceso.

Nota: El cuadro se limita a las declaraciones de Manuel Ubalde y Gabriel Aguilar, principales dirigentes de la conspiración. Estos sueños son resumidos o reiterados por Fray Juan de Dios Salcedo (pp. 143-144), el obispo del Cusco (pp. 160-61) y el juez eclesiástico (p. 163). Al inicio del proceso figuran también dos sueños más, narrados por Mariano Lechuga: el primero es una versión del sueño 1 y el segundo es inventado y figura en otra versión en este cuadro con el número 8 (pp. 28 y 34).

Nos limitamos, para los fines de nuestro análisis, únicamente a los que aparecen en las declaraciones de Aguilar y Ubalde: un total de veintitrés, en base a los cuales hemos elaborado un cuadro que acompaña a este texto (ver Cuadro III). Allí distinguimos entre quien refiere el sueño ante los jueces y quienes, durante los preparativos de la insurrección, narraron y escucharon el sueño, es decir, el soñante y los receptores. Estas distinciones nos permiten un primer ordenamiento de los sueños. Veinte fueron soñados por Aguilar y tres por otros personajes: el fraile Barranco, un franciscano al que hicimos alusión páginas atrás; el sacerdote Bernardino Gutiérrez, confesor y capellán de San Andrés, "padre espiritual de Aguilar" (ambos serían desterrados a Cádiz al terminar el proceso) y Mariano Lechuga, el teniente de granaderos que delató a los conspiradores. El de este último fue un sueño inventado conscientemente, en plena vigilia cuando estaba urdiendo su traición. Sobre todo lo demás, en cambio, no existe duda alguna acerca de su autenticidad.

Los sueños de Gabriel Aguilar sirven de sustento a su propuesta política. Ellos permiten reinterpretar las lecturas. Si lo escuchan, en la "esfera de sus relaciones", es porque los sueños le otorgan fama de vidente: son una manera de conocer el futuro, a la que algunos espíritus privilegiados, como Aguilar, pueden tener fácil acceso. ¿Qué soñaba? Puede parecer paradójico constatar que en apariencia la mayoría de sus sueños no tenían un tema político visible. Hemos numerado cada uno de los veintitrés sueños. Todos se ordenan alrededor de tres tópicos: el ungimiento o la definición de su destino (seis), su matrimonio (doce) y su coronación (dos). Podemos distinguir las versiones originales de las que son diferidas por segunda vez o reiteradas durante el proceso, doce y ocho respectivamente.

No vamos a leer todos los sueños. Hemos seleccionado aquellos donde se puede encontrar mayores referencias, símbolos e imágenes, a la par que resulten representativos de cada uno de los tópicos. Hemos escogido los que corresponden a los números 1 (ungimiento), 10 (coronación), 12 y 13 (matrimonio). Al final añadimos el sueño inventado, el número 8. En total cinco pero, como se verá a continuación, tratamos de relacionarlos con otros testimonios similares como las pinturas de Escalante o los versos de Melgar. Los sueños nos sirven como vía de acercamiento a una sociedad; verla por dentro, desde la manera peculiar cómo sus actores viven los problemas.

En el mundo andino prehispánico, el sueño era un instrumento para develar la realidad: existían personas especializadas en su lectura, en los casos más frecuentes se trataba de mujeres que recibían apelativos como

“sortílega y soñadora” o “consultora y soñadora”⁵¹. En la Biblia, el sueño puede ser un camino hacia Dios, una manera de comunicarse con lo sagrado, una expresión de la Providencia. En una y otra versión, se admite la posibilidad de interpretarlos. No responden al azar y la casualidad sino que tienen un sustento que los explica. Tom Zuidema y Ulpiano Quispe mostraron, hace algunos años, cómo una mujer de la comunidad de Warkaya realiza en sueños un viaje hacia Dios, lleno de temas míticos. En otra comunidad ayacuchana, en Acocro, Javier Zorrilla analiza de qué manera el problema del agua se convierte en el sueño de un campesino y, posteriormente, en un relato mítico que influye sobre la conducta social de los comuneros⁵². En este caso sueño era sinónimo de “revelación”. Lo fue también en el Cusco el año de 1805.

Cuadro IV SUEÑOS DE AGUILAR			
	Originales	Versiones	Total
Ungimiento:	1, 2, 3, 5	16, 18	6
Matrimonio:	11, 12, 13, 14, 15, 22	17, 19, 20, 21, 23, 24	12
Coronación:	9, 10		2
Total:			20

NOTA: Los números que aparecen bajo los títulos “originales” y “versiones” corresponden a la numeración de los sueños en el Cuadro III.

Recordemos los antecedentes del primer sueño. Estamos en 1782. Aguilar tendría nueve años. Dos años antes se había iniciado la “gran rebelión” tupamarista y en Huánuco se repitieron los motines rurales. El bautismo se hace nuevamente presente en su vida: a través de un primo, por parte de madre, bautizado 19 días después de su nacimiento, teniendo como testigo a Salvador Aguilar, el padre de nuestro personaje. Debió asistir la familia Aguilar en pleno. Por entonces ya habrían nacido todos los hermanos conocidos de Gabriel, con excepción de la última, Paula Aguilar. Sabemos, por propia confesión, que a este niño llevado

⁵¹ Jiménez Borja, Arturo. “La noche y el sueño en el Antiguo Perú” en *Revista del Museo Nacional*, T. XXX, 1961, Lima, pp. 87-88.

⁵² Zuidema, Tom y Quispe, Ulpiano. “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya” en *Wamani* Nº 1, Ayacucho, 1965. Zorrilla, Javier. “Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana” en *Debates en Antropología*, Nº 2, Lima, mayo 1978, pp. 119-124.

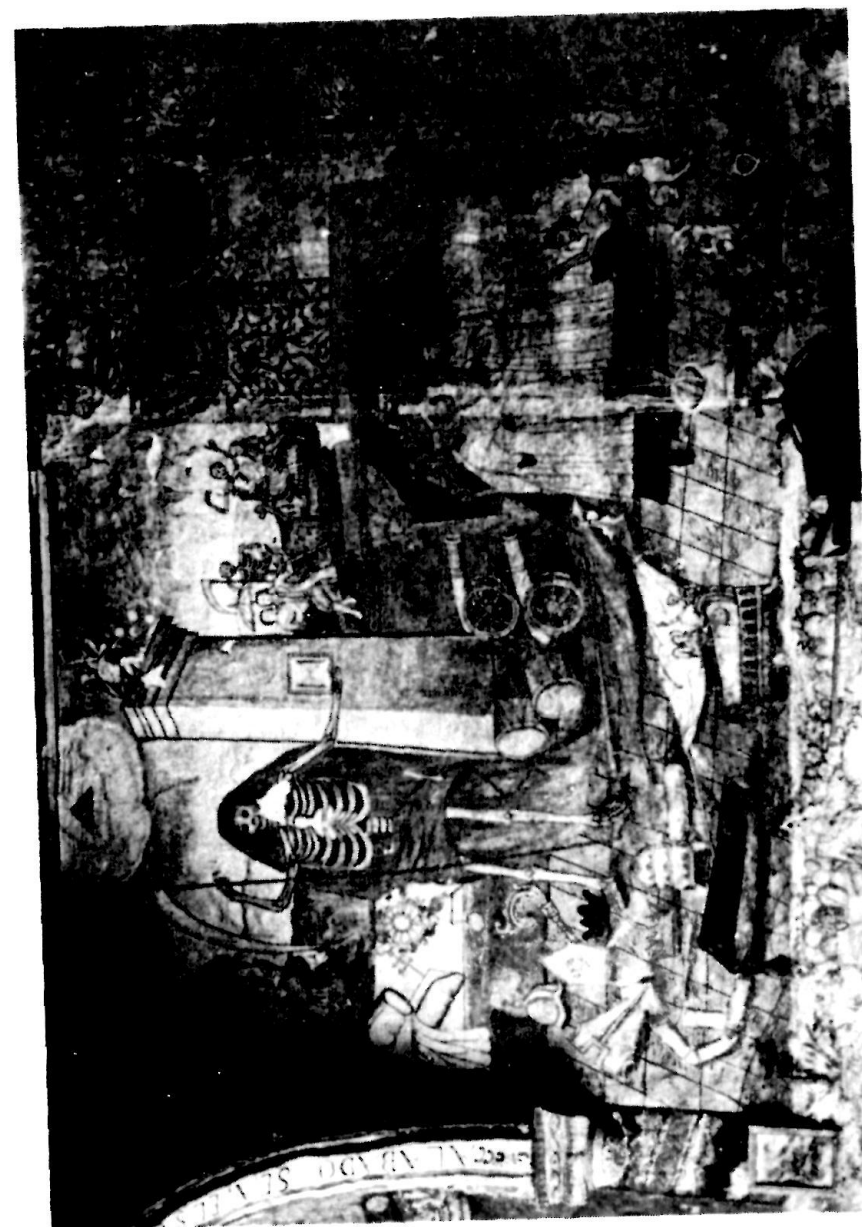


Foto 1. La vida.

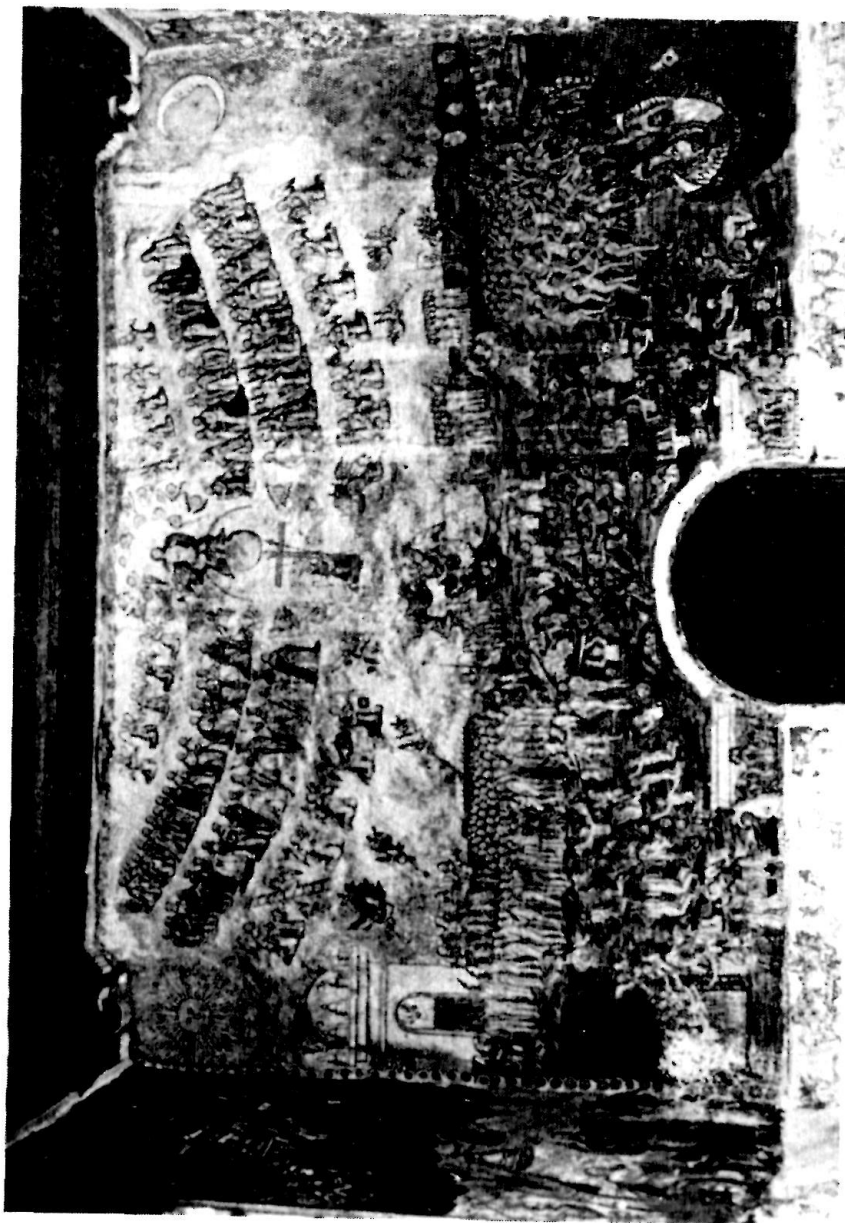


Foto 2. El Juicio Final.

tardíamente a la pila bautismal, sus padres deciden ponerlo bajo la tutela de un maestro de gramática para que le enseñe las primeras letras. Este maestro, un fraile benedictino, —como muchos otros de entonces— entiende que el mejor método docente es el látigo: el niño es demasiado distraído, parece no comprender las lecciones y el profesor lo azota. Sus compañeros, de otro lado, lo desprecian y lo toman como motivo de burla. Escenas similares debieron integrar muchas biografías de entonces. Pero donde Gabriel Aguilar inicia su distanciamiento de otros niños es cuando, luego de los continuos azotes y lejos de la casa familiar, se pregunta si sus padres son realmente sus padres. Es un momento en el que abandona la actitud pasiva del alumno, para interrogarse sobre su destino personal. La crueldad del maestro, supone su destino personal. La crueldad del maestro, supone el niño, es conocida por la madre. Si la permite o tolera ¿no es un signo que niega precisamente esa maternidad? Si Clara Narbarte y Salvador Aguilar no son sus padres, ¿quiénes lo son realmente?, ¿de dónde procede? Este problema cotidiano lo llevó a una pregunta demasiado elemental ¿quién soy?, ¿quién es Gabriel Aguilar? Según recordará posteriormente, se sentía en la “orfandad”. Pide permiso a su maestro para muy de mañana ir a misa, “a derramar sus lágrimas al Señor”⁵³.

En la proximidad de la adolescencia, muchos niños, en diversas épocas y lugares, se han hecho preguntas de una índole similar. Es una fantasía común en la infancia. Pero no siempre la pregunta adquiere la dimensión angustiante que tuvo en Gabriel Aguilar: reiterada una y otra vez, se convierte en materia de un sueño. Aquí radica su aspecto irreductible.

Desde el interior de una sociedad que concibe a los procesos oníricos no como el lenguaje del inconsciente, sino como revelaciones (una forma de conocimiento, un anuncio o una respuesta a nuestras inquietudes; un puente entre esta vida y el más allá), ese niño atemorizado ante su futuro personal tendrá un sueño que se convierte en definitorio para su existencia, porque volverá una y otra vez a recordarlo. Este primer sueño es importante por todo esto, pero además porque, en definitiva, el problema de ese niño no era sólo un problema particular: se preguntaba por su identidad, como lo hacían también muchos otros recurriendo a la praxis o a la escritura, el año terrible de 1782, en un país convulsionado⁵⁴.

⁵³ Ponce, Carlos, *Op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ El análisis de los sueños que siguen ha sido posible gracias a la generosa colaboración del Dr. César Rodríguez Rabanal y su equipo de investigación: Patricia Checa, Alejandro Ferreyros, Margarita Stahr y Marisol Vega. Ellos se encuentran estudiando la dimensión psicológica de los habitantes de barriadas limeñas. Posteriormente me hicieron otras sugerencias Rosa Fort, Susana Rivarola, Max Hernández.

Sueño 1

“... una noche, estando dormido, fue conducido en sueños al bautisterio en una iglesia de su lugar, en donde, notando la extraordinaria claridad de aquella pieza, olores y compostura, consideró iba a celebrarse algún solemne bautismo de algunos de los principales de su ciudad, que es Huánuco, y que con el propósito de hallarse en aquella sagrada función, se retiró a uno de los rincones de la pieza y encogiéndose para ser menos visto de los que se representaba habían de concurrir, vio entrar sucesivamente una multitud innumerable de Angeles que, tomando una situación gradual, entendió eran los nueve coros, cuyo resplandor verdaderamente Celestial lo tenía absorto y más encogido para ser menos visto y gozar de la magnificencia de aquel espectáculo. Que después vio a los doce Apóstoles, cuya extraordinaria claridad y hermosura, situados en un lugar preferente, contrajeron su atención; que luego vio como en la punta o remate de aquella celestial compañía en magnífico trono en que vio sentada a la Virgen Santísima con superior hermosura y majestad, tanto que desatendió a los demás concurrentes; que en seguida se apareció y tomó asiento Nuestro Señor Jesucristo, parece que vestido de Pontifical, con superior hermosura también: y que puesto todo en dicho orden, oyó desde su rincón al Señor que dijo: ¿dónde está Gabriel? Que oído esto, muy distante de considerar fuese la pregunta relativa a él y persuadiéndose que preguntaba por el Santo Arcángel, empezó a hablar receloso de que, pues se buscaba aquel santo espíritu, sintieran en él y le castigasen el atrevimiento de haberse introducido en aquel sagrado espectáculo; que cuando se ocupaba de estas ideas, se acercaron a él el Señor, S. Miguel y otro Santo, al parecer Obispo, que entendió era San Patricio, los cuales levantándolo del rincón en que estaba lo presentaron al Señor, a cuya presencia se arrodilló temblando de miedo; que, puesto así, le dijo el Señor: Hijo, he oído tus oraciones, ya en adelante no serás mortificado por tu Maestro y no encontrarás dificultad en aprender cuanto quieras; que luego pidió el Señor un libro, le alcanzaron una pluma y escribió con ésta en aquel, el nombre de Gabriel Aguilar y le dijo el Señor: Mira aquí tu nombre puesto en el libro de los Escogidos; que cerró el libro y poniéndolo sobre la cabeza de él, apuntándole, dijo: Tú serás uno de los más grandes de la tierra y que poniéndole una mano sobre el hombro y levantando la otra con el dedo índice desprendido de los demás, le añadió: pero cuidado con mis mandamientos: que al decir esta expresión reparó el semblante del Señor tan majestuoso y tan grave que, sobrecogido de espanto, prorrumpió

en un torrente de lágrimas y de sudor, en cuya convulsión de todo su cuerpo, recordó y se halló mojado en su llanto”⁵⁵.

El contenido manifiesto del sueño puede distribuirse en dos partes claramente delimitadas: la primera es la presentación del escenario y los personajes; la segunda es la actuación de éstos y el mensaje. Durante la primera se plantea un problema (quién es Gabriel Aguilar), que aparentemente se resuelve en la segunda parte.

Este niño desvalido, humillado y despreciado, en el sueño se traslada a un lugar que le era demasiado familiar: el bautisterio de la Iglesia del Sagrario, en Huánuco. Se produce entonces un salto de la ignorancia y la obscuridad en las que estaba sumido, a la “extraordinaria claridad” de aquel lugar. La luz es el primer rasgo del escenario. Allí va a acontecer –supone el soñante– un hecho de particular significación, “algún solemne bautismo”, y como él quiere verlo, se oculta “encogiéndose”: a la par que ha ascendido a la luz, inicia un viaje hacia su infancia, que se advierte en ese volverse pequeño y en el acto de refugiarse en un rincón. A la infancia, a sus etapas más tempranas, pueden atribuirse algunas sensaciones como los “olores” de la pieza. El viaje concuerda con el lugar y el acontecimiento que se anuncia: un bautismo, es decir poner nombre a alguien, fundar una identidad.

Mientras el niño persiste en su rincón, “cada vez más encogido”, vuelto una imagen con evocaciones fetales, llegan al bautismo los nueve coros de ángeles celestiales, los doce apóstoles y luego, en la cúspide, figuran la Virgen Santísima y Nuestro Señor Jesucristo. Todos están revestidos de atuendos especiales o de rasgos superlativos: claridad, majestad, hermosura. De un lado queda Aguilar cada vez más pequeño y oculto, mientras que en lo alto de este escenario ha tomado asiento Jesucristo “vestido de Pontifical” y, dando inicio a la ceremonia, pregunta: “¿Dónde está Gabriel?” Termina aquí la primera parte.

El niño se empequeñece más todavía, a la par que se atemoriza ante la posibilidad de ser descubierto, convencido de que el Gabriel invocado es el arcángel. Se despoja hasta de su nombre. Queda en la desnudez total. Es evidente que no es el arcángel que anuncia a María la venida del Mesías. Pero entonces ¿quién es? Este es el punto nodal del relato: la cuestión del nombre o la identidad. Siguiendo el orden manifiesto del sueño, se acercan hasta donde estaba Gabriel dos personajes, un ángel y otro santo⁵⁶, para

⁵⁵ Para las referencias de los sueños ver cuadro III.

⁵⁶ Se trata de San Patricio, el santo que expandió las fronteras del cristianismo hasta Irlanda.

presentarlo ante el Señor; él se arrodilla "temblando de miedo". La tensión inicial ha ido incrementándose. Llega a un momento culminante y es entonces que el Señor se dirige a Gabriel con el apelativo de "hijo" para decirle que no tendrá dificultades en aprender, a la par que inscribe su nombre, Gabriel Aguilar con todas sus letras, en el libro de los escogidos. Ha sido bautizado. Tiene un nuevo padre. Ya no es el personaje desvalido, motivo de burla, siempre azotado por el maestro. Ahora su inteligencia se ilumina. Pero esto ha sido posible, volviendo a nacer. Adquiriendo nuevos padres en las figuras de Cristo y la Virgen. En otras palabras, suprimiendo a sus anteriores progenitores. Había dudado de ellos y sus dudas resultaron fundadas. Todos sus sufrimientos se ven compensados con creces porque se le anuncia que será "uno de los más grandes de la tierra". Sabemos—por relato del propio Aguilar—que en los días y meses que siguieron a este sueño, se despojó de su torpeza, entendió todo, el maestro no volvió a azotarlo.

Dos partes en el sueño y dos situaciones absolutamente contrapuestas: al principio el niño cada vez más pequeño; al final convertido en un hombre a quien le aguarda un destino excepcional. Bautismo, pero también ceremonia de iniciación en la adolescencia. La muerte del niño desvalido ha implicado la muerte de sus padres. Empezar nuevamente. Si aquí hubiera terminado el sueño, su final habría sido completamente esperanzador. La estrechez del bautisterio rota por un horizonte tan iluminado como vasto. Pero, si volvemos al texto, allí no termina el sueño, porque esa misma voz que lo está eligiendo, le coloca impositivamente una mano sobre el hombro y levanta sentenciosamente el dedo índice—en todo esto se supone una severidad en la imagen de Cristo—para decirle lacónicamente: "cuidado con mis mandamientos". La severidad se confirma luego: el rostro del Señor es "grave", hasta el punto que reaparece el temor en su ánimo. La expresión no puede ser menos gráfica: queda "sobrecogido de espanto". Del miedo se ha pasado al terror, al pánico que explican los llantos, el sudor y las convulsiones finales. Así acaba "mojado": otra sensación infantil, otra regresión. El sueño termina convertido en pesadilla (o en un sueño de angustia).

¿Por qué el espanto? Porque en las palabras del Señor se plantea un conflicto terrible: para ser Gabriel Aguilar debe encontrar otros progenitores, es decir, eliminar a sus padres, pero sólo podrá edificar esa nueva identidad si respeta los mandamientos del Señor, y ellos prohíben precisamente matar y, por el contrario, exigen honrar padre y madre. Al igual que Moisés, estaría rompiendo las tablas de la ley. Como el profeta

del Antiguo Testamento, quedaría condenado a atisbar apenas la tierra prometida.

El parecido entre Aguilar y Moisés es demasiado evidente: cuando niño, el profeta fue abandonado y rescatado de las aguas, vivió en medio de la opresión egipcia y su destino fue precisamente conducir a su pueblo hasta la tierra prometida. Estos temas del Exodo eran bastante familiares durante el siglo XVIII: Túpac Amaru, en sus escritos, compara al Perú con Israel y a España con Egipto; la metáfora se encuentra también en unos versos de Miguel Feyjo de Sosa: "el Pueblo que está oprimido/como lo estuvo Israel", la leemos en otros versos contra Túpac Amaru: "cual otro Faraón/aflige al pueblo de Dios"⁵⁷. De esta manera percibimos en el sueño un sustrato mesiánico que lo vincula a su tiempo. La ausencia de la política era aparente. El discurso sobre el poder se confunde con el discurso sobre lo cotidiano.

El sueño tuvo lugar a los nueve años, pero fue contado una y otra vez. La versión que nos ha llegado pudo sufrir inevitables amputaciones, cambios y precisiones. No existe el sueño prístino. Siempre el recuerdo del soñante, al volcar las imágenes en palabras, adultera el contenido onírico. Pero en este caso, a la intervención inicial del soñante, se añade el tiempo transcurrido y la participación de los oyentes. Podría explicarse por estas circunstancias el orden lineal del sueño, su similitud con un cuento, su extensión. Pero no olvidemos que tuvo lugar a los nueve años y que esos son también los rasgos de los sueños infantiles. ¿Qué tanto varió? La pregunta sería pertinente si nosotros quisiéramos emplazar el sueño exclusivamente en la biografía de Aguilar. Pero este sueño interesa a la historia porque el soñante tuvo muchos oyentes, que se conmovieron por ese relato y probablemente se vieron allí interpretados. La explicación nos remite a la correspondencia que se podría advertir entre el sueño y la sociedad colonial. En cierta manera, el sueño de Aguilar fue una creación colectiva. ¿Pero por qué esta historia que en términos demasiado simples podría resumirse como la construcción imaginaria de una familia, encontró eco? Ensayemos algunas respuestas.

Hacer una revolución en 1805, en un medio social compuesto por mestizos y criollos, como era el ambiente en que se desenvolvían Aguilar y Ubalde, implicaba eliminar a los padres: suprimir a los españoles, matar a los blancos. Las mentes de los conspiradores estaban pobladas por

⁵⁷ *La poesía de la emancipación*, Lima, Colección Documental de la Independencia del Perú, 1971, p. 47.

personajes bíblicos; ellos recurrían frecuentemente a exhortaciones de los apóstoles, querían sustentarse en interpretaciones de la Iglesia, como la doctrina de Santo Tomás, pero a la postre, por el camino que habían asumido, terminarían violando normas capitales. En algún momento planean embarcar a todos los españoles, buscando expresamente "evitar una carnicería en el pueblo". Quisieron imaginar lo imposible: una revolución sin violencia. Este imposible se construye a la par que otro viaje hacia atrás, similar al que ejecuta Gabriel Aguilar en el bautisterio: el encuentro con un período anterior a la conquista, la búsqueda de un inca. En el sueño el problema de la identidad se quiere resolver volviendo a la infancia: en la política, mediante una regresión histórica. Frente a la vieja figura paternal del rey español, la alternativa es imaginar un supuesto monarca andino.

El discurso de Aguilar funciona entre antípodas. Luz y oscuridad, pequeño y grande, son algunas que hemos podido advertir en la lectura. Pero ese contenido manifiesto del sueño remite a una estructura subyacente, a lo que habitualmente se denomina contenido latente. Podríamos resumir las contraposiciones de su discurso alrededor de tres imágenes: La primera, que organiza a su vez a las demás, es su propio yo: "encogiéndose" al inicio y después uno de "los más grandes de la tierra". Una terrible fragilidad interior que utiliza, para compensarse, delirios de grandeza.

Frente a este yo se encuentra la figura de Cristo, que pasa de la hermosura y la luminosidad a la gravedad y el espanto finales.

La imagen del agua condensa, mejor todavía, estas contraposiciones: primero es el bautismo, el anuncio de lo nuevo, para transformarse en las últimas líneas del texto en llanto.

Imágenes duales que corresponden también a la estructura del relato: indicamos que podía dividirse en dos partes. También advertimos el dualismo en los personajes: Cristo y la Virgen en lo alto; buscando a Gabriel aparecen San Patricio y San Miguel; Gabriel ignora si lo buscan a él o al arcángel. El mundo dividido en dos: corresponde a un yo escindido que ignora cómo articularse. Este drama interior es tan intenso que no deja al niño fuerzas para otras tareas, como escuchar al maestro o aprender. A buscar una solución terminará dedicando toda su vida: viaje hacia dentro de sí mismo y viaje por el mundo. Entre un extremo y otro, en este esquema dual, se puede plantear un problema, indicar una alternativa, pero nada más.

Dualismo, entonces, no es sinónimo de equilibrio. Algunos autores (Macera, Rostworowski) consideran que en la cosmovisión andina la organización de la realidad exige que cada aspecto o cosa tenga necesi-

riamente su contraparte: arriba y abajo, agua y fuego, se oponen pero se necesitan. En Aguilar, el dualismo, en cambio, es sólo oposición: la mayoría de los ejemplos citados remiten a una disyuntiva. La explicación puede estar en el contenido taliónico de las diversas alternativas: en su sueño se enfrentan la promesa y el castigo. Esta lucha aparece como generada por alguna oscura falta; la flagrante violación de determinada norma. Una culpa original, que en apariencia es el enfrentamiento con los padres. Sin embargo, si vamos más allá de la búsqueda fácil de una causa, deben existir otras circunstancias más complejas que se nos escapan y que para el soñante resultan imposibles de procesar, configurando un síndrome traumático.

Sueño 10

"... otra mañana dijo el mismo don Gabriel al declarante que se había visto cubrir de un manto real en esta Iglesia mayor, parece que de dos Santos Obispos, con la particularidad de que uno de ellos fue el mismo que en la edad de nueve años lo sacó del rincón del Bautisterio para presentarlo al Señor según se explicó al principio y que dicho don Gabriel protestó al declarante, que no podía asegurar si esta visión de su real investidura le aconteció dormido o despierto".

Como en el sueño 1, las dos partes son evidentes: en la primera se vuelve a anunciar un destino promisorio. Dos obispos que traen a Gabriel Aguilar el recuerdo de ese encuentro con Cristo a los nueve años, lo cubren con un manto real. Pero en la segunda parte, el soñante confiesa no saber si está dormido o despierto. Imprecisas fronteras de la vigilia. También la angustia de un hombre que se imagina desnudo y que invoca una salvación: ella sólo puede venir desde lo alto. La carencia real encuentra una compensación en el sueño. Todo termina en medio de la duda y la incertidumbre; nuevamente el péndulo va entre uno y otro extremo: entre la desnudez y el manto real.

Sueño 12

"Día 16 de abril en el pueblo de Tambo se me apareció un Jesús Nazareno en sueños diciéndome que era verdad el primer oráculo, que no dudase de que su voluntad era casarme con una niña pobre y no rica, que

ésta era su querida y que no me faltaría para mantenerla, pero que siguiese adelante que allí no estaba y que rezase tres padres nuestros y ave marías durante mi vida por el buen éxito de esta empresa, en memoria de las tres horas que estuvo el Señor en la Cruz en agonía de muerte, y que esta mujer sería fiel y me amaría mucho..."

La figura de Cristo, primero Jesús Nazareno, adquiere luego los rasgos trágicos de una "agonía de muerte": es el crucificado que le recuerda a Gabriel Aguilar esas tres horas de padecimiento final. La vida parece conducir irremediamente al sacrificio y la muerte. Desde lo alto de la cruz, le indica nuevamente lo que debe hacer: casarse con una "niña pobre", pero en los rasgos de su futura esposa se desliza un reproche a su vida. La esposa le será fiel y lo amará mucho, exactamente lo opuesto del comportamiento que Gabriel Aguilar ha seguido con sus padres: después del primer sueño, recordemos, los abandona y se dedica a viajar.

Poco tiempo atrás, Aguilar pasó por una experiencia que suponemos fue difícil y desgarradora: la muerte de su esposa, cuando apenas tendrían menos de un año de vida matrimonial. María Antonia, así se llamaba, después de los sacramentos, recibió sepultura eclesiástica el 27 de julio de 1804, en la Parroquia del Sagrario de Huánuco⁵⁸. El hombre que tiene estos sueños es un viudo que probablemente interpretó la muerte de su mujer como un abandono. Tiempo atrás su madre lo había entregado a un maestro. Regresa a su desnudez. Para lectores de la Biblia, como Aguilar o como Ubalde, debió ser fácil asociar en una fantasía cualquiera la situación de abandono con la imagen de Moisés dejado en las aguas. Nuevamente el anuncio de un destino superior: el sendero mesiánico. Esta es otra lectura posible del sueño 12.

Sueño 13

"... como no me declarase el nombre y el lugar, pidiéndoselo, se me apareció la misma noche el Señor Crucificado de San Francisco, representándome las calles del Cusco y en un cuarto pobre una niña de aspecto como de veinte a veinticinco años, alta de cuerpo, vestida como beata, pollera larga de talle alto más que de cintura, de bayeta azul de la tierra, una especie de mantilla blanca o manto honesto, los brazos como entrecruzados, rostro inclinado a un lado como el hombro derecho, cara

algo pálida, ojos aguileños, nariz de buen perfil, labios hermosos, rostro agradecido y muy recatado, ojos inclinados hacia el suelo, cuerpo ni muy gordo ni muy flaco y me dijo el Señor: ésta es la de mi agrado; de ésta nacerán muchos Angeles y Santos, y se hará un reino dilatado en sumo grado de varones queridos míos; y se me presentó un continente interminable de hombres con mitras, humildes y santos e innumerables otros; previniéndome: con tu trabajo y la mantendrás y no te faltará: y se llama Suma, Suma, Suma y ya te digo que es Suma".

Las dos partes, en esta ocasión, son en realidad la prolongación del mismo tema en los sueños 12 y 13. La niña que en el primero fue anuncio de una posible felicidad conyugal, cuando menos el encuentro del sosiego y la tranquilidad en medio de las angustias en que se debatía nuestro personaje, se convierte en el siguiente sueño en la ocasión de una falta mayor, de gravedad inusual: los temores que parecían desaparecer, vuelven acrecentados. En efecto, esa "niña pobre" a la que podríamos haberle atribuido los trazos correspondientes a una campesina, tiene rasgos muy diferentes y demasiado precisos: "alta", "buen perfil; labios hermosos, rostro agradecido y muy recatado", vestida con una mantilla blanca y una larga falda azul, finalmente con los "ojos inclinados hacia el suelo", es decir, los colores y las formas que frecuentemente eran utilizados para representar a la imagen de la Virgen María en la iconografía colonial. De manera específica, los rasgos parecen corresponder a la Virgen de la Soledad, cuya cofradía fue establecida en el convento de San Francisco de Lima⁵⁹. La mujer, destinada a fundar con Gabriel Aguilar un "reino dilatado", es la madre de Cristo, su propia madre. En el sueño esto se enuncia de una manera casi preconsciente. Se acortan las distancias entre lo manifiesto y lo latente. La promesa enfrentada a la prohibición. Las contraposiciones llevan a situaciones cada vez más extrapoladas: un abismo media entre ese "continente interminable de hombres" que conformaría su reino y la unión imposible con la mujer que el Señor le designa. El sueño termina recordando el castigo: "con tu trabajo la mantendrás".

En estos sueños -10, 12 y 13- encontramos el mismo problema que en el sueño 1: la cuestión del nombre. La mujer es una imagen borrosa que sólo adquiere contornos definidos cuando se sabe cómo llamarla. La identidad: la búsqueda del inca es una búsqueda de sí mismo.

⁵⁹ A.A.L., Cofradías leg. 16. En Lima, al lado de la iglesia de San Francisco, se encuentra la capilla de la Virgen de la Soledad. Fue una devoción introducida entre españoles y criollos durante el siglo XVIII. Imágenes suyas se pueden encontrar en el convento franciscano del Cusco.

⁵⁸ A.P.H., Libro de Entierros, 1801-1823, f. 21 v.

Aguilar partió de la duda acerca de sus padres. El interrogante tenía un sustento social. En Huánuco, al terminar el siglo XVIII, son frecuentes los llamados "hijos naturales". Revisando los libros de esa parroquia del Sagrario donde fue bautizado, podemos encontrar acompañando los nombres de los recién nacidos, expresiones como éstas: "de padres no conocidos", "de padre no conocido", "de padre incógnito", "dice ser hijo de", "hijo de Juan Serpa y dice ser de un soltero transeúnte que no saben el nombre", "hija natural (dice ser de Mariano Sercedo y de Petrona Ponce)". Como hipótesis nos atrevemos a sugerir que el porcentaje de hijos naturales, en una ciudad como Huánuco, sería mayor que en los pueblos de indios. Este hecho respondería tanto a la influencia urbana, como a que las uniones ilegítimas eran más frecuentes entre criollos y mestizos. Recordamos que las madres de Aguilar y de Ubalde eran hijas naturales.

En Huánuco, entre 1771 y 1780 el promedio de hijos naturales de ese decenio constituye 25% sobre el total de los bautizados. Ese porcentaje fluctúa, según los años, entre 30 y 24%. Todos los años hay cuando menos un niño expósito. La tendencia es que estos hijos naturales sean bautizados

un mes después de haber nacido y un número significativo de ellos, después del año. En 1776, de 60 hijos naturales sobre los que se tiene información, 18 fueron bautizados al mes de nacidos, 28 al año y 14 después. La mayoría fueron llevados a la pila bautismal por sus madres, algunos por ambos padres y muy pocos por otras personas y sólo en dos casos excepcionales a lo largo de esos diez años, fueron presentados por el padre (ver cuadro V).

En la infancia colonial, la marginalidad extrema se encarnaba en el expósito: el recién nacido, del que se ignoraba quiénes eran sus padres, a qué familia pertenecía, qué apellido podría llevar y que era abandonado en la puerta de una iglesia, cerca de un claustro, en la casa de algún notable. Por un azar, en diciembre de 1782 –fecha cercana al sueño de Aguilar–, en la Iglesia Mayor de Huánuco fue bautizado un niño "puesto a las puertas de Antonio Aleusia y de María Carrillo" y al que le pusieron por nombre Gabriel⁶⁰. Años antes, cuando Aguilar tenía tres años, su padre fue padrino de una niña expósito⁶¹.

La construcción de una identidad lleva a que Aguilar imagine ser un "expósito". Marginalidad buscada o elegida. En esas mismas partidas de bautismo podemos constatar que el nombre Gabriel no era muy frecuente en Huánuco. Sus padres se lo dieron probablemente por el día de su nacimiento, aunque pudo influir también la imagen misma del arcángel que anunció la próxima venida del Mesías. Sin premeditarlo, le otorgaron un nombre con evocaciones mesiánicas, aunque en una familia donde el padre se llama Salvador y el nombre de María se repite en varias hermanas, podía haber alguna instancia volitiva. Los ángeles fueron, por otra parte, personajes recurrentes en la imaginación andina: así como figuran en los sueños de Aguilar –por lo menos en tres– y en las paredes de la iglesia de Huaro, también se podían ver en múltiples lienzos: rostros hermosos, con atuendos relucientes y provistos de un arcabuz, simbología que algunos han interpretado como la imagen reedificada del terrible Illapa, el rayo⁶². Estas asociaciones con Gabriel pudieron plantearse de manera casi explícita, cuando ese nombre adquirió una celebridad inesperada: así se llamaba también el caudillo de la "gran rebelión". Las circunstancias ayudan ¿Gabriel Aguilar no podría estar destinado a ser el emisario de un nuevo inca? Así lo entendieron, por ejemplo, quienes lo albergaron en su

Cuadro V
Bautismos, Huánuco, 1771-1780

Fechas	Legítimos	Naturales	Expósitos	S.I.	Total	Naturales (%)
1771	204	66	2	0	272	24
1772	128	43	2	0	179	27
1773	129	39	1	0	169	23
1774	162	53	3	0	218	24
1775	171	75	2	1	249	30
1776	206	64	2	0	272	24
1777	187	56	3	0	246	23
1778	172	66	7	0	245	27
1779	252	80	7	0	339	24
1780	125	45	1	2	173	26
Total	1726	593	30	3	2362	25

Fuentes: A.P.H.

Parroquia del Sagrario de Huánuco. Libro de Bautismo que comienza el 27 de octubre de 1770 y termina el 5 de octubre de 1777.

Libro de Bautismo de la Parroquia del Sagrario que comienza el 7 de octubre de 1777 y termina el 28 de agosto de 1784.

⁶⁰ A.P.H., Bautismos, 1777-1784.

⁶¹ A.P.H., Bautismos de indios, 1774-1787.

⁶² Stastny, Francisco. "Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cusco virreinal" en *Cielo Abierto*, vol. VII, Nº 21, Lima, julio-agosto-setiembre 1982, pp. 41 y 51.

recorrido por las pampas del sur. Un anónimo pasquín que circuló en la Audiencia de La Plata —probablemente después de 1780—, empezaba proclamando: "Nuestro Gabriel Inca vive/jurémosle pues por Rey/porque viene a ser en ley/y lo que es suyo reciba"⁶³.

Otros sueños: inteligencia desasida

*"Hombres de todo el rededor del mundo
Revivamos, levantémonos;
El día del espanto
El tiempo de la gran aflixióh ha de llegar.*

*Y estaré allí, solo,
Sin la defensa o la sombra de nadie.
Avergonzado hasta la muerte me veré
Con la luz del Señor quemándome los
ojos".*

Jorge Lira y J. Farfán, *Himnos quechuas
católicos cusqueños*, Lima, 1955.

Los últimos sueños de Gabriel Aguilar fueron anteccedidos por espasmos y convulsiones. ¿Sueños o revelaciones? ¿Estaba en su entero juicio o, por el contrario, se trataba de un desquiciado? Para algunos era un hombre alucinado, pero, entre los que lo rodeaban, pocos podían tomar distancia y terminaban compartiendo las pasiones de Aguilar con parecida intensidad. Es así que las situaciones de éxtasis envolvieron también a los sacerdotes Diego Barranco y Bernardino Gutiérrez: ellos tienen sueños (6-7, ver Cuadro III) que se imbrican con los de Aguilar. El fenómeno deja de ser individual.

Los conspiradores fueron denunciados, como ya dijimos, por Mariano Lechuga. Este, carente de pruebas escritas, urdió todo un espectáculo: después de esconder en su propia casa a dos funcionarios coloniales, invitó a Juan Manuel Ubalde y, fingiendo un "accidente grave", aparentó haber sido asaltado por un sueño durante la siesta. Relato ficticio aunque, en última instancia, todo sueño es inventado. De allí que no resulte tan paradójico encontrar en este caso "pasajes incomprensibles" y quiebras del orden lógico —propios de todos los sueños—, a diferencia de los textos anteriores.

⁶³ *La poesía de la emancipación*, p. 22.

Sueño 8

"Me vi puesto en el Cementerio de esta Catedral con Aguilar y contigo; intempestivamente se convirtió Aguilar en Águila coronada y emprendió vuelo; tú y yo nos asimos a sus alas: llevaba encima a una mujer y, habiéndonos elevado casi hasta las estrellas, se desprendió la pluma de la ala, a que yo iba agarrado, y caí de pie en un campo, donde había muchos indios que me hacían muchas atenciones, a las cuales desatendía yo, contraído a mirar el vuelo de Aguilar, que se dirigió hasta el mismo mar, de donde vi levantarse otra águila con la corona medio cayéndose y que embesú a Aguilar; que, al ver esto, trató de echar mano de un dardo para dispararlo contra esa segunda águila: y que en este conflicto se despertó. *Añadió D. Mariano dos cosas:* la una que, cuando fue elevado prendido a la ala, vio en el aire cuatro letras resplandecientes, las dos primeras más que las dos segundas, y que eran éstas: A.B.V.D.; que bajo de estas letras había una inscripción que decía: éstas serán sostenidas por éstas, que eran otras letras que estaban abajo, a saber Y.S.G."

El personaje central es un águila. El juego de palabras es obvio: Aguilar igual águila. Las equivalencias pueden seguir: se trata de un símbolo imperial y la imagen se refuerza cuando aparece una segunda, similar a la primera, que lleva una corona. Dos águilas en lucha pueden evocar a los dos imperios enfrentados: el español y el incaico. Pero más allá de esta metáfora evidente, descubrimos la misma estructura dual que en los sueños anteriores. En efecto, la primera águila va de abajo hacia arriba, de la tierra al cielo, de la ciudad a las estrellas. El águila parte del cementerio de la catedral: un lugar sagrado y un punto de encuentro entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Esa águila va acompañada de una mujer y en sus alas carga a dos personajes. Su vuelo tiene también otra dirección: de la sierra a la costa, de este a oeste, del interior al mar. En el cielo se produce el enfrentamiento entre las dos águilas: nuevamente la dualidad se convierte en disyuntiva. Aparecen, finalmente, letras y signos cuya significación se nos escapa.

El sueño inventado por Lechuga es el primero que aparece en el expediente, el número 8 entre los que figuran referidos por Aguilar o Ubalde, pero en realidad fue el último: con él terminó la conspiración. El mundo de lo onírico acaba dominando a nuestros personajes. Resulta sintomático que los acontecimientos se encadenen entre dos sueños: el ungimiento de Gabriel Aguilar a los nueve años y las dos águilas luchando sobre el cielo del Cusco. El problema es que esa lucha estaba planteada desde un principio y que el escenario verdadero era el alma misma de Aguilar.

En esa dirección interpretativa, esa águila que parece elevarse "hasta las estrellas" puede condensar el deseo de salir de una realidad demasiado agobiante. ¿Qué medios de salida existían? Existían en ese entonces los caminos, no necesariamente contrapuestos, de la imaginación y la praxis. La imaginación: creando una sociedad paradigmática en el pasado o emplazándola en un lugar lejano, en el espacio mítico del Paititi. En la praxis: cambiar la sociedad y cifrar en esa empresa todas las esperanzas de realización personal. Esta es la vía que aparentemente escogen los conspiradores. Aguilar llega hasta allí desde sus experiencias, arrastrando angustias personales, añadiendo el bagaje ideológico de su amigo Ubalde y también bajo tensiones morales: la condición de los pobres y de los indios.

La biografía nos remite nuevamente a la sociedad. ¿Aventura individual o aventura colectiva? Aguilar era un criollo. Pertenecía a esa incierta franja social, pendiente entre la dominación colonial y el temor a la rebelión generalizada que no consigue convertir su descontento en una alternativa. Tenía una articulación muy débil con la sociedad andina, con esos indios que eran la mayoría del país. Esta situación queda expresada, de manera metafórica, en la imagen del sueño de Lechuga, donde éste aparece sujeto apenas a una pluma y cayendo a tierra, a esa realidad incomprensible de indios cuyas atenciones "desatendía yo". El pongo de la casa de Ubalde, el único campesino que figura en la conspiración terminará ofreciendo un testimonio en contra de su antiguo amo y pretendido libertador. ¿Pero acaso los criollos no se beneficiaban del orden colonial? ¿Por qué confiar en ellos? El camino de Aguilar o Melgar no fue seguido por muchos. Pero la aceptación del orden tampoco fue la regla. Vinieron condenados a la duda perpetua, a la angustia permanente, a medio camino entre el rey y el inca. Pocos terminaron en la horca (o muertos en un campo de batalla).

En Gabriel Aguilar la utopía andina representa el intento de unir alrededor del inca a los diversos estamentos y castas de la sociedad peruana opuestos a los españoles. Un proyecto similar podemos encontrar, años después, en otro joven criollo nacido en Arequipa en 1790, autor de sonetos, elegías, yaravies y fusilado en el campo de batalla de Umachiri: Mariano Melgar. Quiere echar raíces en el "peruano suelo", se siente consternado por el cautiverio de los indios y los "horribles siglos" de la dominación colonial. Comparte las mismas tensiones morales que Aguilar y Ubalde. Cambiar la sociedad exige la unión de los colonizados como en la fábula de los gatos, perseguidos por un "perro endemoniado" y a los que no queda, si esperan triunfar, "más remedio que juntarse". Pero los tres

gatos —uno blanco, uno negro y otro manchado— no cesan de pelear en medio de alaridos y arañazos ⁶⁴.

La violencia desencadenada contra el orden colonial termina propalándose entre los rebeldes, escindiéndolos y anulando cualquier posibilidad de éxito. Los ejecutores se pueden convertir en víctimas. La fábula de "Los gatos" se cumple en realidad en 1780. Las masacres contra españoles acabaron seguidas por enfrentamientos de campesinos contra curacas, comuneros contra colonos, indios de una parcialidad contra otra. Sin omitir indios contra criollos (o mestizos). Las escenas se repetirían en 1814, durante la revolución cusqueña de los hermanos Angulo. De estas consideraciones, más intuitivas que razonadas, nace la angustia de Melgar ante el porvenir del país.

Mariano Melgar nos ha transmitido un sueño, escrito tal vez entre 1810 y 1814, y que, como en el sueño de Aguilar, empieza evocando la oscuridad de una noche. Estamos ante una oda, un texto literario, pero donde la ficción adquiere contornos oníricos. De allí que no sea un ejercicio inútil comparar estos versos con el testimonio que estamos analizando.

*"Sueño, que atada con cadenas iba
Una infeliz mujer, cuyo vestido
Era un hito empapado en sangre viva:*

*Tras ella con furor jamás oído
De hombres ingratos una comitiva
Veo que corre, y en confuso ruido
Oigo, le dicen: Sufre esas cadenas,
O padece mil muertes, tras mil penas.*

*Turbóme de improviso y mi tristeza
Llega a su colmo, cuando con desvío
Vuelve hacia mí su lánguida cabeza
Y dice sollozando ¡Ay hijo mío!*

*Quiero ayudarla activo y con presteza,
Quiero correr, más ¡ay! un sudor frío
Un temor, una pena, mil tormentos,
Destruyen mis alientos".*

⁶⁴ Melgar, Mariano, *Poesías Completas*, Lima, Academia Peruana de la Lengua, 1971, p. 415. Cfr. Miró Quesada, Aurelio. *Historia y leyenda de Mariano Melgar*, Madrid, Cultura Hispánica, 1978.

Dos personajes: el poeta y una mujer que encarna indistintamente a la patria y a la madre, conforme se devela en los versos que siguen. El poeta quiere acudir en auxilio de esa mujer ensangrentada y amenazada por "mil muertes", pero se le oponen infranqueables fuerzas internas que se convierten en un "sudor frío" y que se describen indistintamente como "temor", "pena" y "tormentos". Una imagen (y un número) se reiteran como en un sueño de angustia: a las "mil penas" que cercan a la mujer, corresponden los "mil tormentos" que, dentro de sí, inmovilizan al poeta. Versos más adelante emerge la actitud abandonica, la sensación de un completo desvalimiento, la soledad: "los desprecios del Cielo a mis gemidos". Rodeado por una "tropa de los bárbaros" que parecen corporizar a los monstruos y temores de fuera y del alma. "¿Qué patria tienes tú?", le preguntan las voces de esos bárbaros. La identidad cuestionada. Dos versos más y el poema termina: "Despierto: pasa todo: mas no el susto"⁶⁵. El miedo interior.

En el sueño como en la realidad, en la ficción onírica como en el discurso político, los criollos aparecen entrampados. La promesa implica siempre castigo; la esperanza acarrea alguna sanción.

Otro intelectual de la generación de Aguilar fue Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773-1841). Ni siquiera llegó a la conspiración. Fue el caso proverbial del hombre enfrentado consigo mismo, pasando de una postura a otra, transitando por argumentaciones contrapuestas. Crítico del orden colonial, reformista y hasta separatista precoz, para luego renegar de estas ideas y tornarse en funcionario al servicio de la metrópoli: Vidaurre contra Vidaurre. ¿Oportunismo? Papeles de la inquisición limeña permiten acercarse al mundo interior de Vidaurre y constatar que las dudas políticas se convertían en angustias que recorrían su alma⁶⁶. En 1793, a los 20 años, el Santo Oficio lo reprende y le pone como penitencia rezar el rosario, lecturas piadosas, confesiones frecuentes y la tutela de un director espiritual. Vidaurre había acudido a prácticas de brujería, además de haber pretendido renegar de Dios y la Virgen y ofrecido su alma por escrito y en tres ocasiones al diablo. Para confirmar sus invocaciones al genio del mal, tomó una imagen de Cristo y la atravesó con una aguja. Cometió sacrilegio. Quiso desafiar al dueño de las almas. Pero abjura de toda esto y parece encontrar la tranquilidad espiritual. En 1800 se casa (el mismo año y casi al mes en que se casó Ubalde).

Al año siguiente comparece por segunda vez ante la Inquisición. La tranquilidad se interrumpe: abusa sexualmente de una muchacha a la que

trata de convencer sobre la justificación de la poligamia, recurriendo a referencias bíblicas, mientras que en voz estentórea califica a los pontífices de corruptos y dice preferir el infierno —por la compañía que le aguarda— a la salvación. Para entonces ha leído a Rousseau, Montesquieu y Filangieri. Las lecturas, sin embargo, no parecen impresionar demasiado a los inquisidores. Sólo le piden abjurar. En 1803 un dominico lo denunciará por haber leído a Rousseau. En octubre de ese año vuelve a comparecer por tercera vez: se le acusa de haber dicho que Voltaire era su Dios. Se arrepiente. Desde meses antes estaba impedido de salir de Lima y debía presentarse dos veces cada semana ante el tribunal.

Es significativa la forma cómo lecturas políticas se confunden con actitudes religiosas y cómo Vidaurre va pendularmente del desafío a la penitencia. Las dos primeras comparecencias fueron voluntarias. Nadie lo denunció. Sin que mediara presión alguna, él quiso ejecutar una confesión pública y buscar una sanción. Su incertidumbre política estaba unida a conflictos más antiguos y profundos.

En la mentalidad de Vidaurre, el hecho religioso no es una referencia dominical y rutinaria, sino un factor que irrumpe en la vida cotidiana. El demonio tiene una existencia real, material, carnal. La blasfemia y el sacrilegio tienen que convertirse en actos, ensañándose contra un crucifijo.

Resulta sintomático descubrir una estructura taliónica similar a los sueños de Aguilar en otros testimonios cercanos. En la hipotética biblioteca de Ubalde figuraba un *Catecismo Real* atribuido al arzobispo de Chuquisaca. En su época fue lo que ahora llamaríamos un "best seller": editado cuatro veces, se convirtió en una referencia obligatoria entre los cristianos cultos de ese sur andino para los que escribió este prelado. El autor se ubica en la ribera política opuesta a la de Vidaurre y nuestros conspiradores. Su nombre en religión fue San Alberto y redactó el texto en Córdoba (Río de La Plata), el año 1784, teniendo tras suyo la experiencia de la revolución tupamarista. Para San Alberto el mundo se dividía en dos: los destinados a la salvación y los condenados, los cristianos y los bárbaros, quienes aceptaban el orden colonial y aquellos que osaban rebelarse. Para estos últimos sólo quedaba el castigo: "La cárcel pues, el destierro, el presidio, los azotes, la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo, la muerte son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, discolo, tumultuario, sedicioso, infiel y traidor a su rey"⁶⁷. No existía lugar para el perdón. Únicamente la pena eterna.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁶⁶ Lohmann, Guillermo. "Manuel Lorenzo de Vidaurre y la Inquisición de Lima" en *Mar del Sur*, vol. VI, N° 18, Lima, julio-agosto de 1951, pp. 104-113.

⁶⁷ Zevallos, Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*, Lima, Editorial Bruño, s.f. Zevallos comenta el *Catecismo Real*. Su libro es imprescindible para el conocimiento de la intelectualidad criolla.

Amenazas similares encontramos en la carta –mencionada líneas atrás– que sor Josefa Jesús de Ubalde dirigió a su sobrino. En el derrotero ejemplar de un cristiano estaban siempre presentes la promesa y el castigo, por eso le escribía: “...cualquiera dignidad y honra que Dios te envíe, sírvela con acción de gracias, con temor y temblor, considerando en cualquier empleo que entreses si será para tu condenación eterna...”⁶⁸

Pocos años antes que se iniciara la conspiración, en 1802, en una localidad cercana al Cusco, el pueblo español de Huaru, ubicado entre Urcos y Andahuaylillas, un pintor a quien la tradición local supone mestizo, llamado Tadeo Escalante, recubrió las paredes del templo de ese pueblo con imágenes que resumían su visión de ésta y la otra vida⁶⁹. Esas pinturas murales han sido vistas como creaciones independientes pero en realidad todas ellas –en total seis– conforman una unidad: el mismo discurso iconográfico. Se encuentran a la entrada del templo. Empiezan (foto 1) con una representación de la vida pero que, paradójicamente, tiene como personaje central al esqueleto de la muerte: casi al centro, con una guadaña y un reloj. Al pie, en la parte inferior, se ubica un recién nacido en una cuna, acompañado de un ángel y la muerte. Hay que seguir la dirección de las manecillas de un reloj y pasar a la parte superior donde tres parejas figuran en escenas galantes pero siempre acompañadas, cada una de ellas, por la muerte. Finalmente, descender la vista a la imagen postrema de un moribundo que tiene a la muerte encima de la cama y debajo al demonio. A un costado de la imagen central, aparece una columna sobre la que se levanta un ángel lanzando pompas de jabón: la fugacidad del tiempo. Todo conduce al fin y, por encima de estas figuras, el ojo divino observando. El tiempo como un proceso ineludible.

La siguiente pintura tiene como tema al juicio final (foto 2) y puede dividirse en dos partes: arriba el cielo, con Dios, los santos y la corte celestial, enmarcados a cada extremo por el sol y la luna; abajo, la tierra, los hombres y los ángeles: es la resurrección de los cuerpos y se ve a algunos emergiendo bajo tierra o saliendo de ataúdes. Esta multitud se divide claramente a su vez en dos sectores: los que se van a condenar, arrojados hacia las fauces del infierno, que se emplaza en la parte inferior derecha; y en el lado diametralmente opuesto, las puertas del cielo, a donde acuden los que se van a salvar. En este último sector, en un rincón, figura el purgatorio. Salvo esta imagen marginal, no habrá nada más sobre



Foto 3. El infierno.

⁶⁸ Ponce, Carlos. *Op. cit.*, p. 42.

⁶⁹ Fotografías de Edwin Lazo Molina. Agradezco la colaboración de Abdón Palomino, los amigos del Caijo (Andahuaylillas) y el Instituto de Pastoral Andina.

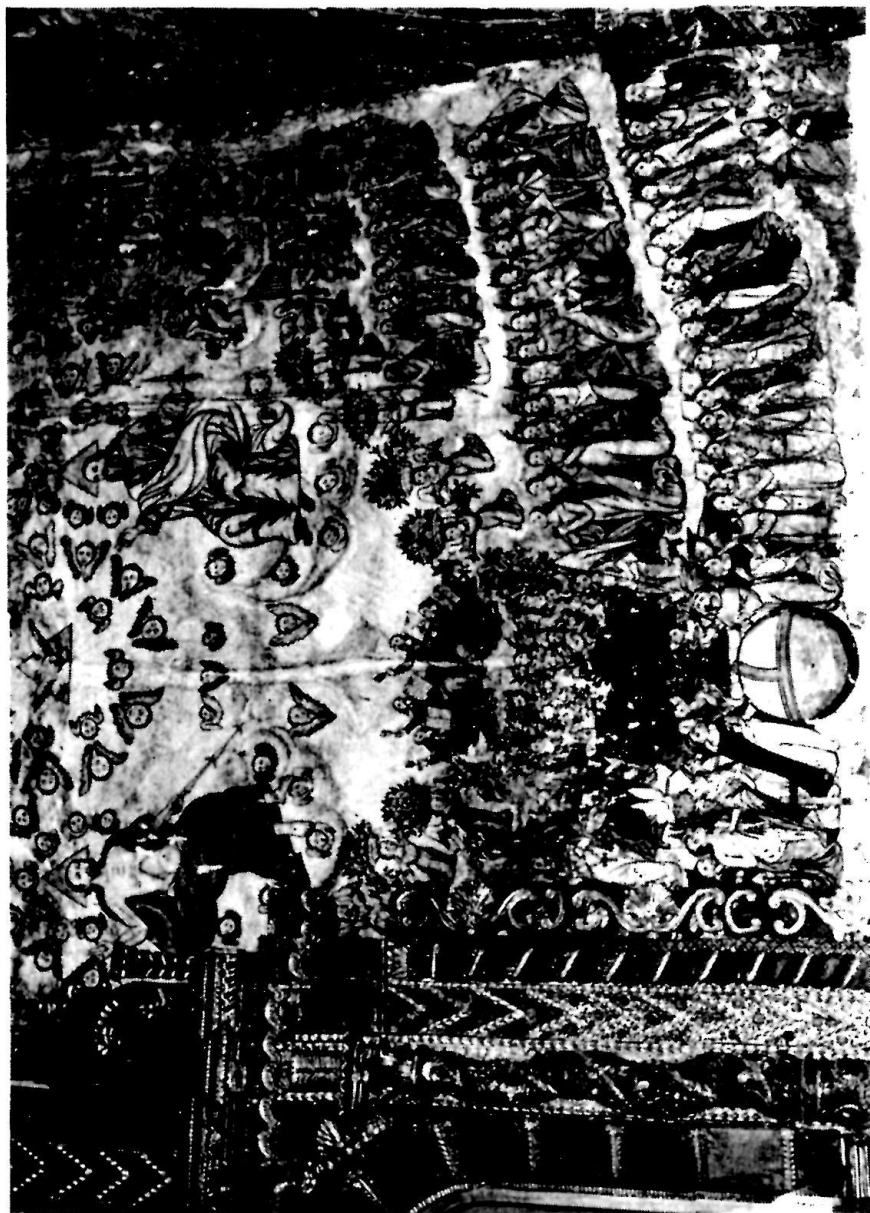


Foto 4. La gloria.

el tema. En general, la pintura colonial no abunda en imágenes sobre esta escala intermedia entre el cielo y la tierra.

En la pared opuesta de la iglesia —estamos en el sotacoro—, figura el infierno (fotos 3 y 7), donde predominan los colores oscuros y se ven cuerpos de costado, boca abajo, de cabeza, de pie, en cualquier postura, soportando los más variados tormentos: en una olla hirviendo, atados a una rueda, encadenados, siempre en medio del fuego, atacados por seres monstruosos como una especie de águila que tiene rasgos de serpiente, demonios, sapos gigantes. Pero, según la leyenda, los dos castigos más terribles del infierno, aparte del fuego eterno, son no poder ver a Dios y permanecer en medio de la “eterna confusión”. Estas imágenes tienen un aura onírica.

Al costado, pasando el arco toral, se encuentra la visión opuesta: luz y orden, la gloria, el cielo. De abajo hacia arriba se observan, todos de pie y en fila, a prelados y superiores de órdenes religiosas, a monjas, fieles, luego los ángeles y, culminando la corte celestial, las figuras apacibles del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Estas imágenes nos recuerdan el sueño de Gabriel Aguilar: mejor dicho al inicio porque, para completar la evocación, debemos incluir la amenaza del castigo eterno en el infierno. Primera y segunda parte.

A pesar del desorden, al centro del infierno figura un demonio color verdoso, con un trinche y una bolsita presumiblemente con monedas. En la pared opuesta, decíamos, estaba pintado el juicio final que tiene como centro a Dios, sentado sobre un globo terráqueo y un arco iris, debajo un franciscano alado y, en el límite entre el cielo y la tierra, un ángel: San Miguel luchando contra un demonio. Las imágenes tienden a repartirse de manera dual. Pero es —como en Aguilar— una dualidad contrapuesta. Una disyunción, una alternativa: el cielo frente al infierno, Dios frente al demonio.

Esta misma dualidad taliónica la encontramos en las imágenes que están sobre las paredes que nacen de la puerta. En una, Escalante presenta en la parte superior un fastuoso banquete y en la parte inferior a la muerte lista a cortar el árbol de la vida, a pesar de los ruegos de la Virgen, a cuyo lado aparece Cristo, pero, tras de éste, un demonio dispuesto a jalar el árbol con una cuerda (foto 5). Un viejo motivo medieval. Todas estas imágenes están muy distantes del siglo XVIII europeo. Se vinculan con esas pesadillas que frecuentan la pintura europea al inicio de los tiempos modernos. Escalante no parece un contemporáneo de la Ilustración.

Al lado opuesto del árbol de la vida se encuentra una representación de la muerte. Nuevamente la pintura está dividida en dos partes: abajo, la

muerte del rico, a mitad de un banquete, y arriba, la muerte del pobre, en una plaza pública y en medio del recogimiento (foto 6).

La contraposición rico-pobre se desliza sutilmente en el juicio final (foto 8). A los costados de San Miguel aparecen, del lado de quienes se salvan, un ángel con un libro abierto, del lado de quienes se condenan, otro demonio, con un libro cuyo texto se ha conservado: aunque las letras están premeditadamente invertidas, se puede leer con toda claridad "al pobre/opremamos". La desigualdad social asociada con el mal y el infierno. No sorprende advertir entre los condenados la mitra de un obispo, el sombrero de un cardenal y, en la primera pintura, a los pies de la muerte yelmos, corazas, tambores y cañones. Los ricos que en el árbol de la vida se encuentran en la parte superior, al momento de la muerte aparecen debajo de los pobres. En la foto 6 se puede contraponer a los ricos, con sus peinados y finas ropas, su mesa abundante en comida y bebida, con el pobre que aparece solitario en el centro de la plaza, genuflexo y recogido ante el paso del cortejo fúnebre.

Todo un espíritu apocalíptico envuelve a estas pinturas. El ángel del juicio final los enmarca: dos de ellos aparecen en la pared superior, encima de la puerta de entrada, con sus alas desplegadas y haciendo sonar la trompeta que anuncia el fin, que es también la resurrección de los muertos: los de abajo que regresan, los cuerpos que recobran la vida. El mismo tema se puede contemplar en otra pintura mural, ubicada en Arica y fechada hacia 1780.

El fin de los tiempos era una obsesión de Gabriel Aguilar. En unas décimas que se presumen como suyas, se refiere a "aquel tremendo juicio donde todos temblarán"⁷⁰. El apocalipsis es ambivalente: condenación de unos y salvación de otros, miedo y esperanza, fin y comienzo, ángel y demonio. Al igual que en el alma de Aguilar: realización de deseos y angustia, sueño y pesadilla.

Fin

Descubierta la conspiración, presos en 1805 Ubalde, Dongo, Barranco, Gutiérrez, Valverde, Cusiguamán, y terminado el proceso, Gabriel Aguilar sabe que su encuentro con la muerte es inevitable. No se desespera. Por el contrario, se da tiempo para componer unas décimas. Esta forma métrica



Foto 5. El árbol de la vida.

⁷⁰ Aunque no tenemos referencias de ningún escritor milenarista en el Perú de esos años, sí sabemos que en la biblioteca de un intelectual limeño, el médico Hipólito Unanue, figuraban tres tomos de Lacunza, jesuita chileno expulsado que anunció la inminente llegada del mesías.



Foto 6. Muerte del rico y muerte del pobre.



Foto 7. Detalle del infierno: "Ay de mí que ardiendo quedo..."



Foto 8. Detalle del Juicio Final: "Resurrección de los muertos".

era muy popular en el Perú colonial. Entonces, más que ahora, era frecuente encontrar versificadores espontáneos, que volcaban cualquier tema o circunstancia en ese molde. Las décimas que compuso Aguilar fueron su testamento.

No encontramos ninguna alusión al más allá. Están ausentes, en ese momento postrero, los ángeles, los apóstoles, los santos. Ni siquiera aparece el Cristo crucificado que lo había atormentado tanto. Apenas algunas menciones a Dios, definido como "aquel eterno Juez" y revestido de una cierta severidad. También están ausentes las invocaciones patrióticas, las críticas a los españoles, el tema de los pobres, la condición de los indios y ni siquiera se nombra al inca.

Los versos nos muestran a un hombre sereno, salvo una imagen que recuerda a su pesadilla infantil: "anegado en llanto"⁷¹, pero el motivo es que siendo las cuatro de la madrugada, todavía restan varias horas antes de ser ahorcado. "¿Para qué quiero la vida/en un continuo penar?", se pregunta más adelante y terminan sus décimas asumiendo un cierto distanciamiento, transmitiendo la sensación de estar escribiendo sobre su propia lápida: "a las doce has de tocar/a exequias porque murió/aquel Gabriel que vivió/en un continuo pesar".

Una vida atormentada que sólo alcanza una relativa paz en la proximidad de la muerte. Los ochenta y seis versos, repartidos en ocho estrofas, están estructurados alrededor de las horas que van transcurriendo desde la una de la madrugada hasta el amanecer. Empieza desalentadoramente: "Qué largas las horas son" y este lamento se repite casi como un estribillo, "pues si no gozo la aurora/¿para qué quiero la vida?". La vida es asimilada al tiempo; a su vez, para representar al tiempo recurre a la imagen de un reloj, su "reloj desdichado", que avanza como un "funesto repetidor", con "feroces campanadas", semejando un arma: "alce el reloj su gatillo". El arma produce la muerte. Acaba así la cadena de equivalencias: parte de la vida para terminar en la muerte. Aguilar, al retratar su situación recurre a palabras como "tristeza", "tribulaciones", "pesar". Se siente ahogado. Está preso, pero la situación no es nueva, desde siempre se ha sentido en una especie de cárcel interior, consecuencia de su "suerte tirana". Gabriel Aguilar invoca a la muerte de manera explícita: "venga la muerte/y acábeme de matar". Ha sido condenado a muerte por un tribunal español, pero ¿no estuvo buscando ese desenlace? Se explicaría así la poca cautela del conspirador, su facilidad para hablar

⁷¹ Varallanos, José. *Op. cit.*, pp. 447 y 448. Las décimas fueron publicadas antes por Odriozola, después por Aurelio Miró Quesada en la Colección Documental de la Independencia del Perú y finalmente por Ordóñez, Samuel. *Los precursores olvidados*, Huánuco, 1972, p. 61.

con todos y, además, que no buscara exculparse, callar o inventar una coartada durante el proceso.

La condición social de Aguilar se define sólo por negación: no es español y tampoco es indio. Una situación intermedia, difícil de sobrellevar para una persona que además era portadora de una estructura mental dual. Entre arriba y abajo, la cosmovisión andina ha imaginado esos espacios intermedios en los que todo puede pasar, dominados por una concepción carnavalesca. En algunos lugares reciben el nombre de "chaupi". Estas situaciones intermedias, en las que existen valores y concepciones enfrentados, abren posibilidades creativas, pero generan también angustia y desesperación. En este sentido, el criollo Aguilar se parecía a los mestizos: hombres que no pertenecían ni a la república de españoles ni a la república de indios, productos de esa violación colectiva que había sido la conquista, siempre dudando sobre la identidad de sus padres, asediados por un síndrome de bastardía. Todo esto en una sociedad que así como tenía estos componentes duales en su vertiente andina, exigía desde el lado occidental una adscripción clara e inamovible en un grupo determinado. Entonces nada más despreciable que un bastardo. Pensemos en la autohumillación de un niño que en sus fantasías se imagina expósito.

En las angustias y humillaciones de ese niño se advierte también esos rasgos de tierra de nadie, propios de un período en el que se resquebrajan las fronteras sociales, estallan los conflictos y la violencia se propala abiertamente. Tierra baldía: la época y la patria interior de Aguilar. Baldía es la tierra abandonada, pero la palabra sirve también para denominar al hombre perdido, sin oficio ni ocupación y, en una tercera acepción, a las cosas vanas, sin motivo ni fundamento. Las décimas de Aguilar transmiten también esta sensación sobre su vida: fue el balance que hizo. ¿Vida inútil? La intensidad con la que vivió sus pasiones terminó legando, a pesar o a costa de él, un testimonio excepcional sobre su tiempo.

Hemos insistido en el entrapamiento interno de su proyecto, pero en la biografía de Gabriel Aguilar, quizá más que en otras, los hechos no son tan transparentes ni tampoco transcurren en una sola dirección. Aguilar no se dejó doblegar fácilmente por sus pesadillas. Aunque lo asediaron desde los nueve años —presumiblemente desde antes— y lo acompañaron en todo su peregrinaje, buscó siempre sobreponerse, navegar contra la corriente, construir una identidad. ¿Cómo? Buscando que sus sueños se encuentren con la historia y que de esa manera la imaginación subvierta a la realidad.

VII Soldados y montoneros

Durante la independencia la utopía andina no estuvo ausente en el discurso criollo, pero así como las masas campesinas no tuvieron una intervención multitudinaria, los incas fueron reducidos a ciertos tópicos e imágenes. Se los invocaba como un pasado del que los militares criollos se imaginaban continuadores. La vuelta del inca termina confinada a los espacios rurales: idea subterránea y clandestina, confundida con el folklore de los pueblos o con los sordos temores de los blancos.

ENTRE 1820 y 1824, en el territorio peruano se enfrentan realistas y patriotas. Mientras los primeros se repliegan y fortalecen en el sur andino, la independencia consigue propalarse con una rapidez que sorprende incluso a los más optimistas a lo largo de toda la costa norte. Se invierte la geografía política del país. Antes el sur había sido el escenario rebelde, mientras las fuerzas del orden disponían de una retaguardia segura en el norte. Fue así en 1780 y después de 1814, cuando desde el Cusco se organizaron tres ejércitos de insurgentes que marcharon en dirección a Ayacucho, La Paz y Arequipa. Seis años después la situación había variado. Algunas explicaciones podrían encontrarse en el desgaste que acarrearón las derrotas y en el deterioro económico regional. Lo cierto es que norte y sur —en alguna medida costa y sierra— obedecían a ritmos políticos diferentes, como se confirmaría durante las guerras de la independencia e incluso años después, cuando el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana sea admitido en Arequipa y Cusco, pero rechazado en Lima y Trujillo.

Entre los dos espacios contrapuestos, en 1820 la sierra central se convierte en el escenario natural cuyo dominio decidirá el curso de los acontecimientos. El viajero Proctor, sin ser demasiado suspicaz, había observado que ese era "... el punto central excelente para amenazar a Lima y defender el Cusco". El valle del Mantaro, con sus 100,000 hectáreas, era el granero de la capital. Pocos años atrás, las minas que lo rodeaban hacia Pasco y Lima habían sostenido las arcas coloniales: de allí procedía el 60% de la producción minera en 1799. Finalmente, por el valle pasaba la extensa ruta que vinculaba al Pacífico con el Atlántico, es decir, Lima y Buenos Aires: arrieros y recuas formaban parte del paisaje local. Todo esto

contribuyó a una prematura "urbanización". Pero a diferencia de la costa central, más que una gran metrópoli, lo que encontramos es una diversidad de medianos centros poblados como Reyes, ahora Junín, con 4,000 habitantes; Huancayo, con 8,000; Jauja con 10,000; y Cerro con una población que fluctuaba entre los 4,000 y 6,000 habitantes. En estos centros poblados cualquier viajero podía observar rasgos de un desarrollo mercantil y una precoz actividad artesanal. Investigaciones posteriores, como las que en tiempos diferentes emprendieron José María Arguedas o Nelson Manrique, confirmaron la imagen de un valle abierto a todos los intercambios: las ferias de lejano origen colonial son otra evidencia¹.

Este fue el escenario de seis campañas militares: primero, la incursión de Arenales; luego, las marchas de Ricafort; al poco tiempo vuelve a la carga Arenales, después el virrey La Serna recorre en dos ocasiones la comarca y finalmente las tropas bolivarianas, por Huaylas, penetran el valle para enfrentarse con los realistas en Junín. El ejército libertador, en agosto de 1824, fue calculado en 6,800 soldados. Los realistas, en alrededor de 7,000. Cifras poco impresionantes si se los compara con los ejércitos napoleónicos, pero desmesuradas en relación a la densidad demográfica de la sierra central. Esos soldados constituían verdaderas poblaciones ambulantes. Tenían que alimentarse: con un ejército improvisado y un país en ruinas esto fue forzosamente sinónimo de saqueo.

La apropiación de ganado, destrucción de hacienda, asalto a las poblaciones fueron espectáculos frecuentes durante esos años. Práctica habitual de uno y otro bando. Pero para entender este rasgo de la guerra, convendría añadir que estos ejércitos tienen una estructura peculiar: al lado del soldado aparece la tropa irregular. Se trata de incorporar a la población en favor de uno u otro contendor. Las expediciones de Arenales no tuvieron otro propósito que sublevar a los pueblos para perturbar la retaguardia realista. Pero no se busca una participación masiva e incontrolable que repita en el Mantaro las masacres del sur andino: 1780 y 1814 mantienen un recuerdo demasiado fresco. La fórmula ideal resulta organizar, bajo dependencia del mando militar patriota, grupos armados vinculados a las autoridades locales. Serán esos guerrilleros que intervienen en Junín y desde mucho antes, hostigando los movimientos realistas. En réplica, éstos también buscan formar otras "partidas de guerrillas". La independencia, en la sierra central, asume rasgos de guerra civil.

¹ Arguedas, José María. *Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo*, Cuadernos de Investigación. Universidad Nacional del Centro del Perú, 1977. Manrique, Nelson. *El desarrollo del mercado interior en la sierra central*, Lima, Taller de Estudios Andinos, 1978 y *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*, Lima, Desco 1987, p. 25 y ss.

Junto a la guerrilla, de manera autónoma, aparecen espontáneamente tropas mal armadas, vinculadas a los campesinos de la región, aunque reclutadas particularmente entre arrieros, vagabundos y jornaleros de las minas. Atacan en desorden. Carecen de mandos definidos. Se visten de cualquier manera. Improvisan todo, hasta el armamento. Reciben el nombre de montoneros: marchan en "montón". Hay montoneros patriotas, pero también realistas, otros, confundidos con el bandolerismo, viven del saqueo y, al revés, algunas montoneras surgen para proteger a sus pueblos de eventuales saqueadores.

El saqueo fue una práctica inaugurada por San Martín desde su desembarco en Pisco: en la vecina hacienda Caucato, mientras enrolaba a 200 esclavos, se apropió de unas 30,000 arrobas de azúcar. Pero el ejército libertador, aunque formado por chilenos y argentinos, no es visto como extranjero por una población peruana que en cambio manifiesta animosidad creciente contra los españoles. Aumentan las desertiones entre los soldados realistas y sus oficiales no desconfían únicamente de los europeos. El dominio de los "chapetones" sobre la sierra central reposa, cada día, a partir de 1820, en una violencia más evidente. Un testigo envía desde Huaral una carta al general Arenales sosteniendo que "... una guerra de montoneros dirigida por hombres activos son capaces de concluir en un mes con el mejor ejército"². No exageró demasiado. La falta de colaboración local hace que el saqueo sea una práctica más frecuente (aunque no exclusiva) en las huestes del virrey. Cuando La Serna se retira de Lima a Jauja, en la quebrada de Laros sus tropas sacrificaron siete mil carneros de la hacienda Huarca, incendiaron y destruyeron la casa del propietario y requisaron "la mayor parte de las cosas sagradas" de la capilla³. Los españoles se exasperan ante la facilidad como es proclamada la independencia en los pueblos del valle del Mantaro. Imaginan que para detener a las guerrillas y montoneras patriotas la mejor arma es el terror. En el bando realista, el saqueo se convierte en exterminio. Carratalá comienza a fusilar a cualquier sospechoso y arrasa con pueblos enteros. En diciembre de 1821 dictamina, por ejemplo, que Cangallo sea "... reducido a cenizas y borrado para siempre del catálogo de los pueblos..."⁴. Para él, como para otros generales realistas, los patriotas eran un conjunto de hombres sin virtudes y extraídos de la hez social.

Aunque Fernando VII había admitido la condición de beligerantes a los patriotas, con lo que les concedía ciertos derechos, parece que en la

² Vargas Ugarte, Rubén. *Historia General del Perú*, T. VI, Lima, Milla Batres, 1971, p. 98.

³ Beltrán, Ezequiel. *Las guerrillas de Yauyos en la emancipación del Perú*, Lima, Editores Técnicos Asociados, 1977, p. 39.

⁴ Vargas Ugarte, Rubén. *Op. cit.*, p. 121.

práctica continuaron siendo considerados como insurgentes. Enrique Carrión, en páginas de impecable erudición ha trazado la biografía de este vocablo. La historia de las palabras ilumina la historia mayor de una sociedad. El término insurgente nació en 1776, en lengua francesa, para denominar a los norteamericanos sublevados contra el gobierno inglés. Tempranamente pasó al español cuando en el Perú de 1780 se requirió de un término suficientemente execrable para referirse a Túpac Amaru y a sus seguidores: querían significar con su uso que ellos eran rebeldes, traidores, apóstatas y que estaban, por lo tanto, excluidos de cualquier consideración⁵. Podían ser capturados y ultimados a discreción. Se les negaba alguna motivación política. (Actualmente, en el Perú, se podría trazar la historia similar del término terrorista, en sustitución de guerrillero, pero con idéntica finalidad que insurgente).

En respuesta, los patriotas recurrieron a otros términos: godo, chapetón, peninsular, realista, pero el más agresivo fue calificarlos de "sarracenos", es decir, moros, lo que equivalía a una combinación de extranjero con hereje. Se advierte un cierto nacionalismo pero también resonancias que vienen de muy atrás. Recordemos a esas peleas entre moros y cristianos o al Santiago matamoros de la conquista. En Moquegua, en 1820, en unos pasquines realistas imitando a los patriotas se interrogaba "Dónde nos iremos/huyendo de la ira/de estos sarracenos/que no tienen pía"⁶. Sarraceno parece significar también violento y salvaje.

Los montoneros—imprescindibles en la victoria patriota—no provenían, como es evidente, de las capas más altas de la sociedad colonial. Camino a Cerro de Pasco, por la ruta de Canta, el viajero Proctor se encontró con uno de ellos: "vestía tosca chaqueta amarilla y morrión, con pantalones largos que llegaban mucho más abajo de las botas"⁷. Le pareció un indio, aunque lo más probable es que se tratase de un mestizo. El montonero, al parecer, decide no atacarlo sólo después de constatar que no es español. Pero la mejor descripción de estos montoneros andinos se la debemos a Miller, general inglés al servicio de los patriotas. Los observó en la misma pampa de Junín: "Unos estaban montados en mulas, otros en caballos, algunos llevaban gorras de piel de oso, otros cascos, otros morriones, y muchos tenían sombreros gachos de lana de vicuña; algunos tenían plumas, pero la mayor parte no llevaba plumaje. Sus trajes no eran menos variados; chaquetas de húsar, casacas de infantería y pellizas encarnadas,

quitadas a los realistas muertos, estaban entremezcladas con uniformes patriotas (...), pero todos estaban uniformados de una prenda. Cada individuo tenía un poncho, que llevaba en la forma usual, o liado alrededor de la cintura, en forma de faja, o colgado fantásticamente del hombro; tampoco había ninguno que dejase de llevar su lazo. Sus armas tenían la misma diversidad: fusiles, carabinas, pistolas, espadas, bayonetas, sables, grandes cuchillos y lanzas o picas eran las armas con que el azar había armado ya a uno, ya a otro de ellos..."⁸ Todos eran hombres de "a caballo".

Los montoneros formaban parte de un escenario, el valle del Mantaro, donde los campesinos no permanecían atados a la tierra. Poseían sus parcelas. En los mercados locales podían comprar y vender sus productos. Con las mercancías provenientes de Lima o Buenos Aires llegaban las noticias o las novedades culturales. La alfabetización fue otro rasgo de esta región mestiza. El valle produjo un tipo social característico: el arriero, "... medio aventurero, medio trajinante"⁹. En este medio encontraron eco las proclamas patriotas que en la voz de Arenales anunciaban la supresión del tributo, la expulsión de los españoles y la lucha por la libertad.

Los patriotas advirtieron rápidamente la veneración que los hombres andinos profesaban hacia su pasado. Para Miller, en muchos pueblos todavía se llevaba luto por los incas. La versión sería después recogida por otros viajeros. En el periódico de campaña *Los Andes Libres* se plantea la guerra nuevamente como una lucha para terminar con las desgracias comunes que afligen a criollos e indios. Prolongando la retórica del siglo anterior, el redactor argumenta que los males del Perú se pueden remontar a la decapitación en la Plaza de Armas del Cusco del "inocente príncipe Túpac Amaru, heredero legítimo del imperio"¹⁰. Este príncipe fue el último inca de Vilcabamba. Reaparece el tema de la restitución y legitimidad monárquica. En Jauja, en 1822, guerrilleros y montoneros proclaman combatir "a nombre de su padre el Inca"¹¹.

El ejército libertador fue puesto bajo la advocación de Santa Rosa. El culto a esta santa había llegado hasta el Río de la Plata: el Congreso de Tucumán tuvo una imagen suya en la sala de sesiones¹². En Lima, cuando ingresan los patriotas a la ciudad encontrarán a más de una persona que

⁸ Miller, Guillermo. *Memorias*, T. II, Lima, Ed. Arica, 1975, pp. 96-97.

⁹ Bernal, Dionisio. *La muliza*, Lima, Herrera Editores, 1978, p. 93. Para estos y otros temas en la historia de la sierra central es imprescindible consultar a Espinoza, Waldemar, *Enciclopedia departamental de Junín*, Huancayo, Chipoco Editor, 1973.

¹⁰ *Los Andes Libres*, 31 de julio de 1821, Imp. Del Río, N° 2.

¹¹ Piel, Jean. "Les guerrillas indiennes dans les guerres d'indépendance du Pérou (1819-1824)" en *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, París 2-9 septembre 1979, vol. III, pp. 10-16.

¹² Catanzaro, Tomás. "El incanato y Santa Rosa en el Congreso de Tucumán de 1816" en *El Comercio*, 9 de julio de 1964, p. 2.

⁵ Carrión, Enrique. "De la campaña verbal durante la independencia" en *Boletín del Instituto Riva Agüero* N° 12, Lima 1982-1983, pp. 45 y 55.

⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷ Proctor, *Relaciones de viajeros*, T. XXVII, Lima, C.D.I.P., 1971, p. 303.

les habla de esa profecía según la cual, después de dominar los monarcas españoles tanto tiempo como habían reinado los incas, el cetro volvería a las manos de éstos.

En 1820, el viajero inglés William Bennet Stevenson pasa por Huacho y observa la vigencia que en esa localidad y en los pueblos cercanos tenían la memoria y el recuerdo. Todos los años, en determinada fecha, se representa el degüello del inca por Pizarro: "... el total es como una escena de pena y desgracia; y nunca la he presenciado sin mezclar mis lágrimas con las de ellos. Las autoridades españolas han tratado de prohibir esta exhibición, pero sin resultado, a pesar que se dieron varias órdenes reales para ello"¹³. No se trata de un recuerdo alegre; los rasgos dominantes son el recogimiento y la tristeza. Años antes, en 1802, en Cajamarca, Humboldt había observado que las "... esperanzas de un restablecimiento del Imperio de los Incas se encuentran, donde quiera reina el idioma quechua..."

Cuando Bolívar llega al Cusco, se deja envolver por el halo de leyenda que impregna a la ciudad: por el recuerdo del "dorado reino", donde el sol está convertido en oro y los mismos incas son virreyes y prefectos¹⁴. Evoca casi en seguida dos textos: la "fábula" de Garcilaso y la destrucción de las Indias de Las Casas. Pero aparte de cartas o proclamas, Bolívar redacta decretos. En uno de ellos suprime definitivamente el título de curaca, transfiriendo las funciones de estas autoridades a las que sean "nombradas por el gobierno central". La exaltación del imperio no le impide continuar la política borbónica contra la aristocracia indígena. Los incas han sido transformados en seres de un pasado lejano, comparables a las divinidades griegas: hermosos y distantes.

Para los libertadores el pasado no tiene la misma vigencia que para los indios de Huacho. El inca es una figura retórica. El pasado se confunde con la naturaleza. Se vuelve imágenes como los Andes escarpados y sobre todo se encarna en el sol, que aparecerá frecuentemente en sellos y documentos oficiales. En Junio de 1825, un pintor cusqueño, Santiago Suárez, termina un lienzo inspirado en una composición alegórica: los símbolos de la libertad realizados en el gorro frigio coronan un escudo en cuyo centro figuran los vencedores de Junín y Ayacucho, es decir los generales Gamarra, Lara, Córdova, a la izquierda; Sucre, La Mar, Miller, a la derecha, y en la parte central Bolívar con pose napoleónica. Bajo el libertador, en un espacio claramente demarcado, aparecen la fortaleza de

Sacsahuamán, el sol y, a los costados, dos águilas con las alas abiertas, encima de dos leones invertidos. Finalmente en la parte inferior, una colla y el inca¹⁵. Las águilas eran un símbolo imperial demasiado frecuente: recordemos el sueño de Lechuga en la conspiración de Aguilar y Ubalde. Pero interesa subrayar la difícil confluencia propuesta por Suárez entre el imperio y la república. Bolívar como un continuador de los incas. Se omiten los tres siglos coloniales –período de obscuridad, horror y cadenas en los discursos patriotas– y se quiere unir al presente con las supuestas raíces nacionales.

Tema similar es el que aparece en una pintura de 1837 firmada por Marcos Chilli Tupa: la dinastía incaica culminando con la imagen de San Martín. En una colección privada británica existe otra dinastía similar que Teresa Gisbert fecha a comienzos del siglo XIX. Las investigaciones de Luis Eduardo Wuffarden y Gustavo Buntinx permiten suponer que el cuadro habría sido compuesto después de la independencia: cada inca lleva en la frente dos plumas que, como las vestimentas que los cubren, responden a los colores rojo y blanco escogidos desde 1821 para los símbolos de la patria¹⁶.

En la silenciosa disputa por el campo iconográfico, las élites republicanas habrían aspirado a incorporar como suyos motivos andinos. Algo similar ocurrió en el teatro: en Lima, en 1827, se escenifica una obra sobre Atahualpa. Años después, en un drama del escritor romántico Felipe Santiago Salaverry titulado *El pueblo y el tirano*, una multitud dirigida por un indio asalta el palacio virreinal en pleno siglo XVI y portando una bandera¹⁷. En la ficción se encuentran el futuro republicano con el pasado imperial, mientras que en la vida cotidiana habrá que esperar hasta los primeros decenios de este siglo para que los campesinos se reconozcan en el pabellón rojo y blanco. Desde los años 30 será un símbolo empleado con frecuencia en las movilizaciones populares. Los campesinos que marchan, a partir de 1945, a ocupar o invadir haciendas, irán siempre precedidos por banderas. ¿Tardía imposición criolla? La historia es algo más intrincada. Los colores rojo y blanco no fueron escogidos al azar. Ellos figuraban con frecuencia en las representaciones andinas: en los queros por ejemplo.

¹⁵ Museo Virreinal del Cusco. Casa del Almirante. La pintura ha sido reproducida por Teresa Gisbert en *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y Cía., 1980.

¹⁶ Pintura reproducida por el Municipio de Lima. Las apreciaciones de Wuffarden y Buntinx son parte de una investigación todavía en curso. En 1829 se publicó el siguiente aviso en el Mercurio Peruano: "En la tienda del portal de botoneros N° 5 hay las más hermosas colecciones de papel pintado (...) los incas". Lima, 5 de febrero de 1829, N° 442. Referencias proporcionadas por Juan Carlos Estenssoro.

¹⁷ Porras, Raúl. *Tres ensayos sobre Ricardo Palma*, Lima, Juan Mejía Baca, 1954, pp. 39-40. Salaverry fue también autor de una pieza teatral titulada "La conquista del Perú" montada en julio de 1858. *El Comercio*, año XX, N° 5747, 4 de agosto de 1858.

¹³ Bennet Stevenson, William. "Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú" en *Relaciones de Viajeros*, C.D.I.P. T. XXVII, vol. 3º, Lima, 1971.

¹⁴ Villanueva, Horacio. *Simón Bolívar y el Cusco*, Caracas, 1971, pp. 30 y 40. Ver también de este mismo autor "La idea de los Incas como factor favorable a la independencia", en *Revista Universitaria*, N° 115, Cusco, 1958, pp. 137-158.

Durante las guerras de la independencia, la necesidad perentoria de movilizar a indios contra españoles explica el intento de trazar algunos puentes entre la vertiente occidental y la vertiente andina del Perú. Pero éstos no fueron suficientemente sólidos y consistentes. El problema era derrotar a los españoles pero evitando la revolución social, que podría convertirse en una "guerra de castas". Aunque los montoneros aportaron con un estilo popular, se parecieron más al bandolerismo social (con sus rasgos individualistas) que a la intervención colectiva y espontánea de una sublevación campesina. Existía un miedo sordo que los generales de Junín y Ayacucho no habrían admitido, pero que para cualquier foráneo resultaba demasiado visible. El viajero Alexander Caldclyugh, en 1820, refiriéndose a indios y blancos decía: "No tenían intereses en común, apenas los ligaba un mal disimulado y mutuo odio y rencor. A veces la secreta murmuración se tornaba en rebelión abierta"¹⁸. Recuerda las rebeliones que se han sucedido desde "la ejecución del caudillo" —es decir Túpac Amaru II— y cómo los españoles perdían muchos hombres en sus marchas militares cuando les lanzaban galgas y piedras desde lo alto de las montañas. Tiempo después, en 1841, otro viajero europeo, el suizo Tadeo Tshudi, recogerá una versión según la cual los indios todavía guardaban las armas empleadas en su lucha contra los españoles, esperando el momento adecuado para volver a emplearlas.

El discurso sobre los incas no anula los conflictos. Todavía en 1828 hay campesinos enfrentados con la República y que prefieren mantenerse fieles a la bandera del rey. Fue el caso de los montoneros iquichanos organizados primero en 1780 para luchar contra Túpac Amaru y después movilizados bajo las órdenes de José Antonio Navala Huachaca para combatir a los hermanos Angulo¹⁹. Los españoles harían de este indio quechua hablante un comandante de guerrillas. Su fama aumentó cuando el sur se vuelve retaguardia realista. Producida la capitulación de Ayacucho, sigue combatiendo. Se hace fuerte en las alturas de Iquicha, toma la ciudad de Huanta el 12 de noviembre de 1827 y de allí marcha en dirección de Ayacucho, pero logra ser contenido sólo después de cruentos enfrentamientos²⁰. Seguirá peleando hasta 1839.

El historiador Lorenzo Huertas propone como explicaciones de esta rebelión a la actividad desplegada en la zona por un grupo de realistas, que luego de su derrota en Ayacucho se refugian en las punas. Ellos habrían movilizado a los indios recurriendo a la coerción, obligándolos a enrolarse por la fuerza y valiéndose también de los sentimientos religiosos, acusando

¹⁸ Caldclyugh, Alexander. "El Perú en víspera de la jura de la independencia" en *Relaciones de Viajeros*. C.D.I.P., T. XXVII, vol. 1º, Lima, 1971, p. 186.

¹⁹ *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, 1983, pp. 47-48.

²⁰ Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1983.

a los patriotas de herejes o ingleses. En un manifiesto firmado por Navala Huachaca se proclama en efecto la defensa de la religión, pero una lectura detenida de ese texto invita quizá a una mayor prudencia al momento de interpretar esta rebelión. Más que defender al rey, parece querer preservar la autonomía local. Curiosa alianza final entre españoles e indios, habitantes de Huanta y de las punas, para proteger supuestos intereses comunes: "por lo demás nosotros solicitamos lo mismo como bien entendido DE QUE SALGAN LOS SEÑORES MILITARES QUE se hallan en este depósito (sic), robando, forzando a mujeres casadas y doncellas, violando hasta los templos a más de mandones (...) viendo todo esto vuestra señoría determine y nos deje en paz, el comercio, que nosotros dentremos en libertad a nuestros comercios, nosotros nos mantendremos aquí para ver lo que vuesa señoría determine que no nos perjudique en nuestros comercios sin atrasar a ningún individuo si como los de Huanta, como los de las punas Y DE LO CONTRARIO SERA PRECISO ACABAR CON LA ULTIMA VIDA POR DEFENDER LA RELIGION Y NUESTRAS FAMILIAS E INTERESES ASI LO PROMETO EN NOMBRE DE TODOS Y DECIMOS". Firmado: Pablo Guzmán y A. Navala Huachaca²¹.

Las montoneras conformadas inicialmente en función de los ejércitos en pugna (patriotas y realistas) terminan adquiriendo autonomía y luchando por otros intereses: en Huanta primero estuvieron al servicio del rey y luego terminaron defendiendo a esa región frente a las exacciones y abusos que podían cometer los soldados, sea cual fuere su bandera.

Estos acontecimientos han sido recordados recientemente cuando en esta misma región, en la localidad de Iquicha (comunidad de Uchuraccay) fueron asesinados ocho periodistas (enero 1983); el hecho permitió descubrir que en su lucha contra las guerrillas de Sendero Luminoso, la policía y el ejército recurrían a procedimientos similares a los empleados por los realistas. Movilizar a indios contra indios. No les fue difícil, al parecer, encontrar colaboradores en Iquicha. Pareciera que tras estos acontecimientos se ocultan viejas rivalidades entre los agricultores y los pastores de las comunidades de altura. Luchas que en algunos relatos andinos son referidas bajo las figuras míticas de huaris y llacuaces. Los hombres sedentarios establecidos en fértiles valles abrigados, contra los trashumantes pastores que compensan su precariedad controlando las rutas y los pasos que comunican un valle con otro, dispuestos a guerrear en cualquier momento²². Los comuneros del río Pampas frente a los pastores iquichanos: patriotas y realistas, respectivamente. Las opciones políticas se confunden con las rivalidades étnicas.

²¹ Huertas, Lorenzo. "Lucha de clases en Ayacucho 1700-1830", tesis de Bachiller, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972, p. 88.

²² Duviols, Pierre. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad" en *Revista del Museo Nacional*, Lima, T. XXXIX, 1973.

VIII

República sin ciudadanos

Las páginas que siguen tratan de la vertiente opuesta a la utopía andina: el racismo, esa manera peculiar de mirar a los "otros", que además de constituir un discurso sobre la sociedad, integra el entramado de la vida cotidiana. Este ensayo fue originalmente presentado como ponencia a un coloquio que sobre historia latinoamericana organizó Hermes Tovar en la Universidad de Alcalá de Henares (Sigüenza, julio de 1987). Aproveché de sus comentarios así como también los que me hicieron llegar otros invitados como John Lynch. Esta es una nueva versión. La investigación que sustenta este trabajo fue realizada gracias al auspicio del Social Science Research Council (New York).

"El contrasentido se perpetúa por medio de sí mismo: la dominación se transmite pasando por los dominados".

Theodor W. Adorno

La tradición autoritaria

EN EL PERÚ nadie se definiría como racista. Sin embargo, las categorías raciales no sólo tiñen sino que a veces condicionan nuestra percepción social. Están presentes en la conformación de grupos profesionales, en los mensajes que transmiten los medios de comunicación o en los llamados concursos de belleza, para mencionar algunos ejemplos cotidianos. Pocos han reparado en el contenido racista de una categoría tan usual en los recuentos censales como es la de "analfabeto", para clasificar así—como un grupo inferior y menospreciado—, a quienes ignoran el castellano¹. El racismo existe no obstante que los términos raciales, suprimidos en los procedimientos de identificación pública, no tienen circulación oficial. Pero un fenómeno por encubierto y hasta negado, no deja de ser menos real². Una de las funciones de la historia es enfrentarnos con nosotros mismos, remontándonos hasta cuando se fueron estructurando concepciones y valoraciones que después queremos ocultar. En este sentido hay semejanza entre el quehacer de un psicoanalista y la función social de un historiador.

¹ Martínez Alier, Juan. *Los huacchilleros del Perú*, París, Ruedo Ibérico, 1973.

² El psicoanalista Max Hernández ha dicho que Lima actual es una Sudáfrica "solapada": término de jerga que significa encubierta, simulada. En términos parecidos se ha expresado Jorge Eduardo Eielson: "Si ya desde entonces Lima nos parecía tan horrible a algunos de nosotros (...) era

Por racismo entendemos algo más que el menosprecio y la marginación: entendemos 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. El discurso racista en el Perú se estructuró alrededor de la relación blanco-indio y después se propaló a otros grupos sociales. La fuente de este paradigma debemos buscarla en el establecimiento de la dominación colonial. Antes, en el territorio andino existían runas (hombres), que pertenecían a diversos grupos étnicos como los quechuas, aymaras, chocorvos, chachapoyas, chancas. Recién con la conquista surge la categoría de indio, con el propósito de homogenizar forzosamente a la población vencida y reducir sus diversas expresiones culturales a lo que Henri Favre llamaría una "subcultura de la dependencia". Estos propósitos no siempre se cumplieron. Repetidas veces se hizo presente la resistencia andina. Más de un problema terminó derivándose del hecho que el sistema colonial español se estableciera en el interior mismo del territorio conquistado, requiriendo de incorporar a la población vencida en el circuito productivo. Tras esto está la exigencia creciente de mano de obra para la actividad minera. Domingo de Santo Tomás no fue el único en admitir que eran los indios, y no la plata, la verdadera riqueza del Nuevo Mundo. Pero estas consideraciones no eran compatibles con el divorcio entre la curva de producción minera y la curva demográfica. Para evitar la despoblación y mantener el control de los vencidos, se proyectó el modelo de una sociedad dual, en la que coexistieran dos repúblicas, la de indios por un lado y la de españoles por otro.

La organización del espacio urbano colonial estuvo condicionado por esta segmentación étnica. Así, en Lima, el barrio de los españoles estaba claramente separado del barrio de los indios. Algo similar ocurría con las parroquias. Los libros de bautismo eran también diferentes: en uno se anotaban las partidas correspondientes a españoles, criollos, mestizos, castas y negros, y en otro las de indios. Pero esta repartición no era rígida. A principios del siglo XVIII, para un funcionario español que realizaba una investigación en el Cusco, la población se dividía entre indios y mestizos de un lado, y españoles de otro, los primeros sinónimos de "gente ruin", mientras los últimos eran "vecinos honrados" ³.

porque en ella veíamos el rostro de un organismo enfermo y postrado que se llamaba el Perú. Y esto por más que los viejos y graciosos afeites de una ciudad cortesana, quisieran ocultármolo. Para los demás limeños de entonces Lima era, en cambio, una ciudad civilizada, limpia y ordenada y hasta, para alguno, aristocrática. Pero aristocracia como es hoy la minoría blanca, anglosajona en Johannesburg, en Sudáfrica, aún —hay que reconocerlo— sin la violencia racista de los afrikaners", Eielson, Jorge Eduardo, "El respeto por la dignidad humana" en *El Comercio*, Lima, 14 de febrero de 1988, sección D, p. 1.

³ Lavallé, Bernard. *Le Marquis et le marchand*, París, CNRS, 1987, p. 117.

Posteriormente, se elaboró una concepción de la sociedad, derivada de Aristóteles, según la cual ésta era equiparable al cuerpo humano: un conjunto de órganos con diversas funciones necesarias entre sí pero claramente jerarquizadas. La cabeza, por ejemplo, servía para pensar, mientras los pies para caminar, pero la relación vertical era imposible de trastocar a riesgo de generar un monstruo. Naturaleza y sociedad eran inamovibles. Los hombres estaban clasificados de la misma manera que las plantas y los animales. Estas ideas fueron esgrimidas por economistas del siglo XVIII, expuestas desde el púlpito por algunos curas ultramontanos pero también las asumieron escritores reformistas como Baquíjano y otros redactores del *Mercurio Peruano*, ese supuesto instrumento de la élite ilustrada peruana. Todos creían que la división en estamentos era necesaria para evitar el desorden⁴. Eran hombres que imaginaban el cielo como una apacible jerarquía mientras representaban al infierno como la realización misma del caos.

La sociedad peruana colonial fue bastante menos integrada que sus coetáneas de América y por eso, al lado del criterio estamental, coexistieron otros que separaban a los hombres por su nivel de fortuna, por distingos culturales o por las demarcaciones étnicas. Un mismo personaje podía estar emplazado de una u otra manera según el criterio que se adoptase. El criterio más claro en apariencia era el de las castas. Este, sin embargo, era un término ambiguo. De un lado aludía a lo que nosotros llamamos clasificación étnica y de otro servía para denominar a un grupo específico, conformado por el resultado de las diversas variantes del mestizaje negro. Existían por lo menos nueve términos para denominar a cada una de estas "castas": mulato, zambo, tercerón⁵. Sin embargo, en el Perú las "tablas de raza" no fueron tan frecuentes como en México⁶.

En la sociedad colonial un hombre podía ocupar determinado lugar por su casta y otro, muy distinto, por sus ingresos⁷. Entender esto último exige considerar que a medida que transcurría el orden colonial se fue desdibujando la identificación inicial entre blanco-colono e indio-colonizado. Fueron apareciendo algunos blancos pobres, establecidos en los pueblos de indios como pequeños comerciantes e incluso como campesinos y que tempranamente podemos observar, por ejemplo, en ese pueblo de Ollantaytambo reconstruido por Glave y Remy⁸. En la otra vertiente, la

⁴ Macera, Pablo. *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, T. II, p. 155.

⁵ Cangas, Gregorio. "Miscelánea étnica" en *Inca*, vol. 1, N° 4, oct-dic. 1923, pp. 929 y 933.

⁶ Varallanos, Alberto. *El cholo en el Perú*, Buenos Aires, Imp. López, 1962. Esta observación fue hecha por el antropólogo Fermín del Pino.

⁷ Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1984.

⁸ Glave, Luis y Remy, María Isabel. *Estructura agraria y vida rural en una región andina, Ollantaytambo entre los siglos XVII y XIX*. Cusco, Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas", 1983, p. 160.

persistencia de una aristocracia indígena creó un sector de indios articulados al aparato de dominación colonial mediante los curacazgos y los llamados colegios de caciques. Desde fines del siglo XVII podemos observar la formación de familias de indios ricos que conociendo los mecanismos de reciprocidad e intercambio andinos, la legislación colonial y las prácticas mercantiles, ingresan al mundo de los "trajines", controlan el comercio en localidades del Collao, poseen recuas de mulas, disponen de dinero, ofician como prestamistas y adquieren tierras⁹. Indio y campesino no eran, entonces, sinónimos. En el siglo XVIII un indio podía ser en términos estamentales un noble como lo eran los Túpac Amaru, los Apoalaya o un hombre rico como de hecho lo fueron los Betancourt, los Choquehuanca, los Huamanpuco. Al promediar ese siglo, tres familias indígenas controlaban el extenso valle del Mantaro. No era nada desdeñable para un español la alianza matrimonial con cualquiera de estos personajes. Con esto no se quiere sugerir que era fácil la movilidad social en la colonia. Pero es indudable que la rigidez y la pretendida inmovilidad del discurso sobre la sociedad se veía quebrada con frecuencia. Y también debemos considerar que la obsesión clasificatoria no siempre funcionó.

Estos problemas se complicaron durante el siglo XVIII dada la existencia de esa franja intermedia entre la república de indios y la de españoles que era la población mestiza. En el siglo XVI los mestizos eran evidentemente una minoría pero en 1786 constituían 23 por ciento de la población colonial, distribuidos de manera desigual, predominando en el norte y centro, en Trujillo y Tarma, más que en el sur; en las ciudades antes que en los medios rurales. Junto a ellos habría que considerar a la migración procedente del África. Los esclavos eran una minoría pero estaban concentrados en los valles de la costa central peruana y sobre todo en Lima (25 por ciento de la población) y sus alrededores. Esta heterogeneidad demográfica hará que el discurso de la élite colonial contenga una idea según la cual existía un "cuerpo de nación", para cuyo funcionamiento era necesario el equilibrio entre sus partes. Miguel Maticorena ha encontrado esta concepción repetidas veces, en memorias de virreyes, proclamas y versos de la época. No debe ser confundida con las ideas de nación y nacionalismo que después introducirán los románticos. En el primer caso, el sustento era corporativo. Cuando se tornen frecuentes los motines y sublevaciones rurales, algunos funcionarios coloniales pensarán que la estabilidad del sistema radicaba en compensar el elevado número de indios, colocando al otro lado de la balanza a

españoles, mestizos y negros. Lo expresará con transparencia el Virrey Gil de Taboada en 1791. Al igual que otros funcionarios, no podía concebir al Perú sin indios, pero confiaba en que "... para cada Indio u originario suyo, se hallan 5 y 1/8 de las demás castas"¹⁰.

La población indígena, como consecuencia del colapso demográfico del siglo XVI, estaba concentrada en la sierra pero aunque dentro del espacio colonial existían regiones de desigual desarrollo, no se observan todavía los desequilibrios posteriores. Lima era la capital de ese vasto espacio. La aristocracia mercantil allí establecida no consigue, a pesar de todos sus esfuerzos, imponerse sobre las élites locales de las ciudades del interior. Se fue gestando así una rivalidad subterránea entre las provincias y la capital. Esto explica que los movimientos sociales de entonces, a su perfil anticolonial, añadan un enfrentamiento contra Lima y su pretenciosa aristocracia. Esos intereses regionales permitirán articular a sectores sociales diversos, desde las capas medias criollas hasta los campesinos indígenas, como los convocados en 1780 por Túpac Amaru. Pero, como ya vimos, la rebelión una vez desencadenada terminaría desbordando sus concepciones iniciales y arrasando con estas propuestas. "Por cuanto ha llegado a mí noticia que en la provincia de Chumbivilcas se han cometido muchos excesos, matándose los unos a los otros, perjudicándose entre españoles e indios; mando y encargo que de hoy en adelante vivan unánimes, amándose los unos a los otros, viviendo como Dios manda, pena de que no lo haciendo se les castigará y penará en muerte de horca...", leemos en un bando firmado por Túpac Amaru en Tinta, el 13 de marzo de 1781. Pero en la mayoría de ocasiones sus palabras no fueron acatadas.

Las víctimas de la rebelión tupamarista no fueron esos lejanos personajes de la aristocracia limeña, sino los españoles y los criollos del Cusco (era muy difícil distinguir entre unos y otros), además de esos españoles que vivían entre indios. El volumen de muertos que algunos elevan hasta por encima de los 50,000 y sobre todo la forma como se produjeron estos decesos, las masacres y la intensidad en enfrentamientos que prácticamente dividieron a los pueblos de la zona en dos, dejaron recuerdos casi traumáticos. Se inicia un ciclo literario obsesionado por el indio. La derrota de Túpac Amaru significará, vista desde la otra vertiente, el ocaso de la aristocracia indígena, cuyos títulos fueron suprimidos y, en muchos casos, expropiados sus bienes, acusados con fundamento o no, de haber colaborado con los rebeldes. Atribuyendo el estallido de la rebelión no sólo a factores económicos (los repartos) sino también a factores culturales,

⁹ Glave, Luis Miguel. "Trajines: un capítulo en la formación del mercado interno colonial" en *Revista Andina* N° 1, Cusco, 1983.

¹⁰ El Virrey Gil de Taboada a Pedro de Lerna, 5 de febrero de 1791, citado por Deustua, Carlos. *Las Intendencias en el Perú*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

la administración colonial arremete contra todo lo que podría ser considerado como cultura andina: prohíben el teatro y la pintura indígena, la lectura de los *Comentarios Reales*, el uso del quechua, la vestimenta tradicional. ¿Etnocidio? Lo cierto es que el indio comienza a ser tan menospreciado como temido por quienes no lo son. La cultura andina deja los espacios públicos y se torna clandestina. Es entonces que los distingos raciales cobran una importancia que no habían tenido antes. Hay que clasificar correctamente a la población colonial. Es una de las motivaciones del censo de 1786 y de esos padrones de población que se encargan a los intendentes. Las parroquias se suman a esta tarea.

El temor a que se vuelva a desencadenar una "guerra de casta" como la de 1780 genera una verdadera tensión étnica. El miedo se propala por mecanismos inesperados. En Lima y la costa se encuentra después con las noticias de la revolución de Haití (junio de 1793) y con el temor de que ese ejemplo sea seguido por los esclavos peruanos. Pero en la sociedad colonial las fronteras étnicas no separan sólo a ricos de pobres. También funcionan en el interior mismo de las "clases bajas", enfrentando, por ejemplo, a indios y negros. Al margen de si esas rivalidades fueron espontáneas o fomentadas por la administración colonial, constituyen una de las bases del equilibrio social. El Virrey O'Higgins desecha cualquier temor de una posible rebelión general, argumentado que negros e indios eran irreconciliables. Y, en efecto, las bandas que por entonces asolan los valles de la costa reclutan a criollos, incluso españoles, negros esclavos o no, zambos y mulatos pero salvo muy rara excepción, indios, quienes en cambio aparecen frecuentemente entre sus víctimas y delatores. En la ciudad de Lima esta rivalidad llega hasta la distribución del espacio urbano: los indios en el barrio del cercado, en las afueras, mientras los negros en el centro o en San Lázaro. En las castas de la ciudad predominan las que son resultado del mestizaje blanco-negro, mientras los "chinos", resultado de la alianza negro-india son una minoría. Terralla y Landa observó ese "total aborrecimiento" que se profesan entre indios y negros. De esta manera podemos decir que los distingos étnicos fueron interiorizados por los propios sectores populares. En esto radicó precisamente su eficacia. Antes que un discurso ideológico, el racismo fue un componente de la vida cotidiana colonial.

El ciclo antiindigenista iniciado en 1780 se interrumpe con las guerras de la independencia. Los patriotas admiten que su victoria ha sido posible gracias a tropas indígenas. Surge la idea de integrar al indio en la República como un ciudadano. Es, paradójicamente, uno de los argumentos para suprimir jurídicamente a las comunidades indígenas. Los vencedores,

además, se sienten continuadores de los Incas. "He llegado ayer al país clásico del Sol, de los Incas, de la fábula y de la historia", escribirá Bolívar a Olmedo. Vuelven las imágenes de los monarcas incaicos a la iconografía oficial. Aparecen en lienzos pero también en monedas, billetes, sellos oficiales, se les evoca en las estrofas de los himnos o en los versos épicos. Pero lo indio se termina condensando en abstracciones como el sol, los andes, los lagos de altura: imágenes desencarnadas. Más allá de los discursos, se desdibuja el encuentro idílico entre las tropas criollas y los campesinos. Ese sur andino que fue el escenario, prematuro quizá, de las grandes rebeliones de los Amaru y los Catari, se convierte en los primeros años del decenio de 1820, en la segura retaguardia realista. En Ayacucho vencen los patriotas pero en la localidad cercana de Huanta serán hostilizados por curas realistas que cuentan con el apoyo de campesinos, organizados en guerrillas y partidas de montoneros: "Como los indios son los que se han portado más mal y más hostilmente en el partido de Huanta, he prevenido al prefecto que les haga pagar el tercio de los tributos que debían entregar en diciembre al gobierno español, eximiendo a los pueblos de Quinua, Acos Vinchos y Huaichao de estos tributos y al pueblo de Quinua de toda contribución porque nos trataron muy bien y sus vecinos dieron al ejército cuanto tenían"¹¹.

Pueblos enfrentados entre sí. Esa imagen se reiterará en uno y otro lugar. El nuevo país es la imagen más cabal del caos. "Propiamente hablando, el Perú no tiene administración ninguna: es un buque en el cabo sin velas y sin timón"¹², escribirá Tomás de Heres a Bolívar, quien estará completamente de acuerdo: "nadie obedece a nadie y todos aborrecen a todos"¹³. Una primera explicación se encuentra en el hecho de que la independencia trajo consigo el derrumbe de la clase alta colonial. Esa aristocracia limeña primero se vio afectada por las reformas borbónicas y el crecimiento de un polo rival en el Atlántico, el puerto de Buenos Aires. Después perdió el control que ejercía sobre el Reino de Chile y el Alto Perú. La supresión de los repartos afectó al funcionamiento de su red mercantil. Al final vino la guerra, la destrucción de su marina mercante, la emigración a Brasil, a la península o la precipitada huida al Callao y la Sierra tras los pasos de los ejércitos realistas. Hasta el último momento esos comerciantes limeños se mantuvieron en el bando fidelista. No extraña que los bienes de muchos de ellos fueran expropiados por el Tribunal de Secuestros.

¹¹ Lecuna, Vicente. *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Caracas, Litografía del Comercio, 1924, Carta de Sucre al Ministro de Guerra, Huamanga, 5 de diciembre de 1825, p. 26.

¹² Comejo Bouroncle, Jorge. *La confederación Perú-Boliviana*, Universidad Nacional del Cusco, Lib. Imp. H. G. Rozas Sucs., 1935, p. 8.

¹³ Fisher, John. "La formación del Estado peruano (1808-1824) y Simón Bolívar" en *Problemas de la formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*, Bonn, Inter Naciones, 1984, p. 467.

La lista de los emigrados sería muy larga. En ella hemos podido ubicar a cerca de cincuenta comerciantes. En los años que siguieron, más de cuarenta haciendas, la mayoría ubicadas en la costa central, pasaron a manos del nuevo Estado. Cuando el 20 de setiembre de 1822 se instala el Primer Congreso Constituyente, que debería establecer las bases jurídicas de la nueva república, sobre 91 diputados entre titulares y suplentes, sólo figuran nueve comerciantes y un número similar de propietarios. La mayoría de representantes serán abogados, médicos, eclesiásticos y militares, procedentes de las capas medias provincianas. Este frágil sector social no conseguirá sustituir a la aristocracia colonial. Muy tempranamente se torna evidente el vacío de poder como consecuencia del radical cambio político que trajo la independencia. Antes que se cumpla un año, José de la Riva Agüero, un ex conspirador y caudillo en ciernes, se amotina contra el congreso iniciando la tradición de los golpes militares. A su vez, sería depuesto en noviembre de 1823.

Estos acontecimientos, para más de uno, demostrarían la precariedad de cualquier proyecto democrático en el Perú. Bernardo de Monteagudo en sus *Memorias...* escritas en Quito (1823) va a señalar, junto a otros factores como la distribución de la riqueza, a esas diferencias étnicas siempre tan abismales en el Perú, que llegan a amenazar incluso la misma "existencia social". No estaba pensando sólo en la separación entre blancos e indios. Pensaba más bien en la existencia de castas diversas contrapuestas entre sí. La fragmentación social del mundo colonial se ha agudizado con las guerras de la independencia. En Lima y otros lugares, Monteagudo observa "hombres que forman tantas subdivisiones sociales, cuantas modificaciones hay en su color", todo lo cual es a su entender incompatible con "las ideas democráticas"¹⁴. La revolución no modificará de manera significativa el entramado cotidiano. Para los más radicales la independencia implicaba aparte de romper con España, la liquidación de la aristocracia colonial. Esto último lo conseguirían tanto por las circunstancias (la crisis de esos años) como porque se lo propusieron (la política antiespañola). En cambio el ámbito de las relaciones domésticas pasó inadvertido. Por allí terminará prolongándose el orden colonial. La República heredaría los conflictos y las marginaciones raciales.

El discurso racista

El derrumbre del orden colonial fue seguido por los años anárquicos de la iniciación de la República. No fue posible que los caudillos militares

¹⁴ Monteagudo, Bernardo. *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú*. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1823, pp. 18-19.

consiguieran una estabilidad política como la que estableció Diego Portales en Chile. Al Estatuto Provisorio de 1821, siguieron unas bases elaboradas en 1822 y después las constituciones de 1823, 1826, 1828, 1834 y 1839. El mariscal Agustín Gamarra, uno de los gobernantes que consiguió mayor estabilidad durante esos años, debió enfrentar catorce intentos subversivos. Heraclio Bonilla se ha referido a la situación de un país a la deriva. Hubo que esperar hasta los años 40 ó 50 del siglo pasado para que se iniciara la recomposición de la clase alta peruana. Las rentas de las aduanas primero y las exportaciones guaneras después, permitieron la conformación de rápidas fortunas familiares.

En el proceso de recomposición de la clase alta un episodio de particular importancia fue la consolidación. El pago de la deuda interna contraída durante las guerras de la independencia se comenzó a hacer efectivo a partir de 1850. Se trataba de convertir en dinero contante esos "papelitos" que los generales patriotas habían entregado, durante las guerras de la independencia, a todos aquellos que sufrieron alguna requisa: dueños de haciendas, comerciantes, arrieros, pequeños propietarios... Una variedad de personajes que incluía a quienes habían tenido grandes fortunas y a quienes sólo habían podido aportar con su caballo, su acémila o la magra cosecha de su parcela. Con el tiempo se habían depreciado esos vales y habían pasado de mano en mano. Algunos especuladores los fueron adquiriendo y luego ejercieron toda la presión de que disponían para conseguir que el Estado procediera a pagarlos. Durante la administración de Echenique alcanzaron ese objetivo. Quienes se vieron beneficiados terminaron por ser una minoría no mayor de cincuenta personas, vinculados al comercio de exportación y unidos con lazos de clientelaje al régimen. Todo esto ocasionó un terrible escándalo. Se habló de falsificación de documentos. La palabra consolidado fue incorporada al diccionario como sinónimo de estafa y peculado a costa del erario público. Este hecho sería uno de los factores que desencadenó la sublevación de Castilla. Triunfante la rebelión de 1855, si bien se abolió la esclavitud y se suprimió el tributo indígena, al poco tiempo se repitieron los mismos procedimientos de la administración anterior en el pago de la deuda, agravados por manejos similares para indemnizar a los propietarios de la costa por la manumisión de esclavos. Se produjo un nuevo alzamiento, esta vez dirigido por Vivanco, pero sin éxito¹⁵.

Los consolidados terminaron dilapidando sus fortunas. Habría que esperar algunos años para que en base al guano y el comercio de exportación se recomponga de manera consistente la clase alta peruana.

¹⁵ Quiroz, Alfonso. *La deuda defraudada*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987.

Entonces se estableció un rudimentario circuito financiero que permitió el flujo de capitales del comercio a la agricultura de exportación, a través del pago de los bonos de la deuda interna, la manumisión de esclavos o los préstamos del Banco Central Hipotecario. Estos últimos estuvieron abrumadoramente dirigidos a los departamentos de la costa norte y central. Los valles allí ubicados vieron cambiar rápidamente a sus paisajes con la expansión de la caña de azúcar y el algodón. Se establecen ingenios y demotadoras, llegan los tractores a vapor, se realizan obras hidráulicas. Estos beneficios no alcanzarán al sur del país motivando los reclamos de la clase alta arequipeña. El eje económico del país se traslada de la sierra a la costa. El espacio nacional se desequilibra en beneficio de Lima y los puertos: son los costos del crecimiento basado en la agricultura de exportación. La costa peruana termina más cerca de Asia que del "hinterland" andino: de allá proviene la mano de obra que sustentará a esa supuesta burguesía guanera. Esos ingentes capitales no permitieron la conformación de un mercado de trabajo. Demasiado tarde se piensa que esta desarticulación puede ser un problema y se concibe entonces el proyecto de una red ferroviaria que articule a los puertos con la sierra.

Apareció en Lima una burguesía particular, provista de capitales pero sin fábricas y sin obreros. Podría resumirse en la relación de treinta apellidos como Aspíllaga, Ayulo, Barreda, Larco, Pardo... Entre los pocos que supervivieron de la antigua aristocracia colonial podrían mencionarse a los Ramírez de Arellano (que pudieron conservar algunas haciendas) o esos Mariátegui, que luego de años difíciles, salieron a flote gracias al productivo enlace de una hija con Enrique Swayne y Wallace, socio de una firma de Liverpool. Este no fue el único extranjero que hizo fortuna. De manera tal que esa clase alta que emergía no sólo era numéricamente reducida, sino además joven (una o dos generaciones en el país) y en cierta manera extranjera o demasiado europea para un país cuya población mayoritaria era indígena. Aunque la consolidación, como vimos líneas atrás, fue un fenómeno relativamente pasajero y breve, allí estuvo el origen de una profunda fisura entre el Estado y el país. Los escándalos y la concentración del dinero público en pocas manos, hicieron que la naciente "opinión pública" de entonces perdiera toda confianza en la administración estatal. Se trataba de pequeños propietarios, artesanos, comerciantes, intelectuales que habían tenido su primera experiencia política durante las elecciones de 1850. No obtuvieron nada esperanzador de los votos pero tampoco del levantamiento liderado por Castilla. Habían llegado ecos de la revolución de 1848 y algunos jóvenes imaginaron que algo similar podría ocurrir en el Perú. Evidentemente no fue así. Aparecieron la frustración

y el desengaño. Nada de esto era terreno propicio para el consenso. Aquí está una de las fuentes de esa imagen de Jorge Basadre según la cual la República ahondó el abismo entre el país legal y el país real.

¿De qué manera un grupo tan reducido pudo controlar un país tan vasto, desarticulado y conflictivo como el Perú de entonces? Durante la colonia el orden social contaba con el respaldo de la idea monárquica y la garantía que eran los ejércitos peninsulares contra cualquiera que pretendiera cuestionar al Rey. La república se erigió justamente sobre la debacle del ejército realista. Otro sustento importante de la aristocracia colonial era la Iglesia. Pero la independencia había implicado también una ruptura con el clero. La jerarquía bendijo hasta el último momento a las tropas del Virrey. El Papa León XII confeccionó una encíclica para instar a permanecer en la obediencia a Fernando VII. Después el Vaticano se negó a reconocer a la nueva república y sólo en 1852 sería admitida la primera legación peruana en Roma. El Perú del siglo XIX, por uno u otro motivo, voluntario o no, era una sociedad cada vez más profana que en su ordenamiento político reclamaba, por lo tanto, criterios terrenales.

En tiempos del Rey, tres instituciones habían permitido el funcionamiento de la dominación colonial; el cura, que además de velar por las almas, era propalador de normas y valores desde el púlpito y el confesionario. Al terminar el siglo XVIII los corregidores fueron reemplazados por los intendentes y éstos, después de la independencia, por los prefectos pero la república no pudo otorgarles un respaldo siquiera equivalente al que el Estado colonial daba a sus funcionarios. Paralelamente, los nexos con la Iglesia se debilitaron. El clero tendió a disminuir a lo largo del siglo XIX y en su composición comenzaron a predominar los extranjeros: 3,000 sacerdotes en 1820 a 2,400 en 1874. Algunas órdenes desaparecen: prematuramente (1767) los jesuitas, después los betlemitas. Ambas corporaciones habían poseído algunas de las haciendas más extensas y eficaces del agro colonial. La Iglesia irá perdiendo sus propiedades. En la provincia de Azángaro (Puno) de 40 haciendas de la Iglesia y capellanías que existen en 1829, un siglo después sólo quedan 11. Al promediar el siglo pasado se suprimió el diezmo. Se resquebrajan las bases materiales del clero. La Iglesia pierde poder en el campo. Comienzan a verse los primeros templos abandonados. Aunque para algunos indigenistas como el narrador Narciso Aréstegui, el cura es uno de los flagelos del indio, es evidente que ha perdido poder. En lo que respecta a los curacas, como ya señalamos, fueron suprimidos después de la derrota de Túpac Amaru, y los remanentes de esta institución, anulados por un decreto de Simón Bolívar expedido en 1824 en el Cusco. Todas estas circunstancias llevaron

a Bartolomé Herrera a decir que "el principio de la obediencia pereció en la lucha de la emancipación" (1842).

La desaparición de curacas y corregidores, la postergación del clero y la debilidad de los aparatos policiales y burocráticos republicanos, permitieron que los terratenientes, a la propiedad de sus haciendas añadieran el monopolio del poder político local. Con la república adquirieron un poder que no habían tenido antes. En el siglo XIX un hacendado podrá movilizar a sus "propios indios", con los que formará partidas de montoneros y huestes particulares. Así se conforman los ejércitos que participan en las guerras civiles al lado de Vivanco, Castilla o Echenique. La clase alta costeña, para poder constituirse en la clase dominante del país, debió admitir un acuerdo implícito con los terratenientes del interior. Tolerando sus prerrogativas y sus fueros privados se aseguraba que éstos controlasen a los campesinos. En las haciendas funcionaba una reciprocidad asimétrica. El propietario permitía que sus "colonos" usufructuaran tierras y ganado, a cambio de trabajo y/o productos; les conseguía coca y aguardiente, les daba protección librándolos por ejemplo del servicio militar. Para denominar a esos propietarios se acuñó un peruanismo que después tendrá curso corriente en las ciencias sociales: gamonal. Fue necesario para denominar una situación inédita derivada de la fragmentación política y la ruralización del país. 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 absentista. Conocía muy bien a sus campesinos con los que podía comunicarse en quechua pero con la misma frecuencia utilizaba el látigo y el cepo. El personaje era una mezcla de racismo con paternalismo¹⁶.

La modernización iniciada durante la era del guano –a partir de 1840 cuando comienzan las exportaciones de este abono–, fue acompañada con la casi inevitable reproducción de la servidumbre. El poder terminó compartido entre la burguesía de Lima y la costa y los hacendados tradicionales del interior. A esta forma de querer organizar el país se la ha denominado "estado oligárquico". El término *oligarquía* sirve para designar el ejercicio minoritario y excluyente de la dominación. La imprenta admitió esta palabra en 1877, como título de un folleto elaborado por José Andrés Torres Paz, *La oligarquía y la crisis*, donde se denunciaba a una clase social constituida con "dinero ganado sobre todo en los negocios del guano, cuyo auge contrastaba con el abatimiento y la degradación del pueblo y que pretendía elevarse políticamente sobre las ruinas del

detestable caudillaje militar". Pero esta afirmación, para conservar su validez, debe circunscribirse a Lima y parte de la costa. Mientras la capital crece y se derrumban sus murallas coloniales, otras ciudades como Cusco inician una irreversible decadencia. En 1865, el viajero Squier dirá que "en Lima se sabe mucho menos del Cusco que de Berlín; por cada nativo de la capital que ha visitado el Cusco, hay cien que han visitado París. El viaje de Lima a Nueva York se hace en menos tiempo que el que se puede hacer desde el mismo punto hasta la altiva pero aislada ciudad de la sierra y con una cuarta parte de sus molestias"¹⁷.

En 1876, un censo plagado de fallas en las cédulas, en las encuestas y hasta en el mismo recuento final, atribuía al Perú una población de casi 2'700,000 habitantes. De ellos 371,195 eran blancos, contrastando con la mayoritaria población indígena compuesta por 1'554,678 pobladores, establecidos en su mayoría en la sierra y en los medios rurales. Más de medio millón fueron clasificados como mestizos. Las minorías negra y asiática tenían una proporción similar: algo más de 50,000 personas cada una. Para los blancos –incluso sólo por estas consideraciones numéricas–, los indios constituían un problema. Santiago Távara algunos años antes, se había preguntado: "y estos indios a quienes llamamos ciudadanos, ¿de qué servirán a la República?"¹⁸ Su respuesta no podía ser muy optimista por el solo hecho de describir al indio como un sujeto receloso, vil y bajo, abatido, temeroso y desconfiado. El lado pasivo e inerte de la sociedad.

Una visión similar la podemos encontrar en quien elaboró los textos escolares de historia utilizados entonces. Un español llamado Sebastián Lorente (1813-1884), hombre de ideas liberales, profesor en el Colegio Guadalupe en Lima y fundador del Colegio Santa Isabel en Huancayo (1851), autor de una *Historia de la civilización peruana* y de varios manuales sobre el período prehispánico, la conquista, la colonia y la independencia, escritos hacia 1866. Lorente fue quien contribuyó de manera más directa a modelar la conciencia histórica de los niños y jóvenes peruanos que asistían a la escuela o de cualquier adulto que supiera leer. Sustentó su versión de la historia peruana en un esquema general que admitía la existencia de razas. Por entonces, habían llegado al Perú las ideas de Gobineau y fueron admitidas muy rápidamente. Lorente encontró en ellas la clave para cualquier explicación histórica. Distinguir entre razas

¹⁶ Para estos temas me remito a las primeras páginas de mi ensayo "El horizonte utópico" (Cap. IX de este libro).

¹⁷ Squier, George. *Un viaje por las tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, La Paz-Cochabamba, Editorial Los Amigos del Libro. Impreso en Buenos Aires, 1974.

¹⁸ Távara, Santiago. *Emancipación del indio decretada el 5 de julio de 1854*, Lima, José María Monterola, 1856, p. 20.

opresoras y razas oprimidas le permitió compadecer al indio, que desde siempre se había encontrado en esta última situación, y reprochar a la vez la "prosperidad" y "locura" de los dominadores. Sin embargo, por estar oprimido, el indio era la misma negación de valores modernos como el cambio y el progreso: un personaje carente de cualquier energía¹⁹. Estos rasgos eran tanto psicológicos como físicos. "Con la opresión secular llega a deteriorarse el cuerpo junto con las dotes del espíritu: la fisonomía de ciertos indígenas ofrece el aire de las razas decrepitas, hay ausencia total de lozanía, falta de frescura, que anima las razas llenas de juventud y porvenir"²⁰. Era el resultado de la milenaria opresión del "comunismo teocrático" de los incas, capaz de convertir a cualquier pueblo en una máquina, y de la acción posterior del colonialismo, de manera tal que ese ánimo aletargado y torpe que Lorente atribuye a los indios, sólo podrían extirparse en el transcurso de "varias generaciones". En el futuro inmediato no podía contarse con ellos. En sus *Pensamientos sobre el Perú*, obra publicada en 1855, presenta a los indios al margen de cualquier civilización y su prosa termina desbordada por adjetivos despectivos: "Yacen en la ignorancia, son cobardes, indolentes, incapaces de reconocer los beneficios, sin entrañas, holgazanes, rateros, sin respeto por la verdad, y sin ningún sentimiento elevado, vegetan en la miseria y en las preocupaciones, viven en la embriaguez y duermen en la lascivia"²¹. Es decir, los indios convertidos en el depósito de todos los valores negativos. La imagen invertida del blanco. No es fácil encontrar en la historia anterior del país a un escritor que siendo tan influyente en su sociedad, propusiera un discurso tan abiertamente racista y agresivo contra los indios, todo ello a pesar de estar considerado como uno de los hombres de avanzada y figurar incluso entre los radicales de entonces. Para Lorente el indio termina degradado hasta la escala animal. Un cierto pudor lo lleva a atribuir el juicio a otros: "Alguno ha dicho: los indios son llamas que hablan"²². Pero hace la cita sin ninguna aclaración ni desmentido. Todavía más: no se trata de cualquier animal sino de una "estúpida llama". Una imagen similar circuló entre los intelectuales enemigos de Santa Cruz en los tiempos de la Confederación. Pero es al promediar el siglo pasado que, junto con la recomposición de la clase alta peruana, termina por cristalizar este discurso racista sobre la sociedad.

¹⁹ Portocarrero, Gonzalo. "La historia del Perú en la divulgación escolar" (Inédito).

²⁰ Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*, Lima, Imprenta Liberal, 1879. Ver también *Historia del Perú, compendiada para el uso de los colegios y de las personas ilustradas*, Lima, Aubert y Loisseau Editores, 1866.

²¹ Lorente, Sebastián. *Pensamientos sobre el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1980, p. 177.

²² Loc. cit.

Es asumido por el Mariscal Ramón Castilla: el caudillo más importante del siglo pasado, a quien se atribuye la organización de la administración pública republicana y a quien el ejército peruano ha requerido esculpir con los rastros de héroe y conductor nacional. Para Castilla la solución del problema nacional requería fomentar la inmigración de "hombres robustos, laboriosos, morales y cuya noble raza cruzándose con la nuestra la mejore"²³. Una visión enteramente biológica de la sociedad. Esos posibles inmigrantes eran la negación del retrato del indio hecho por Lorente: debían ser blancos, occidentales, europeos. Como esos pocos tirolese que se establecieron en Pozuzo o los vascos que fueron a Talambo. Pero se trata de excepciones. La inmigración que llegó al Perú durante esos años estaría compuesta en su mayoría por asiáticos, hombres que para Castilla eran todavía más endeble y ociosos que los mismos indios; venían para trabajar en las haciendas pero terminaban huyendo para refugiarse en pueblos y ciudades: "allí mezclados con nuestros naturales pervierten su carácter, degradan nuestra raza e inoculan en el pueblo y especialmente en la juventud, los vicios vergonzosos y repugnantes de que casi todos están dominados"²⁴.

Durante las dos administraciones de Castilla, año a año se fue incrementando el número de chinos que llegaban al Callao, hacinados en barcos procedentes de Macao. Estos hombres desarraigados que llegaban a un país cuya lengua ignoraban, sin habérselo propuesto, contribuyeron a que paradójicamente cuando los esclavos eran libertados, la clase alta peruana y su élite intelectual y política asumieran con entusiasmo el racismo: les permitía justificar su dominación, los convencía de que su dominio por más violento que fuese, tenía una razón de ser.

En 1847 se inició la reconquista de la Amazonía. Ramón Castilla autorizó a una expedición militar que penetró a "sangre y fuego" en la selva central y estableció un fuerte en San Ramón²⁵. Desde allí fueron frecuentes las expediciones punitivas. Comenzaron a llegar los colonos. Los nativos, como en el siglo XVIII, volvieron a sublevarse. En una ocasión emboscaron a una comisión oficial de marinos. En represalia se organiza una expedición comandada por Benito Arana (1866). La región del Cerro de la Sal volvía a ser una frontera militar, en la que de un lado estaban los civilizados y del otro "los salvajes". Aunque no fuera motivo de noticias

²³ Trazegnies, Fernando de. *La idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1980, p. 177.

²⁴ Loc. cit.

²⁵ Manrique, Nelson. *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*, Lima, Desco, 1987, p. 111.

o informaciones periodísticas, en esos parajes se desató lo que Pablo Macera ha llamado "una guerra de exterminio terrible". El racismo tuvo un correlato demasiado dramático para algunos sectores de la población peruana.

La violencia continuó siendo un elemento vertebral en la dominación social. Tanto la que podía ser ejercida abiertamente sobre migrantes chinos o habitantes de la Amazonía, como la que se realizaba cotidianamente en las haciendas. Durante los años en los que cristaliza el discurso racista, un porcentaje significativamente alto del gasto público estará destinado a finalidades militares: 48% en 1849, 37% en 1852 y 51% en 1862²⁶. El ejército llegó a tener alrededor de 10,000 hombres sobre las armas. Pero en su estructuración interna traslucía las fracturas de la sociedad peruana: más de 80% de sus efectivos estaban acantonados en Lima y El Callao, y oficiales y tropa contrastaban por su composición social. Los soldados eran indios o mestizos, levados de manera compulsiva y carentes de lo que un observador inglés llamaba "esprit de corps": "La mayoría de los oficiales, especialmente los de los rangos superiores, son descendientes de los antiguos colonizadores españoles, y por ello tienen bastante poco en común con sus hombres"²⁷.

Un ejército con estas características sólo podía acabar derrotado ante una invasión extranjera. Cuando se desencadena el conflicto con Chile (1879-1883), en medio de la crisis política y del consiguiente desorden, se desencadenan los conflictos que se venían acumulando. Los chinos se incorporan al ejército invasor cuando sus tropas llegan al valle de Cañete pero no para pelear bajo su bandera, sino que aprovechan la ocasión para entregarse al espontáneo saqueo y ataque contra las haciendas. En Lima —sin mayores evidencias—, se sindicará a los asiáticos como los culpables del incendio de Chorrillos, cuando esta localidad es ocupada por las tropas chilenas (enero de 1881). Casi en seguida, en el puerto de El Callao serán saqueadas las tiendas de los chinos y no pocos, asesinados.

La derrota servirá para que algunos intelectuales, como Manuel González Prada, cuestionen a una república establecida a costa de la población indígena, sin haberle reconocido a éstos una efectiva ciudadanía. Pero en muchos otros escritores el efecto fue inverso: achacaron el fracaso y la frustración a la inferioridad del indio, al lastre que constituía para el desarrollo nacional. Chile venció porque tenía menos indios y más

europeos que el Perú. Su ejército, incluso, se había adiestrado antes de la guerra en el exterminio de los mapuches. En 1881 —en plena ocupación— un profesor de la Universidad de Arequipa señalará como la causa de la derrota al estéril mestizaje entre españoles e indios. Años después, en 1894, Javier Prado y Ugarteche insistirá en la "influencia perniciosa que las razas inferiores han ejercitado en el Perú". Francisco García Calderón envidiará a países que, como Chile o Argentina, están libres de "razas agotadas"²⁸. Llegamos así hasta Clemente Palma, quien resumirá el pensamiento de muchos intelectuales peruanos al afirmar en un libro escrito en 1897, que "la raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación"²⁹. En los años 20 de este siglo, el filósofo y catedrático universitario Alejandro Deustua, dirá sin ambages ni atenuantes, que el "Perú debe su desgracia a la raza indígena"³⁰.

En 1885, cuando el viajero alemán Ernst Middendorf visitó Huaraz (poco antes esta población había sido amenazada por una rebelión campesina), llegará a sentir en el ambiente toda la tensión generada por el áspero conflicto racial entre indios y blancos. "Los conflictos entre razas distintas no pueden solucionarse sobre la base de principios de justicia y las guerras raciales son siempre guerras de exterminio"³¹. Si tomamos en serio a Prado, Palma y Deustua, sus ideas conducían a plantear en estos términos antagónicos y definitivos, el llamado problema indígena.

Se necesita empleada

En sus *Pensamientos sobre el Perú*, Lorente incluye un texto titulado "El cholito". Allí nos hace una curiosa confidencia: "Cuando salís para la sierra, las señoritas de Lima no dejan de pedirnos un cholito y una cholita, y a veces os encargan tantos, que juzgaríais se encuentran en los campos por parvadas"³². ¿Qué era un cholito? Diminutivo de cholo, sinónimo de "indio muchacho", por lo general, huérfano o forastero, destinado al

²⁸ Klaiber, Jeffrey. "Los 'cholos' y los 'rotos': actitudes raciales durante la guerra del Pacífico" en *Histórica*, vol. II, Nº 1, Lima, julio 1978, p. 311.

²⁹ Palma, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*, Lima, Torres Aguirre, 1897, p. 15.

³⁰ Deustua, Alejandro. *La cultura nacional*, Lima, 2da Edición, Empresa Editorial El Callao, 1937.

³¹ Middendorf, Ernst. *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973, T. III, p. 53.

³² Lorente, Sebastián. *Pensamientos sobre el Perú*, Op. cit., 1967, p. 29.

²⁶ Tantaleán, Javier. *Política económico-financiera y la formación del Estado: siglo XIX*, Lima, CEDEP, 1983, p. 195.

²⁷ *Testimonios británicos de la ocupación chilena en Lima*, introducción, recopilación e ilustraciones de Celia Wu Brading, Lima, Edit. Milla Batres, 1986, p. 92.

servicio doméstico. En el periódico *El Comercio* en ocasiones se podían encontrar avisos requiriendo a un muchacho o a una muchacha para trabajar en dicho oficio: "Se necesita con urgencia para el servicio de un matrimonio sin hijos, un cocinero o cocinera y una sirvienta de mano"³³.

El Comercio fue fundado en 1839. Los primeros números tenían sólo dos páginas, pero desde el inicio ese periódico fue publicando una sección compuesta por avisos breves al precio de cuatro reales la primera vez y dos reales las siguientes veces en que se reproducía el mismo texto. En los primeros años se pueden leer ofertas de artesanos, solicitudes de profesores, avisos sobre esclavos fugados, algún profesor que se ofrece para enseñar idiomas... Esta sección constituye una puerta de ingreso a la vida cotidiana limeña. A medida que transcurren los años se vuelven frecuentes avisos en los que se busca empleos domésticos para una función específica como cocheros, lavandera o ama de leche como, por ejemplo: "Se necesita un cocinero de buena conducta para que sirva en una casa de familia; la persona que quiera alquilarse con ese objeto ocurra (sic) a esta imprenta donde se le dará razón"³⁴. Después el lector encontrará avisos sobre "cholitos" o "cholitas" que se han fugado, perdido, han sido raptados o convencidos de trasladarse a trabajar en otra casa. Estos avisos se repiten al promediar el decenio de 1840 y todavía más, en el siguiente. Salen dos o más en cada número. Es raro, en cambio, encontrar un aviso solicitando un cholito. Los avisos se refieren a sirvientes que están trabajando ya en Lima. Esto llevaría a pensar que son reclutados fuera de la ciudad, a través de algún viajero ocasional como Lorente cuando iba a la sierra, de algún familiar (prefecto o hacendado). El servicio doméstico parece ser una prolongación del pongaje (del servicio personal) que los campesinos realizaban en la casa hacienda.

La descripción de los sirvientes buscados por sus patrones es muy sintomática de la manera de ver a los otros que tenían tanto la clase alta como las capas medias de entonces. Se trata casi siempre de menores de edad, predominan los muchachos, apenas se indica el nombre y en cambio se abunda en los rasgos físicos —hasta a veces indicar características dentales—, y casi siempre se describe la vestimenta. Personajes sin nombre propio descritos como si se tratara de objetos. Veamos algunos ejemplos de fines de los años 50.

"De la casa situada junto a la caballeriza de Mr. Gárate N° 649, se ha salido hoy un serranito nombrado José, natural de Huaraz, lleva la cabeza

y los pies desnudos, blusa de género de pequeñas rayas azules desteñidas. La persona que lo entregue recibirá una gratificación"³⁵.

"Aviso — Anoche ha fugado de la casa de sus patrones un muchacho de siete a ocho años de edad, llamado Gregorio, casta indio, gordo, cara redonda, ñato; varias cicatrices en la frente; muy cerrado para hablar el castellano, como hijo de una de las provincias de Ayacucho; ha salido vestido con una camisa de color morado, pantalón de casimir plomo, sin sombrero ni zapatos"³⁶.

"Aviso interesante — La persona que se hubiese encontrado un chico a las doce y media del día de ayer 29 de julio, se suplica que se vaya a la calle de la Riva N° 109 que se le dará una buena gratificación, sus señales son: labios gruesos, cabezón, gordito, un poco trigueño y tiene cuatro años de edad"³⁷.

"Aviso — Ayer lunes 9 se ha fugado de la tienda de la Inquisición n° 155 una muchacha de servidumbre nombrada Flora de edad de diez años; se previene a la persona en cuyo poder esté, la entregue inmediatamente si no quiere exponerse a las consecuencias que le resulten por ocultarla contra el Reglamento de Policía, pues la patrona de ella que la ha criado hace veces de madre"³⁸.

Los sirvientes eran incorporados, aunque en un plano inferior y claramente diferenciado, a la vida doméstica y en ocasiones hasta a la propia familia. Este aparente paternalismo permitía disponer de trabajo gratuito o justificaba el recurso a castigos físicos. Algunos eran enrolados desde muy niños. La frecuencia de los avisos indica que, no obstante todo lo anterior, muchos se resistían y fugaban. En 1836, Lima tenía más de 55,000 habitantes; treinta años después duplicó su población. Este crecimiento demográfico acelerado, que debió desconcertar a los limeños de entonces, hacía de la ciudad un lugar adecuado no necesariamente para perderse, sino para huir y encontrar un trabajo alternativo (en alguna otra casa) o tal vez ocultarse. Pero esos frecuentes avisos se refieren a casos donde parece sospecharse que el sirviente ha sido convencido, por uno u otro medio para trabajar con otro patrón. Si recordamos los reclamos que recibía Lorente, es plausible pensar que, por entonces, se había incrementado la demanda de sirvientes. ¿Explicaciones? El incremento urbano ya señalado pero también los cambios en el nivel de vida. Un signo exterior de riqueza era la cantidad de servidores como antes, durante la colonia, había sido el número de esclavos.

³⁵ *El Comercio*, Lima, año XX, N° 5750, 7 de agosto de 1858.

³⁶ *El Comercio*, Lima, año XXI, N° 5906, 14 de enero de 1859.

³⁷ *El Comercio*, Lima, año XX, N° 5746, 3 de agosto de 1858.

³⁸ *El Comercio*, Lima, año XX, N° 5752, 1° de agosto de 1858.

³³ *El Comercio*, Lima, año XX, N° 5894, 3 de enero de 1859.

³⁴ *El Comercio*, Lima, N° 181, 12 de diciembre de 1839.

Este hecho —el número de sirvientes— no podía pasar inadvertido para los viajeros europeos. Middendorf, por ejemplo, describe entre los rasgos típicos de Lima, la cantidad de criados que se podían encontrar al servicio de una familia: "La servidumbre de una casa se compone por lo menos de tres personas: un cocinero, un mayordomo y una muchacha o auxiliar de la señora. Los sirvientes son, por lo general, cholos o zambos, con excepción del cocinero, que frecuentemente es chino, y excepcionalmente francés. En las casas más ricas se añade todavía un portero, un segundo mayordomo que ayuda en la mesa al primero, un pinche de cocina o lavador de platos, una lavandera, costurera y tantas criadas como el número de niños lo exija"³⁹. Esta descripción se refiere a Lima después de la ocupación chilena. En los años anteriores, hacia 1855, en plena era del guano, no hay razón para suponer que el número de sirvientes fuera menor.

En el servicio doméstico se puede observar una cierta estratificación. De un lado, aquellos que tienen un oficio específico o que requieren alguna preparación especial y, del otro, los que se ocupan de todo y hacen una labor casi exclusivamente manual. Los primeros vienen desde muy atrás y se los encuentra entre las familias más acomodadas, en cambio, los segundos pareciera que se encuentran también entre familias de capas medias o incluso de menores recursos. Ellos han sustituido a los antiguos esclavos. En 1854 se abolió la esclavitud. Desde los inicios de la república el número de esclavos había decrecido significativamente en la ciudad. Una vez libres, pocos siguieron como sirvientes. En cuanto a los chinos que entonces llegaban a El Callao, en su mayoría fueron a trabajar en las haciendas. Raro fue el incorporado a alguna casa. ¿Por qué? Tal vez con ellos no se podía mantener las vinculaciones paternalistas que en cambio sí se entablaban con los "cholitos", a quienes amos o patronas conocían desde niños, así como también podían conocer a sus padres. Pero el rasgo más importante es el hecho de tratarse de menores de edad, porque en otras ocasiones llegaban a Lima traídos compulsivamente, sin poder regresar donde sus familias, en situación de desarraigo que los condenaba a una dependencia total. En los avisos citados antes vemos el caso del niño Gregorio a quien se lo califica como "cerrado" para el castellano. Como él, muchos otros conocerían quechua o aymara y apenas una pocas palabras en español. No había interés por educarlos y el desconocimiento de la lengua de los amos o el hablarla con un marcado acento, era otro elemento de diferenciación.

El racismo no sólo tenía que ver con una interpretación de la historia peruana o con proyectos políticos; también formaba parte del entramado

mismo de la vida cotidiana, estaba presente en el ámbito doméstico y se aprendía desde temprano, cuando los niños que nacían en esas casas de Lima observaban cómo sus padres trataban a esos cholitos, que podían tener la misma edad y eventualmente compartir algún juego con el hijo del jefe de familia.

El "cholito" era un forastero, en una ciudad cada día más grande, sujeto a lazos de dependencia rígidos, obligado a servir en todo momento, a estar dispuesto a cumplir con los requerimientos, demandas y exigencias de sus patrones. El poder total a escala doméstica. De una sumisión semejante sólo se podía salir recurriendo a la fuga. No faltó el caso extremo: eliminar al dueño. Algunos crímenes que conmovieron a la ciudad tuvieron como protagonistas a un sirviente, con varios años de trabajo, como asesino, y a sus amos como víctimas.

De acuerdo con el censo de 1876, el servicio doméstico era la actividad más importante en Lima: 6,460 habitantes figuran como domésticos. Si a ellos añadimos los que se desempeñaban como lavaderos, cocheros, nodrizas, caballerizos, mandaderos, el número total llegaba a cerca de 9,000: el 19% de la población de la ciudad y entre el 20% y 30% de la "población ocupada"⁴⁰. El número de mujeres era ligeramente mayor que el de varones. Para esa fecha no tenemos datos sobre la procedencia étnica de los sirvientes. En cambio, en el censo de Lima de 1908, cuando los sirvientes en Lima ascienden a 14,274, alrededor de 19% de la población ocupada, sabemos que la mayoría eran indígenas y después venían los mestizos, pocos eran "amarillos" (es decir asiáticos) y todavía menos los negros⁴¹. Oficio de "cholitos". Al comenzar estas páginas decíamos que el racismo en el Perú había tomado como paradigma las relaciones entre señores e indios existentes en las haciendas andinas. Estas relaciones se reproducían en el ámbito doméstico. Llegaban a la ciudad. Lima fue el centro de irradiación de la ideología racista.

Pero la servidumbre urbana no era un fenómeno nuevo. Podemos rastrear sus antecedentes en los conventos de Lima que recurrían siempre a una elevada cantidad de servidores, en aquellos niños entregados como aprendices en los talleres de artesanos, pero encontramos sirvientes también en las casas particulares junto a los esclavos y desde fechas muy tempranas, como el año 1613. En el padrón de indios de esa fecha, de un

⁴⁰ Perú. Ministerio de Gobierno. *Censo General de la República del Perú formado en 1876*, Lima, Imprenta del Teatro, 1878, T. VI, (Lima).

⁴¹ Perú. Dirección de Salubridad Pública. *Censo de la Provincia de Lima (26 de junio de 1908)*, decretado y levantado durante la administración del Excmo. señor don José Pardo..., Lima, Imprenta de la Opinión Nacional, 1915.

³⁹ Middendorf, *Emst. Op. cit.*, T. I, p. 176.

total de 1978 indios censados, 451 eran sirvientes. De ellos 274 eran varones y 177 mujeres. La inmensa mayoría (alrededor de 90%) eran solteros. Predominaban los menores de edad y el desarraigo observado para los años 50 del siglo pasado, se podía también observar a comienzos del siglo XVII: 47% de los sirvientes no tenían ni encomendero, ni cacique⁴². Tiempo después, más de un siglo, para el año 1771 tenemos un padrón de Lima correspondiente al barrio de Cocharcas donde encontramos que fueron censados 244 sirvientes. Los indios eran 4,332. Esos sirvientes estaban repartidos desde casas que tenían uno (47%) hasta las que contaban con 19 sirvientes —una sola—⁴³.

Entonces la servidumbre doméstica era una antigua institución urbana, tan vieja como la ciudad. Cuando se piensa en la herencia colonial, convendría reparar en que logró reproducirse a través de mecanismos como éste. Pero si bien hay una cierta estructura invariable que puede llegar hasta nuestros días, en los años cincuenta del siglo pasado, cuando se formulaba de manera tan explícita el discurso racista, el servicio doméstico no sólo se incrementó como consecuencia de la manumisión de esclavos, sino que además apareció una especie de mercado de "cholitos".

Esos "cholitos" fueron la realización extrema de un rasgo de la sociedad peruana: la simbiosis entre los criterios de clase social y de casta. Queda demostrado de manera tan evidente cuando reparamos en que sirviente doméstico y cholo eran sinónimos. Pero cholo era además un término despectivo: en algún momento equivalente a perro, siempre persona de baja condición. El cholo era el vástago de una raza vencida e inferior, a la que sólo quedaba la sujeción. En apariencia o en todo caso así lo creían sus amos.

IX El horizonte utópico

⁴² Cook, David Noble. *Padrón de los indios de Lima de 1613*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1968.

⁴³ Escobar, Mauro. "Un padrón de Lima -1771" en *Revista del Archivo General de la Nación*, segunda época, Nº 6, Lima, 1984.

Durante el decenio de 1920 surgen en el Perú las corrientes que vertebrarán, en lo sucesivo, la vida intelectual del país: el indigenismo, el Apra, el socialismo de Mariátegui. Todas ellas, al margen de discrepancias y contraposiciones, fueron tributarias de la utopía andina. Resquebrajaron un orden ideológico hasta entonces hegemonizado de manera excluyente por la oligarquía. ¿Cómo se produjo este cambio? La respuesta no hay que buscarla sólo en la historia de las ideas o en los cambios en las mentalidades colectivas; la crisis del sistema oligárquico, antes que discurso, fue práctica. Empezó en el sur peruano y adquirió la forma de nuevos motines y sublevaciones rurales. Para unos era el esperado renacer del mundo andino; para otros, la temida "guerra de castas".

El poder local

EN 1912, un joven limeño de apellido aristocrático y autor de una brillante tesis de historia, emprende un viaje por la sierra sur. José de la Riva Agüero, pertrechado de libros y mapas, se embarca del Callao a Mollendo, allí toma el ferrocarril a Puno y desde el altiplano, acompañado por un amigo limeño, arrieros y varios sirvientes, recorrerá durante tres meses Cusco, Apurímac, Ayacucho, hasta el valle del Mantaro. El hecho era tan insólito –un intelectual de 27 años que prefiere viajar por el Perú y no por Europa–, que reclamaba la escritura: cinco años después redactó un libro al que daría el título de *Paisajes peruanos*.

En Riva Agüero el paisaje evoca al pasado: Jaquijahuana, la pampa de Ayacucho, las ruinas de Vilcas y el santuario de Cocharcas, que aun sin llegar a visitar es una ocasión para citar a Montesinos y Concolorcorvo. La erudición no le permite descubrir a los hombres que habitan esos territorios. La sierra sin indios. El paisaje vacío. Mejor dicho, una especie de cementerio. Aunque considera que el Cusco es "el corazón y el símbolo del Perú", esa ciudad desde la que inicia su relato lo envuelve en la melancolía y el desaliento. A partir del siglo XVI, la historia del Cusco podría resumirse como una "lenta agonía": poco a poco se fue despoblando hasta semejar una regia sepultura. Se pregunta Riva Agüero: "¿Consistirá acaso la esencia de nuestra ciudad representativa en la tiránica pesadumbre, la tragedia horrenda y el irremediable abatimiento?"¹

Por esos mismos años, otro escritor limeño pero de origen chino, Pedro Zulen, conmovido por la situación de los indígenas, proyectó un libro –no

¹ Riva Agüero, José de la. *Paisajes peruanos*, Lima, Universidad Católica, 1969, p. 17.

de añoranza histórica sino de agitación presente— que recopilará sus encendidos artículos, bajo el título de “Gamonalismo y centralismo”². Nunca llegaría a editar tal libro pero las dos palabras que escogió eran a su vez temas centrales en los debates de la intelectualidad peruana de esos años. En cierta manera el libro sería publicado por José Carlos Mariátegui trece años después. En los *7 ensayos*, algunas de sus páginas más logradas, son precisamente una arremetida contra el gamonalismo y un voto en contra del asfixiante centralismo.

¿Qué es el gamonalismo? El término “gamonal” es un peruanismo, acuñado en el transcurso del siglo pasado, buscando establecer un símil entre una planta parásita y los terratenientes. En otra versión, “gamonal es el gusano que corroee al árbol de la nación”³. Tenía, como es evidente, una connotación crítica y despectiva. Pero más allá de las pasiones, el término designaba la existencia del poder local: la privatización de la política, la fragmentación del dominio y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia. En el interior—para las clases medias o los campesinos de los Andes— los poderosos recibían el apelativo de “mistis”, es decir, señores. En teoría eran blancos, o por lo menos se consideraban como tales; lo más frecuente es que en términos socioeconómicos se tratara de propietarios o terratenientes, dueños de un fundo, una hacienda o un complejo de propiedades. En otros casos, podrían ser comerciantes o autoridades políticas. Desde luego, podían combinar todas estas situaciones.

Los mistis —para referirnos a los casos más frecuentes—, ejercían su poder en dos espacios complementarios: dentro de la hacienda, sustentados en las relaciones de dependencia personal, en una suerte de reciprocidad asimétrica; fuera de ella, en un territorio variable que en ocasiones podía comprender, como los Trelles en Abancay, la capital de un departamento, a partir de la tolerancia del poder central. El Estado requería de los gamonales para poder controlar a esas masas indígenas excluidas del voto y de los rituales de la democracia liberal, que además tenían costumbres y utilizaban una lengua que las diferenciaban demasiado de los hábitos urbanos. Entre la clase alta, la oligarquía de comerciantes, banqueros y modernos terratenientes establecida en ciudades de la costa como Lima, Trujillo o a medio camino de la sierra como Arequipa, y los campesinos, no existía una ideología o una cultura que posibilitara cualquier tipo de comunicación. La búsqueda de un consenso nacional era

imposible. Esta circunstancia se veía agravada por la combinación entre la siempre difícil geografía peruana y la deficiente red vial. Desde 1821, con la independencia, se acrecentó la separación entre costa y sierra hasta el punto extremo de resultar más rentable traer peones desde la lejana China que desde el interior o importar trigo de Chile o California, antes que obtenerlo de Huancavelica. Sin los gamonales resultaba imposible controlar un país con estas características. La urbanización era incipiente. Sobre 4'000,000 de habitantes que tendría el Perú en 1900, se calcula que más de 3'000,000 vivirían en pueblos de menos de 2,000 habitantes.

El gamonalismo emergió con el derrumbe del Estado colonial. En el siglo XVIII el poder, en las áreas rurales, era compartido entre el corregidor, encargado de administrar justicia y dirigir una jurisdicción equivalente a una provincia republicana, el curaca responsable directamente del sector indígena de la población y el sacerdote, que no sólo velaba por las almas sino que también respondía a intereses económicos muy precisos a través de los curatos. Las reformas borbónicas llevaron a sustituir corregidores por intendentes y subdelegados, pero las nuevas autoridades no alcanzaron a tener la misma eficacia que éstos y desaparecieron con la llegada de la república. Paralelamente, después de la revolución de Túpac Amaru, fueron suprimidos los curacazgos y los títulos nobiliarios de la aristocracia indígena: la medida no fue acatada en seguida pero en los años posteriores se terminaron disgregando estas autoridades, perdiendo sus prerrogativas, bienes y status. En cuanto a los curas, vieron mermado su poder como consecuencia del retroceso de la Iglesia en el campo: desaparición de los diezmos, disminución de rentas y propiedades de las órdenes o de los obispados. El clero se fue concentrando en los centros urbanos y en el campo se volvieron frecuentes las iglesias abandonadas, quedando como rezago de otras épocas el artesanado, las pinturas y la platería de los templos. El poder que antes estaba repartido entre el corregidor, el curaca y el cura fue heredado por los gamonales. En algunos lugares muy tempranamente; en otros, como Cailloma, en fechas más bien tardías, sólo a inicios de este siglo⁴.

Luis Aguilar, un coetáneo de Zulen, decía que ningún gamonal dejaba de tener aspiraciones políticas: “el gamonal es diputado, subprefecto, juez o alcalde municipal...”⁵, pero este acceso a los cargos públicos se hacía posible, en la mayoría de los casos, desde la propiedad de la tierra. El dominio privado en la hacienda era fundamental. El gamonal no era un

² Archivo Zulen. Correspondencia. Carta de Zulen a Blanco Fombona.

³ *La Crítica*. Año I, N° 25, 24 de febrero de 1918, p. 5. Biblioteca Nacional (en adelante B.N.) “Memoria administrativa”, Apurímac, 1890-92. (Prefectos).

⁴ Manrique, Nelson. *Colonialismo y pobreza campesina*, Lima, Desco, 1985.

⁵ Aguilar, Luis. *Cuestiones indígenas*, Cusco, Tip. El Comercio, 1922, p. 112.

propietario ausentista; conocía a los campesinos y hasta compartía hábitos y costumbres con ellos. No podía sorprender que, como los Quiñones de Azángaro o los Luna de Acomayo, conociera el quechua. Todo esto resultaba lógico si consideramos que en el interior de la hacienda las tierras se dividían entre el propietario y los campesinos poseedores: por ese usufructo el runa, colono o yanacona debía trabajar las tierras del misti. Este a su vez le otorgaba protección frente al Estado, es decir, frente a las cargas fiscales o las levas del ejército; le proporcionaba productos imprescindibles pero escasos como el aguardiente (o alcohol) y la coca, además de algunos medicamentos y eventualmente aparejos de labranza (rejones). Los campesinos, en retribución por todo lo anterior, realizaban servicios personales en la casa del señor o tareas especiales como el transporte de lana. Estos intercambios se imbricaban con relaciones de parentesco y con un marcado paternalismo: el misti era, según los casos, el papá o el niño, dicho siempre en diminutivo; el campesino: un ser desvalido que requería de protección. Venía aquí en auxilio la prédica religiosa: unos mandaban y otros obedecían. La autoridad era personal: el señor tenía un nombre y un apellido y se relacionaba de manera particular con cada uno de sus campesinos. Estos, a su vez, cada año rotaban las tierras en usufructo. Aceptaban una inmovilidad que garantizaba la posesión y que los obligaba a contraer alianzas matrimoniales entre ellos. Las prácticas endogámicas, unidas al compadrazgo (el señor o el mayordomo de la hacienda eran casi obligatoriamente padrinos en el bautismo), aseguraban la sujeción de la fuerza de trabajo. La riqueza de una hacienda no reposaba tanto en sus cultivos o sus cabezas de ganado; ante todo se medía por el número de hombres que el misti tenía tras suyo.

Se fueron constituyendo linajes de hacendados: el sistema transmitía una sensación de permanencia e inmovilismo. En efecto, los mistis eran renuentes a cualquier innovación. Parecían impermeables a todo lo que viniera de fuera y, todavía más, a los cambios que podrían suceder dentro de sus propiedades. Quienes como José Carlos Mariátegui (1894-1930) habían nacido casi al comenzar el siglo, experimentaron llegados a la adolescencia esa extraña sensación de vivir en un país distante del agitado ritmo que el progreso imprimía a Europa: la reintegración y el tedio eran los rasgos cotidianos de la sociedad oligárquica. El tedio nacía de unas estructuras sociales demasiado rígidas, intolerables a cualquier movilidad social. Esto, a su vez, era consecuencia de la articulación entre clase y etnia. Los señores eran blancos, los indios eran campesinos y ninguno de estos roles era intercambiable. Sin embargo, si se observaba con más detenimiento a esa sociedad, se podían advertir algunos síntomas de inestabilidad.

Los gamonales no constituían un grupo homogéneo. Todo lo contrario. Las disputas entre ellos eran demasiado frecuentes. El poder local de reciente aparición no estaba garantizado ni por la ley ni por la costumbre, por lo tanto no se conocía cuál debía ser su marco, cuáles eran sus límites y en qué consistían exactamente sus atribuciones. En Canchis (Cusco) se enfrentan los Cisneros contra los Fernández⁶. En el distrito de Talavera, hacia 1886, las familias Tello y Alarcón estaban enfrascadas en una áspera lucha que, según el prefecto de Abancay, no obedecía a motivos políticos o electorales sino a un "...odio implacable entre ambas familias"⁷, que había traído una vasta secuela de heridos. Justo Alarcón terminaría muerto y en represalia las casas de los Tello fueron saqueadas. En estas empresas los terratenientes recurrían a movilizar a los colonos de sus haciendas, conformando verdaderas huestes. Ningún hacendado colonial tuvo un poder similar. En parte fue consecuencia de la desestructuración del Estado después de la Guerra del Pacífico (1879-1883). Para enfrentar al ejército chileno, que llegaría hasta Cajamarca por el norte y Ayacucho por el sur, se formaron partidas de guerrillas, algunas de las cuales fueron dirigidas por hacendados. Los grupos armados se mantuvieron y el prefecto de Huanta se lamentará en 1886 de que su autoridad quede sujeta a "la voluntad caprichosa de los comandantes de guerrilleros"⁸. En esta misma localidad de Huanta toda su historia política podría resumirse en el enfrentamiento persistente entre dos familias: los Lazo y los Urbina⁹.

No sorprendía que unos hacendados atacasen a otros. Años después, en 1920, en el valle de La Convención, los hermanos Oré, propietarios de la hacienda Lairochaca, atacaron el fundo Paucarbamba, llegando casi a victimar al propietario, Joaquín Tió¹⁰. Los atacantes fueron acompañados por la "peonada" de su hacienda. Entre estos acontecimientos y el bandolerismo no existía una delimitación muy precisa. De hecho el trasfondo será el mismo: la debilidad del Estado. Los prefectos se quejan de no tener armas suficientes, del escaso número de la gendarmería, de un sistema carcelario deplorable. El bandido es un personaje típico de esos años. Junto a Luis Pardo, el más conocido, perennizado en canciones y relatos, que actuaba en las inmediaciones de Chiquián, tenemos a Morón con sus bandas recorriendo los valles de Ica, a Lino Ureta en Cañete o a

⁶ *El Tiempo*, año III, N° 641, Lima, 13 de abril de 1918, p. 3.

⁷ *Archivo del Ministerio del Interior* (en adelante A.M.I.), Prefecturas, Abancay, 30 de marzo de 1886.

⁸ A.M.I., Prefecturas, Ayacucho, 22 de noviembre de 1886.

⁹ Coronel, José, "Don Manuel Jesús Urbina: creación del colegio de instrucción media Gonzales Vigil y las pugnas por el poder local de Huanta", pp. 217-237. José Coronel se encuentra preparando una tesis, para el Magister en Sociología de la Universidad Católica, sobre el poder local en Huanta.

¹⁰ *Archivo Departamental del Cusco* (en adelante A.D.C.) Corte Superior de Justicia, leg. 87, 1920.

Adolfo Rondón, durante más de treinta años perseguido por los gendarmes de Moquegua, Puno y Cusco y llegando hasta La Paz en sus correrías¹¹.

El bandido social —aquel que robaba a los ricos para ayudar a los pobres— era una excepción. Estamos más bien ante hechos que se ubican dentro de la historia de la pura criminalidad. Incluso resultó proverbial referirse a la crueldad de los bandidos andinos: este rasgo llamó la atención del historiador británico Eric Hobsbawm. Se les atribuía ensañarse con sus víctimas e incluso algunos actos de antropofagia¹². El bandido, en realidad, tiene características que lo vinculan a la figura del pishtaco: esa suerte de vampiro serrano, en cabalgadura, con un arma de fuego y al acecho de cualquier víctima para extraerle la grasa. Esto era así en el terreno imaginario; en lo cotidiano, a veces los bandidos eran terratenientes en expediciones punitivas o implantando su dominio a costa del terror; en otras ocasiones el bandidaje se reclutaba entre los forasteros, los migrantes, los mestizos de la localidad, como esos cinco “famosos bandoleros” que asaltaban las estancias de Sicuani¹³ o ese Ramón Flores, un chacarero de más de 25 años, soltero, acusado de robar ganado en la provincia de Paucartambo¹⁴. En las cárceles cusqueñas la acusación más frecuente era el abigeato; así por ejemplo, en el mes de marzo de 1916, de once procesados, siete eran abigeos. Hay localidades, en las provincias altas, en los alrededores de Espinar, donde el fenómeno parece endémico. La Corte Suprema, preocupada por la propalación del bandolerismo, envió una comunicación al Cusco en la que se mostraba “...alarmada por el simultáneo y creciente desarrollo del salteamiento en distintas zonas de la República, que despierta y agita los malos instintos de los espíritus depravados y siembra en las ciudades y en los campos la intranquilidad y la desconfianza”¹⁵. La conclusión era acertada: el gamonalismo no había establecido en los espacios rurales un orden tan estable como la impresión que se podía tener en Lima. Por el contrario, imperaba la inseguridad. En ocasiones las autoridades, jueces o prefectos, sólo pueden constatar el delito, el hecho de violencia, sin determinar los autores y menos el móvil. En julio de 1919, en Paruro, otra provincia cusqueña, en un recurso se denuncia “...que turbas desbandadas y sedientas de venganza han comedido los mayores excesos...”¹⁶

Otro factor de inestabilidad fue la presencia de los adventistas: llegaron a fines del siglo pasado, se instalaron en Puno y, a diferencia de los curas católicos que día a día se confinaban más en las ciudades, salieron al campo, establecieron escuelas en particular en las provincias altas, entre pastores a quienes pretendían iniciar en la lectura de la Biblia¹⁷. A indios, antes sólo menospreciados por los mistis, les dijeron que eran ciudadanos, que como tales tenían derechos y para poder exigirlos debían salir de la “ignorancia”. Demasiado pronto se enfrentaron con la Iglesia Oficial, sobre todo cuando instaban a los campesinos a no ocuparse del arreglo de los templos y a no pagar tributos al cura¹⁸. Las escuelas adventistas en Puno llegaron a tener 3,500 estudiantes: 44% de la población escolar de ese departamento. El fenómeno guardaba correspondencia con ese significativo ascenso, en el Perú novecentista, en la curva de escolaridad: una especie de revolución educativa que hizo retroceder significativamente al analfabetismo. El maestro comenzaba a ser un personaje habitual en los medios rurales.

La presencia del maestro se relaciona, a su vez, con la presencia de las capas medias. Entre los gamonales y los indios aparecieron grupos intermedios que no siempre actuaron como mediadores. En el sur peruano el hecho se explica, parcialmente, por el desarrollo del comercio. Al lado del gran comerciante mayorista, articulado a alguna casa comercial como Ricketts, Forga, Grace, aparecieron los pequeños comerciantes itinerantes, minoristas, muchos de origen árabe por lo que eran llamados, aunque erróneamente, “turcos”. Algunos se establecieron de manera permanente. Todavía en la Plaza de Armas de Sicuani quedan las amplias tiendas de mercaderes que a fines de siglo arribaron a esa región. Las ciudades del sur —aparte de Sicuani, Ayaviri, Puno, Juliaca y otras— vieron incrementar su población. Los hijos de estos comerciantes serán los abogados, médicos o periodistas que reclaman los nuevos grupos urbanos¹⁹. Una referencia obligatoria para todos ellos es la Universidad de San Antonio Abad en el Cusco, reorganizada por un progresista rector de origen norteamericano, Albert Giesecke, que no encuentra mayores dificultades para iniciar a sus alumnos en el estudio de la realidad social inmediata: en 1912 realiza un censo de la ciudad²⁰. Ese año la universidad tenía 170 alumnos. A ella

¹⁷ Hurtado, Laura. *Cuzco, iglesia y sociedad: el obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista*, tesis de Bachiller en Historia, Lima, Universidad Católica, 1982, p. 32. Ver también la tesis de Dan Hazen, citada más adelante.

¹⁸ Sivrighi, Atilio. “Diez horas con Francisco Mostajo” en *La Sierra*, año I, Nº 5, mayo 1927, pp. 38-39.

¹⁹ Deustua, José y Rénique, José Luis. *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1984.

²⁰ Giesecke, Alberto. “Censo del Cusco” en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, T. XXIX, trim. 3-4, pp. 142-167.

¹¹ *El Tiempo*, año II, Nº 454, 5 de octubre de 1917, p. 4. Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria 1984, T. IX, p. 208.

¹² Varallanos, José. *Bandoleros en el Perú*, Lima, Imprenta López, 1932. Hobsbawm, Eric. *Bandidos*, Barcelona, Ariel, 1978.

¹³ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 80, 1919.

¹⁴ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 78, 1919.

¹⁵ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 82, 1919, Lima, 13 de abril de 1918.

¹⁶ *Ibid.*, Paruro, 8 de julio de 1919.

acude, desde Moquegua, Luis Valcárcel, y es en sus claustros que realiza una tesis sobre la propiedad agraria en el Cusco. Surge un pensamiento crítico que encontrará un inesperado respaldo en el propio obispo cusqueño: monseñor Farfán de los Godos, quizá en competencia con los adventistas, manifiesta en sus cartas pastorales una preocupación por la condición del indio y establece distancias con un clero que antes sólo estaba dispuesto a secundar a los gamonales.

Pero los riesgos que estos cambios implicaban para la estabilidad de los mistis no eran fácilmente advertidos, demasiado acostumbrados a la imagen del indio como un ser sumiso y resignado. El año 1920 un abogado cusqueño se referirá a "...esa desgraciada raza aborígen, hoy tan esquilma-da, ignorante y sin un rasgo de la más pequeña altivez"²¹. Ocurre que el racismo era un componente indispensable en la mentalidad de cualquier gamonal: existían razas, unas eran superiores a otras, de allí que el colono de una hacienda debiera mirar desde abajo al misti, tratarlo con veneración, hablarle como si estuviera siempre suplicando, mientras que el gamonal debía mantener el tono estentóreo y de mando en la voz. Hombres de a pie y hombres de a caballo; hombres descalzos y hombres con altas botas. Algunos gamonales se encariñaban con esos hijos desvalidos que eran los indios, se emborrachaban con ellos, participaban de sus fiestas; otros, por el contrario, estaban dispuestos para cualquier violencia: abusos sexuales, marcas con hierros candentes, por ejemplo²². Pero la combinación de racismo con paternalismo hacía que las relaciones entre mistis e indios fueran siempre ambivalentes. Se podía pasar fácilmente de una situación a otra teniendo la garantía de la impunidad. Estos rasgos del mundo rural no quedaban confinados a las haciendas; a través de la servidumbre urbana llegaban a las casas de las ciudades. Un diputado limeño comparó a los indios del Perú con los pieles rojas, exigiendo un destino similar para ellos: el exterminio. Con el ocaso de la aristocracia indígena colonial, indio y campesino fueron sinónimos; posteriormente ambos términos serían equivalentes a salvajes, todo lo opuesto a civilización y mundo occidental. "El salvajismo se halla retratado —escribió en 1909 Manuel Beingolea, refiriéndose a la mujer india— en su fisonomía, en su actitud recelosa y huraña. No revela inteligencia, ni imaginación, ni razón, ni siquiera sentido común..."²³

Una reflexión similar podemos encontrarla en un libro célebre. Si se abren las páginas de *Le Pérou Contemporain* (1907), advertimos que su

autor, Francisco García Calderón, consideraba que el Perú era un país latino y por lo tanto podía prescindir de su historia prehispánica. Conocía a los incas pero quedaban sumidas en el misterio y la ignorancia todas las civilizaciones anteriores: "La antigüedad de esta raza se desconoce", escribía al comienzo de su obra, y en las páginas finales, cuando inevitablemente debía referirse a los indios vivos, aquellos que entonces eran la mayoría del país, los calificaba de "...nación dominada por un atavismo triste y profundo"²⁴. Sin tener historia parecían antiguos: la contradicción fue resuelta con una fórmula: "pueblo de niños envejecidos". Este acendrado racismo fue una propuesta ideológica paralela al gamonalismo. Al promediar el siglo anterior, cuando en la sierra se iban conformando los poderes locales y en Lima se producía la fugaz expansión del comercio guanero, el pintor Luis Montero condensó el aparente ocaso de la utopía andina en un cuadro titulado "Los funerales de Atahualpa" (1861–1868). Aparecen allí dos mundos separados: a la derecha, los españoles, con sus armaduras, de pie, bizarros, todos hombres; a la izquierda, los indios, en posiciones horizontales y sólo mujeres. El único indio hombre es Atahualpa, quien yace muerto pero, a diferencia del relato mítico, con la cabeza unida al cuerpo²⁵. Desde la ribera opuesta, por esos mismos años, un intelectual puneño llamado Juan Bustamante, "amigo de los indios", los imaginaba tristes y abatidos, huyendo de las ciudades reservadas a los mistis y buscando refugio en los valles más profundos o las cordilleras más escarpadas: "allí abandonados de la sociedad, con la frente humillada, casi desnudos; ahí nacen sus hijos, y mueren sin más idea de nación y de leyes"²⁶.

El indio era el otro, condenado al silencio, inexpresivo como las piedras y de ese cúmulo indiferenciado que eran los campesinos, apenas se advertía la mirada, pero vacía y sin contenido. Estos temas —que integraban el utillaje mental de los mistis— aparecen recogidos en ese cuento magistral de Ventura García Calderón, "La venganza del cóndor" (1919)²⁷. El narrador, refiriéndose a los indios, admite con desaliento, "nunca he sabido si nos miran bajo el castigo, con ira o con acatamiento". El castigo, nos informa luego, es ese difícil arte de despertar a un indio a puntapiés. Camino a Huaraz, un indio que había soportado el látigo de un capitán se venga arrojándole unas galgas desde las alturas: es el mismo indio que

²⁴ García Calderón, Francisco. *Le Pérou Contemporain*, París, Dujarric et Cie., 1907, p. 357.

²⁵ Miró Quesada, Roberto. "Los funerales de Atahualpa" en *El Caballo Rojo*, N° 183, Lima, 13 de noviembre de 1983, pp. 10–11. Ver también Lauer, Mirko. *Crítica de la artesanía*, Lima, Desco, 1982, p. 140.

²⁶ Bustamante, Juan. *Los indios del Perú*, Lima, 1867, p. 36.

²⁷ García Calderón, Ventura. *Cuentos Peruanos*, Madrid, Aguilar, 1961.

²¹ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 83, 1920.

²² A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 90, 1921.

²³ Beingolea, Manuel "Psicología de la mujer india" en *Contemporáneo* año I, N° 8, 28 de julio de 1909, p. 345.

parecía sólo dispuesto al llanto y la conmiseración, pero que “espiaba con su mirada indescifrable”. Exactamente el mismo temor de los generales realistas en sus expediciones por la sierra: que las piedras se mueven y se convierten en armas. El blanco, al principio demasiado orgulloso y seguro, con su revólver, botas y cabalgadura, termina impresionado primero por lo inmarcesible de la cordillera y después por el indio que se convierte en plural: “tal vez entre ellos y los cóndores existe un pacto oscuro para vengarse de los intrusos, que somos nosotros”²⁸. Extranjero en su propio país, Ventura, como su hermano, vivirá alejado del Perú, en un exilio voluntario. Ese sentimiento de culpa y oscuro temor²⁹ que envuelve sus ficciones lo encontramos antes en los documentos administrativos de las autoridades provincianas. Casi al azar tomemos un año, 1887, y dos localidades bastante distanciadas entre sí, Andahuaylas y Huaraz. En la primera, el subprefecto alerta sobre la situación subversiva de los indios que podrían unirse con los de otras provincias como Huanta y Cangallo; en la segunda, otro subprefecto comenta que de estallar una sublevación, los indios rebeldes no bajarían de 10,000, “siendo incalculable la cifra de los que después se unirían”³⁰. Para las autoridades, los indios tenían a su favor la unión y su incomprensible idioma. En cualquier momento podían dar inicio a una “guerra de razas”³¹, que sería inevitablemente sangrienta y desgarradora y en la que los blancos, por ser minoría, llevarían la peor parte. Así como los mistis fluctuaban entre la violencia y el paternalismo, el indio que habían construido en su imaginación era el ser resignado y pasivo o el personaje vengativo y sanguinario. En cualquiera de las dos versiones, era un mundo aparte, excluido de la nación, más allá de las fronteras de lo civilizado.

Una onda sísmica

El racismo no era unánime: en el terreno ideológico también existían fisuras. Una opinión divergente en el periodismo de la época aparece en uno de los primeros artículos de José Carlos Mariátegui, firmado con el seudónimo de Juan Croniqueur. El motivo del texto es la llegada a Lima de unos visitantes imprevistos: unos campos cristianizados que llaman la atención del cronista y éste acude a entrevistarlos. Días después redacta

²⁸ *Ibid.*, pp. 62-68.

²⁹ El tópico de la mirada del indio, podría seguirse en la literatura contemporánea hasta llegar a Ribeyro, Julio Ramón. *La Crónica de San Gabriel*, Lima, Milla Batres 1975, p. 55.

³⁰ *A.M.I.*, Prefecturas, Ayacucho, abril de 1887 y Huaraz, mayo de 1887.

³¹ *A.M.I.*, Prefecturas, Apurímac, 13 de mayo de 1886.

unas reflexiones en las que argumenta un inusual relativismo cultural: “Para los salvajes los civilizados deben ser tan exóticos, como para los civilizados los salvajes. Esto es indudable. A ellos nuestros sombreros y nuestros afeites, tan ridículos y extravagantes como a nosotros se nos antojan sus técnicas”³².

Quien escribe estas líneas es el mismo joven que se siente distante y confrontado con una sociedad rígida, acartonada, inamovible y que se entusiasma, por el contrario, con el progreso representado en la velocidad del auto o en las acrobacias de un aeroplano. Buscar alternativas a este mundo. Una temprana dolencia infantil había predisposto a Mariátegui para la observación. Su mirada se dirige a la vida cotidiana, a las costumbres pretendidamente aristocráticas de Lima, y a la vida política, expresada en los tediosos debates parlamentarios. En sus crónicas periodísticas, día a día, traza la imagen de una sociedad alejada de lo imprevisible, donde todo parece regulado y queda poco espacio a la imaginación. Un horizonte estrecho en el que nada puede ocurrir fuera del libreto. Los versos de Juan Croniqueur transmiten esta sensación: “Una abulia indolente que me veda luchar/y me sume en la estéril lasitud de soñar”³³. El Tedio.

Pero casi de improviso aparece en las páginas del periodismo limeño un personaje inusual: el general Rumi Maqui, a quien se atribuye haber organizado a fines de 1915 el ataque a una hacienda puneña, como inicio de una larga lucha que debería llevar a la restauración del imperio incaico. Es apresado en abril del año siguiente y sometido a la zona militar, acusado de traición a la patria. El caso mostraría cómo los indios no sólo estaban al margen sino que incluso se enfrentaban a la nación peruana. Pero algunos periodistas, como un redactor de *Variedades*, consideran que el general Rumi Maqui no merece ese trato: no están de acuerdo con él y menos lo defienden; piensan que hablar del Tahuantinsuyo en el siglo XX es una grotesca bellaquería que no debe ser tomada en serio. No es un personaje temible sino una imagen caricaturesca³⁴.

El supuesto Rumi Maqui es trasladado a Arequipa donde se le inicia un juicio pero el “destronado restaurador del imperio de los Incas”, como dice burlonamente *El Tiempo*, se fuga, desaparece sin dejar el menor rastro y no hay mayores referencias suyas –salvo una carta de la que nos ocuparemos posteriormente– hasta meses después, en mayo de 1917, cuando se informa que estaría residiendo en Bolivia. Pero su fantasma

³² Croniqueur, Juan. “Entre Salvajes” en *La Prensa*, año XI, Nº 6005, Lima, 19 de julio de 1914, p. 2.

³³ Croniqueur, Juan. “Gesto de Spleen”, en *Lulú*, año I, Nº 3, 28 de julio de 1915, p. 26.

³⁴ *Variedades*, año XII, Nº 428, Lima, 13 de mayo de 1916, p. 624.

ronda una y otra vez por los Andes. Tendría seguidores en Nazca que amenazaron "matar a todos los ricos". Se dice que los indios de la parcialidad de Ailla habrían solicitado su ayuda para atacar una hacienda en Sandía. Se sospecha su presencia en una sublevación que estalla en Huancané. Aparece un artículo sobre la biografía de este personaje titulado "Un interesante reportaje al nuevo Inca del Perú" (abril de 1917). Las burlas van quedando postergadas. Ese mismo mes un cronista que informa sobre un motín puneño se pregunta acerca de la presencia de Rumi Maqui. El temor se contagia: se envían a Puno las tropas del 9º de infantería y del Nº 5 de Moquegua. "Entrando ahora a ocuparnos de la persona del ya célebre general Rumi Maqui, debemos decir que su presencia al frente de la agitación indígena, no está confirmada: pero que no sería raro que así sucediera porque son harto conocidas sus ideas a favor del imperialismo incaico y su odio profundo al gamonalismo"³⁵. El personaje comienza a ser tomado en serio. Aunque no se lo volverá a encontrar, la imaginación colectiva no cesa de acrecentar sus hechos. Años después se habla de un sello y una bandera como emblemas de la restauración del Tahuantinsuyo. Circulará la supuesta foto de un estado mayor y la tradición oral dirá que Rumi Maqui había convocado en diciembre de 1915 a indios de todo el sur, desde Abancay hasta La Paz, para realizar una gran rebelión contra el gamonalismo. En nuestros días la Federación de Campesinos de Puno asume el nombre de Rumi Maqui. Sus proyectos han sido comparados con los de Emiliano Zapata en México e incluso un investigador tan cuidadoso como Robert Paris se referirá con absoluta seguridad a un ejército de "varias decenas de miles de indios sublevados" que durante tres años deambulaba por el altiplano puneño³⁶. Del asalto a una hacienda a una prolongada lucha guerrillera: es el itinerario que Rumi Maqui sigue en el recuerdo.

Pero regresemos al año 1917. Uno de los primeros en tomar en serio a Rumi Maqui fue Juan Croniqueur. El contraste con los políticos de la época era notable: no es un personaje de salón y de remilgos sino un hombre de acción, que por otra parte no se asemeja a los típicos caudillos de la política criolla. Siente una natural simpatía por este hombre, buscado infructuosamente en las serranías de Arequipa, Puno y Cusco, que parece haberse mimetizado con el terreno, dejando día tras día en "ridículo al gobierno de Pardo. Pero en ese personaje se observa el contraste entre salvajes y civilizados: "El general Rumimaqui, que entre nosotros era sólo el mayor Teodomiro Gutiérrez, entre los indios es el inca, el restaurador

y otras cosas tremendas y trascendentales"³⁷. Conviene insistir que estamos en 1917. A fines de ese año, el entusiasmo por Rumi Maqui se encuentra con el entusiasmo que Juan Croniqueur comienza a sentir por los "bolcheviquis", sinónimos de revolución y socialismo. El cambio que en Europa proviene de Rusia, en el Perú ha partido de Puno. El tedio ha sido roto, se ha producido una grieta, una fisura en el orden oligárquico y la "onda sísmica" procede de donde menos se la espera: las áreas más alejadas de Lima, los territorios más atrasados del país. Este hecho abre en Mariátegui la posibilidad de una reflexión: lo antiguo puede ser lo nuevo. Sin haberlo premeditado, el acontecimiento le permite descubrir un sentido diferente de la tradición. Mientras que para los intelectuales oligárquicos, como los García Calderón, lo tradicional era sinónimo de lo colonial, para Rumi Maqui el pasado que se debe conservar o rescatar es ese mundo prehispánico que en Lima se ignora o, en todo caso, se considera definitivamente cancelado. Los incas adquieren de improviso forma y cuerpo. A través de Rumi Maqui, Mariátegui —que de Lima salió apenas para un breve viaje a Huancayo— comienza a descubrir todo un lado oculto e ignorado del país: el mundo andino que no había sido destruido por la invasión europea y que gravitaba todavía sobre el presente.

Para los mistis Rumi Maqui era la encarnación de esa temida guerra de castas; pero durante esa misma época, algunos escritores indigenistas trataron de recusar lo que consideraban como una patraña o invención de terratenientes. Dora Mayer acusó al gamonal de Azángaro Lizares Quiñones de haber fraguado la rebelión de Samán para "arruinar a un pueblo"³⁸. Luis Felipe Luna considera que "la utopía ridícula de un conflicto de razas, de una restauración del imperio incaico" fue propalada por los hacendados para encerrar en una cárcel al mayor Gutiérrez, cuyo único delito era haber abogado por los indios³⁹. Luna, según el historiador Tamayo Herrera, en su larga carrera parlamentaria fue un portavoz de los terratenientes azangarinos. Esto le permite esbozar una hipótesis: la rebelión de Rumi Maqui obedecería a conflictos entre terratenientes y la restauración del Tahuantinsuyo sería una leyenda inventada por ellos⁴⁰. Estos argumentos de Tamayo no son aceptados por Augusto Ramos Zambrano, un historiador puneño a quien se debe el estudio más completo sobre la rebelión. ¿Personaje real o personaje imaginario?

³⁷ *El Tiempo*, año II, Nº 187, Lima, 17 de enero de 1917, p. 1.

³⁸ Mayer, Dora. "La historia de las sublevaciones indígenas en Puno" en *El Deber Pro Indígena*, año IV, Nº 48, set. 1917 y Nº 49, oct. 1917.

³⁹ Basadre, Jorge, *Op. cit.*, T. IX, p. 206.

⁴⁰ Tamayo Herrera, José. *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Ediciones Tróica, 1982, pp. 214-215.

³⁵ *El Tiempo*, Nº 287, Lima, 24 de abril de 1917, p. 1, y Nº 298, 6 de mayo de 1917, p. 7.

³⁶ Paris, Robert. "Para una lectura de los 7 ensayos..." en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, p. 317.

Rumi Maqui (Mano de Piedra en quechua) sería el seudónimo que asumió Teodomiro Gutiérrez Cuevas. Sobre Gutiérrez disponemos de más de una fotografía en la que vemos a un personaje de acicalados bigotes, vistiendo el uniforme de oficial de caballería. Sabemos que su preocupación por los campesinos se remonta a una primera estadía en Puno, a comienzos de siglo, y que en 1913 fue nombrado "Comisionado especial" del gobierno para elaborar un informe sobre las poblaciones quechua-hablantes del altiplano. Circuló un manifiesto impreso en setiembre. El informe, entregado en Palacio de Gobierno al presidente Guillermo Billinghurst en diciembre de ese mismo año, no fue recibido con simpatías por los terratenientes⁴¹. Al contrario: lo criticaron y vilipendiaron, en particular Lizares Quiñones, pero no sabemos si la alarma era justificada, por cuanto el texto sólo se conoce por referencias; terminó perdiéndose con los avatares que siguieron al golpe contra el gobierno de Billinghurst. Esto hace que los únicos testimonios directos de Gutiérrez Cuevas sean, aparte del manifiesto citado, una entrevista concedida estando en prisión y una carta, firmada por él y dirigida al diario *El Pueblo*, después de su fuga, el 29 de enero de 1917. En ella se confiesa enemigo del gamonalismo, partidario de la unión entre Perú y Bolivia, pacifista, y desmiente que hubiera pretendido restaurar el Tahuantinsuyo: "Yo jamás he tomado parte en ninguna revolución; mis manos no están manchadas con sangre hermana; jamás he cometido un crimen, ni el más leve delito. Dios lo sabe. El lee en el fondo de mi corazón"⁴². Como prueba indica que fue apresado en su domicilio. De haber intervenido en la rebelión de San José es lógico pensar que se hubiera escondido, para lo que no le faltaba habilidad, como lo demuestra al huir de la cárcel de Arequipa, mandar una carta días después y no volver a aparecer jamás.

Frente a este testimonio, están los documentos firmados por Rumi Maqui. Uno fechado el 1º de noviembre de 1915, nombrando a Santiago Chuquimia cabecilla de Phara, publicado por el historiador Mauro Paredes; otro, fechado días después, el 8, nombrando a otro cabecilla como "restaurador de Samán", encontrado por Augusto Ramos, y finalmente el nombramiento del restaurador de Ccalla, Buenaventura Itusaca, encontrado en manos de campesinos de Azángaro por Manuel Vassallo: la fecha supuesta es mayo de 1914 pero si se revisa la reproducción facsimilar del documento, se observará que en realidad es 1917, cuando se supone que

⁴¹ Basadre, Jorge. *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima, P.L. Villanueva, 1971. Bustamante, Luis. "Mito y realidad: Teodomiro Gutiérrez Cuevas o Rumi Maqui en el marco de la sublevación campesina de Azángaro (1915-1916)" Lima, Memoria de Bachiller, Universidad Católica, 1987.

⁴² *El Pueblo*, reproducido en *El Tiempo*, año II, Nº 182, 12 de enero de 1917, pp. 3-4.

Teodomiro Gutiérrez Cuevas estaba en Bolivia⁴³. Pero ¿por qué tendría que tratarse de un solo personaje? ¿Por qué Gutiérrez y Rumi Maqui tendrían que ser la misma persona?

Ramos Zambrano dice: "es incuestionable que entre agosto y setiembre de 1915, en una de las parcialidades de Samán, con la presencia de numerosos dirigentes, Gutiérrez Cuevas se proclama restaurador del imperio del Tahuantinsuyo, adoptando el sonoro y significativo nombre de General Rumi Maqui"⁴⁴, pero no ofrece ninguna prueba que no sea el testimonio oral de descendientes de dos supuestos lugartenientes de Rumi Maqui. Aunque no indica la fecha de la entrevista, es de suponer que fue realizada cuando ya existía la fama del general Rumi Maqui. Ramos, en cambio, proporciona evidencias de otros personajes que usaron este mismo apelativo. En noviembre de 1915, un indígena se proclama "descendiente del famoso Rumi Maqui"; otro (o quizá el mismo) se bautiza con ese "mote guerrero" y lanza manifiestos. En una crónica periodística firmada en Juliaca y fechada en noviembre de 1915 se habla de un inca loco que habitaba en Vilcabamba y que habría formado un ejército de 3,000 hombres en Puno y que iría a castigar a un inca espurio llamado Rumi Maqui⁴⁵. Vimos, páginas atrás, cómo la "tea incendiaria" de Rumi Maqui siguió recorriendo el altiplano en los primeros meses de 1917. Pareciera por todo esto que estamos ante una especie de seudónimo colectivo. Otro de esos incas imaginarios que aparecen reiteradamente en la historia andina.

Rumi Maqui respondió a intereses y expectativas contrapuestos. Para algunos terratenientes, era la confirmación de esa temida "guerra de castas" y del temple vengativo de los indígenas; para otros hacendados, era el pretexto que necesitaban para justificar sus exacciones y el crecimiento de sus propiedades a costa de las comunidades campesinas, sin faltar aquellos para quienes la pasividad indígena sólo podía ser interrumpida por alguien llegado de fuera. Se sumarían, por último, los que tenían cuentas pendientes con Gutiérrez Cuevas por el célebre informe de 1913. Desde el lado opuesto, los campesinos de Azángaro andaban en frecuentes reuniones y pareciera que una cierta esperanza mesiánica volvía a recorrer esos parajes. Pero a la leyenda también contribuyeron los intelectuales

⁴³ Vassallo, Manuel. "Rumi Maqui y la nacionalidad quechua" en *Allpanchis*, vol. XI, Nº 11-12, Cusco, 1978, pp. 123-127.

⁴⁴ Ramos Zambrano, Augusto. *Rumi Maqui*, Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano, Puno, 1985, p. 52. Es el trabajo más importante y cuidado escrito sobre este tema. Ver también Antonio Rengifo. "Semblanza del mayor de caballería Teodomiro Gutiérrez Cuevas, defensor calificado de los indios y enemigo de los gamonales" en *Album de oro del departamento de Puno*, T. VIII, 1981.

⁴⁵ Ramos Zambrano, Augusto. *Op. cit.*, pp. 53-54.

limeños, que, como Mariátegui, sentían un rechazo romántico a la sociedad oligárquica, sin llegar a visualizar ninguna alternativa verosímil. No aceptaban las "reglas de juego" pero no parecía posible sustituirlas. La "dinastía" civilista —como ironizaba Juan Croniqueur— parecía eterna hasta que la sucesión fue quebrada por Rumi Maqui.

A través de Rumi Maqui parecía realizarse una fórmula de Marx: "encontrar en lo que existe de más antiguo las cosas más nuevas". El pasado inspiraba una revolución que no era precisamente el alzamiento pasajero de un caudillo ni menos una montonera fugaz. Si el personaje no existía, era necesario inventarlo. Entonces a Mariátegui no le preocuparían estas disquisiciones entre eruditas e inútiles. ¿Rumi Maqui o Gutiérrez Cuevas? Importaba únicamente aquello que encarnaba: la posibilidad del cambio social, la insurrección. Años después escribirá: "El pasado incaico ha entrado en nueva historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo (...) La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición"⁴⁶.

Los mensajeros

Estos temores y estas esperanzas, la guerra de castas y la revolución social, recién parecieron realizarse años después. Entre 1919 y 1923, en los Andes del sur del Perú llegan a producirse cerca de cincuenta rebeliones. El epicentro parece encontrarse en las alturas de Puno y Cusco. La onda expansiva de este verdadero sismo social llega hasta Cochabamba y Ayacucho, como lo ha mostrado Rosalind Gow mediante un mapa de Perú y Bolivia⁴⁷, pero las informaciones disponibles exigen incluir entre las zonas convulsionadas a las alturas de Tacna y Moquegua, algunas provincias de Huancavelica y, al este del Cusco, el valle de La Convención. En suma, del lado peruano, seis departamentos debieron soportar una inusual agitación campesina, para algunos comparable con los años de la independencia, pero durante la revolución de 1780 Ayacucho y Apurímac fueron territorios en los que se asentaron los realistas; la insurgencia de ese entonces tampoco tuvo éxito en reclutar campesinos de Cailloma o Espinar. El mapa de 1920-1923 recuerda a la revolución de 1814: entonces, los hermanos Angulo organizaron tres ejércitos que desde el Cusco marcharon en dirección de Ayacucho, Arequipa y La Paz. Un siglo después, aunque el escenario es similar, la rebelión no se inicia en un

centro urbano, sino en varias localidades rurales: Santiago de Pupuja, Zepita, Taraco, Acora, Huallpan, Pinaya, Azángaro, Carango, Espinar, Canas, Sullupa, Aymaraes, Lauramarca, Haquira y Quiñota⁴⁸. Las haciendas son atacadas, no se respetan los linderos, se producen invasiones y ocupaciones de tierras. En otros casos, los motivos aparentes para las sublevaciones se atribuyen a la existencia de cargas fiscales agobiantes o inescrupulosas, reclamos contra demarcaciones políticas arbitrarias, presiones para que se cambie la capital de una provincia o de un distrito y, desde luego, no faltan las protestas contra el agio de los comerciantes o el incumplimiento de las autoridades políticas. Aunque en las informaciones periodísticas se escribe sobre "terribles masacres", en realidad los enfrentamientos no costaron tantas vidas: en Taraco se menciona a 30 muertos, pero en Pinaya son 12, en Acora 4 y en Azángaro 1. Dos casos excepcionales fueron Huancané y Jesús de Machaca (Bolivia). En Huancané, un expediente reporta 150 muertos: en este caso, como en los anteriores, la inmensa mayoría de las bajas fueron campesinos⁴⁹, al parecer fusilados —sin que mediara procedimiento judicial alguno— por soldados o gendarmes. En Jesús de Machaca, historiadores como Herbert Klein se refieren a un "levantamiento masivo" que habría sido sofocado a costa de la masacre de "varios centenares de aldeanos". Se produjo en marzo de 1921 y fue, como todos los que acaecieron durante esos años, breve: un estallido que se presume sin norte.⁵⁰ ¿Podemos convalidar esta afirmación?

En un primer momento las rebeliones tienen como protagonistas a los campesinos de comunidades, pero luego, en haciendas como Lauramarca o Ccapana, se suman también los colonos. Fue quizá el cambio más importante y sin embargo pasó inadvertido en su momento. Incluso un conocedor tan profundo de la vida campesina como fue José María

⁴⁸ Sobre este tema, aparte de los textos citados de Rosalind Gow y José Tamayo Herrera, podrían mencionarse, con muchas omisiones, estos otros títulos: Kapsoli, Wilfredo y Reátegui, Wilson. *Situación económico-social del campesinado peruano: 1919-1930*, Lima, 1969; Reátegui, Wilson. *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas de Lauramarca, Cuzco 1920-1960*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974; Maltby, Laura. "Indian revolts in the altiplano 1895-1926", Tesis de Bachelor of Arts, Howard College, 1972; Flores Ochoa, Jorge y Valencia, Abraham. *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras*, Cusco, Centro de Estudios Andinos, s.f.; Hazen, Dan. "The awaking of Puno, Government Policy and the Indian Problem in Southern Peru, 1900-1955", Tesis, Yale University; Burga Manuel y Flores Galindo, Alberto. *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1980. El presente ensayo quiere ser una respuesta a las acertadas críticas formuladas por Dan Hazen a mi libro *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional* (siglos XVIII-XX), Lima, Editorial Horizonte, 1977. Me criticaba carecer de "un modelo explicativo de la movilización campesina" (p. 1210). "Comptes rendus" en *Annales*, N° 5-6, París, sep.-dec., 1978.

⁴⁹ Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito, Biblioteca, "Sublevación de Huancané" (mss). Debo a Diego Irrazábal el conocimiento de este testimonio.

⁵⁰ Klein, Herbert. *Historia general de Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud, 1982, pp. 214-215.

⁴⁶ Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1970, p. 121.

⁴⁷ Gow, Rosalind. "Yawar Mayu: Revolution in the Southern Andes 1860-1980", Tesis, University of Wisconsin, 1981.

EL SUR PERUANO



Arguedas, se lamentará todavía en 1958, fecha de publicación de *Los ríos profundos*, de la condición sumisa y resignada de los colonos. Esa situación comenzó a cambiar, en algunas haciendas del sur, por lo menos desde los años 20. Los colonos se organizan, en algunos casos hasta forman sindicatos, redactan (o piden que les redacten) memoriales que envían a Lima; pero casi inmediatamente pasan a la acción directa, ocupan sus parcelas, se resisten a las cargas y servicios personales. El conflicto no gira exclusivamente alrededor de la tierra. La rebelión de los colonos cuestiona el sustento mismo del gamonalismo: la servidumbre campesina. El sistema no era tan sólido como aparentaba visto desde afuera. La erosión aparecía en sus mismos cimientos.

Para explicar estos hechos se ha mencionado la acción de una coyuntura particularmente crítica en los Andes del sur peruano. Desde fines del siglo XIX, en las alturas de Puno y Cusco, el capital comercial establecido en Arequipa y dedicado prioritariamente a la exportación de lana de ovino y de camélidos reorganiza el espacio regional a través del establecimiento de una red de sucursales y del sistema de rescatisas de lana, que llegan aun a las haciendas y comunidades más alejadas de los centros urbanos. El crecimiento de las exportaciones laneras fue acompañado por un proceso de formación de nuevas haciendas, adquisición de otras y expansión de las áreas que, dentro o fuera de ellas, estaban bajo la conducción directa de los terratenientes. Se trata de aumentar la producción en las condiciones de una economía agraria poco tecnificada: la contradicción se resuelve recurriendo a la explotación extensiva, que en este caso significa disponer de más tierras y tener más cabezas de ganado. Pero hay otro problema: la calidad de la lana. El ganado campesino, llamado huaccha, produce una lana manchada y esas ovejas "chuscas" son también portadoras de parásitos que propician epizootias en las haciendas y llevan al traste cualquier proyecto de mejorar los rebaños. Los terratenientes, mayordomos y administradores de los latifundios vinculados al capital mercantil inician, desde principios del siglo, una verdadera ofensiva contra el ganado huaccha. Para los campesinos no es fácil despojarse de ese ganado. Primero, porque quieren seguir siendo campesinos y no reducirse a la condición de asalariados; y segundo, porque la lana de sus ovejas chuscas es la más adecuada para sus telares, e incluso permite prescindir de la utilización de tintes. Estos fueron los términos de un silencioso conflicto que antecedió a la gran rebelión: la lucha entre la economía terrateniente y la economía campesina. La hostilidad partió de los mistis. No todos, evidentemente; pensamos en aquellos cuyas propiedades estaban articuladas al mercado regional y que se preciaban de modernistas

y emprendedores. Introducir el capitalismo, para ellos, implicaba centralizar las tierras de sus haciendas y aumentarlas, aunque para los campesinos todo esto era sinónimo de despojo, aparte de que implicaba un incremento en el trabajo y un menor tiempo disponible para sus propias parcelas y rebaños. En Picotani (Azángaro), entre 1909 y 1924, los pastores se reducen de 69 a 57 y, mientras ellos disminuyen, la extensión de la hacienda pasa de 23,000 hectáreas a 54,000; el ganado ovino de 26,000 a 32,000 cabezas y el auquénido de 214 a más de 1,000, de manera tal que si en 1909 existían 376 cabezas por pastor, quince años después el promedio aumentó a 562⁵¹.

La reciprocidad y los intercambios mutuos que normaban tradicionalmente las relaciones entre hacendados y campesinos exigían que sus reglas fuesen tan respetadas como inalterables. Algunos mistis, acariciando la perspectiva de no seguir siendo señores para convertirse en modernos terratenientes, rompieron el trato implícito, comenzaron a reclamar más trabajo a sus runas e incluso pretendieron apropiarse de tierras y pastos de los colonos. La hacienda desarrolló una ofensiva en dos frentes: en su interior y fuera, contra las tierras de comunidades. La respuesta campesina no fue automática. Aunque casi desde siempre se teme una rebelión, ésta sólo eclosiona en 1919, cuando en Lima se ha posesionado del poder un régimen que se enfrenta a los gobiernos oligárquicos anteriores y anuncia algunas reformas. En realidad, se trata más de promesas y discursos, pero algunos hechos hacen que los campesinos adviertan conflictos en el aparato estatal. El presidente Leguía, por gestión de un intelectual puneño, José Antonio Encinas, auspicia una comisión parlamentaria integrada por Ernesto Roca, Humberto Luna y Alejandro Franco, que debe viajar a ese departamento y entregar un informe —viene a la memoria Gutiérrez Cuevas— sobre la situación de los campesinos. En la capital se establecerá una oficina de asuntos indígenas adjunta al Ministerio de Fomento. Las comunidades son reconocidas legalmente a condición de presentar sus títulos. Aparecen, de esta manera, instancias en las que se escucha al campesino. En mayo de 1922, presidido por el arzobispo de Lima, se establece el Patronato de la Raza Indígena. Todo esto alentará a los campesinos de una hacienda tan alejada como Ccapana (Cusco) para organizarse, enviar una comisión a Lima y presentar sus reclamos ante el mismo Leguía: todavía conservan la foto que testimonia la presencia de colonos en Palacio de Gobierno. Leguía por entonces, acostumbraba hablar de la sufrida “raza de Manco”, inaugura un monumento al mítico

fundador del imperio, utiliza el quechua en sus discursos (aunque en realidad no conocía esta lengua) y convierte al 24 de junio en Día del Indio y festividad cívica nacional. Demagogia, podría decirse, pero no fue del agrado de algunos hacendados, sobre todo en un ambiente tan cargadamente racista como el que existía en el Perú de entonces.

El ascenso de Leguía coincide con los efectos que tuvo en toda la economía regional del sur peruano la caída en los precios y de las exportaciones laneras: consecuencias de la posguerra. En la ciudad de Arequipa, la crisis se soportó silenciosamente; en los pueblos cercanos, como Aplao, ocurrieron tumultos, pero en las localidades productoras de lana “la rebelión se difundió tan rápido como la crisis”⁵². A partir de setiembre de 1919 se propala, como ya dijimos, en las comunidades y estancias campesinas; desde setiembre de 1921 llega a las haciendas. Lauramarca —más de 60,000 hectáreas, propiedad de la familia Saldivar— es ocupada por los campesinos hasta 1928. En algunas localidades de Azángaro, los mistis jamás recuperarán sus tierras. En todo el sur, una consecuencia evidente será que el proceso de expansión de haciendas a costa de comunidades se detuvo. Los gamonales no son arrasados, pero su dominio queda severamente cuestionado. Esto ha sido posible porque, además de los factores señalados, un sector de las capas medias de la región secundó a los campesinos: ven en ellos a eventuales aliados en su disputa con los gamonales. A este grupo pertenecen esos pequeños comerciantes que prosiguieron adquiriendo lana en Lauramarca cuando estaba ocupada por los campesinos.

Pero no sería correcto presentar la rebelión de los colonos únicamente como una respuesta a una coyuntura de crisis política y económica. Años antes, aunque de manera aislada y dispersa, encontramos algunos síntomas como, por ejemplo, cuando los campesinos de Chuyugual (en Huamachuco) “desobedecen completamente las órdenes y disposiciones del patrón y sus empleados. Se niegan rotundamente a pagar los subarriendos por los terrenos que ocupan —como es de costumbre— sin querer celebrar ningún contrato con el actual conductor del fundo, Sr. Sedano”⁵³.

La rebelión de los colonos no reposa únicamente en cambios proveenientes del exterior, como el desarrollo del capitalismo o la radicalidad de las capas medias: hace falta estudiar con más detenimiento las transformaciones producidas en las concepciones de esos campesinos, antes sumisos

⁵¹ Datos de una investigación realizada por Clemencia Aramburú. Sus fuentes proceden del Archivo del Fuero Agrario.

⁵² Burga, Manuel y Reátegui, Wilson. *Lanas y capital mercantil en el sur*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981, p. 49.

⁵³ *Archivo Zulen*, Correspondencia, Rodríguez a Joaquín Capelo, 27 de enero de 1915.

y siempre alineados con los terratenientes. Sin ánimo de querer reemplazar esta tarea con unas pocas líneas, podemos sugerir que el punto de partida se encuentra en la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando ese conflicto internacional llegó a la sierra central del país y, frente al ejército invasor, se forman dos ejércitos campesinos: uno, espontáneo, que se recluta en las comunidades indígenas, y otro a partir de las movilizaciones que los hacendados, empezando por el mariscal Andrés A. Cáceres, hacen desde sus haciendas. Se interrumpe la inmovilidad de los colonos de Junín, Huancavelica, Ayacucho, obligados a recorrer hasta en cuatro campañas los parajes de la sierra. A la postre ambos ejércitos acaban confundiendo⁵⁴. Paralelamente, los objetivos campesinos terminan desplazando a los móviles nacionalistas: las haciendas son ocupadas y la lucha por la tierra en la región central se prolonga después de terminada la guerra. A los pocos años, el enfrentamiento entre el caudillo popular Nicolás de Piérola y el gobierno de Cáceres, entre 1894 y 1895, lleva a la formación de partidas de montoneros y grupos de guerrillas, compuestos por hacendados y sus colonos que, desde lugares tan distantes como Huánuco o Piura, confluyen en la capital para enfrentar al ejército y terminan derrotándolo luego de tres días de combate: fue una verdadera movilización del país rural y provinciano contra la capital. Es así como haciendas y colonato —a través de las montoneras y las guerras civiles— iniciaron una vinculación con la vida política nacional. Los colonos no estaban sumidos en un aislamiento total. Cuando años después se quiebran las relaciones de reciprocidad y la crisis económica afecte a sus economías, los campesinos estarán atentos a los cambios en el escenario político, hasta encontrar una ocasión propicia. Creyeron verla en 1919.

Desde ese año, en el bando terrateniente, el miedo aumentó. En el Cusco se conforma una Liga de Hacendados del Sur, que convoca a un congreso regional de propietarios para discutir qué se proponen los campesinos y cómo hacer frente a sus embates. Sienten que desde las punas se abalanzan contra las ciudades. En algunos lugares parece corroborarse esta impresión: en 1921 Sicuani está llena de mistis temerosos que han abandonado sus propiedades.

“Lo que ahora pretenden —los indios, según ellos— es saquear las haciendas, quemar las poblaciones, exterminar a los mistis, repartirse la propiedad territorial y los capitales semovientes de las ganaderías, destruirlo todo y restaurar el Imperio del Tahuantinsuyo y el culto del Sol”⁵⁵. Ese

mismo año, en Túcuyoc, mientras en Lima se celebra el centenario de la proclamación de la independencia, los campesinos atacan el pueblo dando gritos contra los gamonales y aparentemente viviendo a los incas⁵⁶. En Arequipa, todos estos acontecimientos son seguidos atentamente por el periódico *El Pueblo*. En *El Heraldo*, de esa misma ciudad, se hacen pronósticos alarmantes: “Existen serios problemas de que se produjera una sublevación de las parcialidades indígenas instigadas por elementos extraños para establecer el comunismo; las noticias de que a diario llegan a hacer suponer que efectivamente se está preparando un movimiento de índole comunista, de consecuencias espantosas para los que tienen terrenos en esa región”⁵⁷. De esta manera se construye la imagen de una sublevación masiva en la que el pavor convierte tres palabras en sinónimos: destrucción, comunismo y sociedad incaica. ¿Era cierto?

Es evidente que en Túcuyoc hubo una rebelión campesina, dirigida por Domingo Huarca y estudiada por Jean Piel, pero en otros lugares, como en Huancané el año 1923, parece tratarse de terratenientes. Los gamonales utilizan la supuesta vuelta al Tahuantinsuyo para argumentar que los indios no quieren ser peruanos y justificar así la expansión de haciendas y apropiación de tierras. Deustua y Rénique, dos historiadores peruanos, han llamado la atención sobre la dimensión imaginaria que rodea a estas rebeliones. Los periodistas, desde luego, también pusieron su cuota, sin omitir a algunos intelectuales indigenistas. Desde principios de siglo, en libros, tesis y artículos se argumentaba el carácter comunista del imperio incaico: cualquier rebelión campesina inspirada en el pasado remitía a la restauración de ese orden supuestamente igualitario y campesino. Todas estas inquietudes se encontrarían formuladas años después, en 1927, en el libro de Luis Valcárcel *Tempestad en los Andes*, plagado de frases tan definitivas como “de los Andes irradiará otra vez la cultura” o “el proletariado indígena espera un Lenin”. Sin embargo, si emplazamos el libro en relación a las rebeliones de 1919-1922, las frases no eran retóricas. Lo que fue motivo de miedo entre los mistis, para intelectuales como Valcárcel era sustento de una esperanza: los indios descenderían desde las alturas a las ciudades para crear, como diría Mariátegui, “un Perú nuevo”. Pero, ¿las rebeliones podían realmente sustentar este aliento mesiánico?, ¿qué correspondencia había entre deseos, temores y realidad?

Estas preguntas nos remiten a una vieja cuestión: las fuentes. Carecemos de testimonios en que los mismos campesinos sean quienes se

⁵⁴ Manrique, Nelson. *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, Lima, Centro de Investigación y Capacitación, 1981.

⁵⁵ Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁶ Piel, Jean. “Un soulèvement rural péruvien: Túcuyoc (1921)” en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XIV, París, oct.-dic., 1967. Ver también *Capitalisme agraire au Pérou*, París, Anthropos, 1975.

⁵⁷ *El Heraldo*, Arequipa, 7 de abril de 1920.

expresen directamente. Siempre aparece de por medio el terrateniente, el periodista, el juez, el prefecto o cualquier otra autoridad. Nuestras referencias proceden de periódicos nacionales o locales, de informes prefecturales o de procesos judiciales. La explicación, más que en las persistentes diferencias étnicas, debe buscarse en ese silencio que recubre la vida campesina durante toda la república: una cultura a la defensiva que se refugia en la mentira o el mutismo. El estereotipo racista del "indio mentiroso" tenía cierto asidero en la realidad. Hablar, decir la verdad, proporcionar cualquier información era entregar eventuales cargos y acusaciones a los dominadores. Para los indios, los mistis son extranjeros, y si en público se muestran respetuosos o sumisos, en privado, cuando están sólo entre colonos y hablando quechua, los motejan, se burlan de ellos o los desprecian⁵⁸. Contrastan los testigos procesados en 1920 con los que, ante instancias similares, desfilaban durante la colonia. Resulta comprensible si admitimos que los liberales habían despojado a las comunidades de protección jurídica. Ante un juez —algunas patéticas fotografías del cusqueño Martín Chambi han conservado la imagen—, era poco o nada lo que esperaba un campesino. Cualquier declaración podría incriminarlo. No era un ciudadano. Saben que los mistis los perciben como seres inferiores y simulan torpeza, falta de comprensión, recurren a coartadas demasiado tontas.

Una de las primeras sublevaciones fue la que se produjo en Vilcabamba, provincia de La Convención, donde un grupo de indígenas ataca la hacienda de Manuel Condori, destruye cercos, arrasa sementeras y lo amenazan de muerte. Condori entabla un juicio a la comunidad acusando a los campesinos de haber perpetrado una asonada. Los acusados niegan el delito y recuerdan que ellos están en juicio, años atrás, contra ese mismo hacendado, por tierras que les pertenecían y de las que habrían sido despojados. Pasan los meses entre nuevas acusaciones y más recursos que se interponen ante la Corte Superior de Justicia del Cusco, hasta que el año de 1922 el agente fiscal concluye que han transcurrido tres años "sin que en ese tiempo se haya esclarecido el hecho, ni la culpabilidad de los imputados"⁵⁹. No se trata únicamente de la posible ineficacia en la administración de justicia. Ocurre que las relaciones se confunden con conflictos más antiguos y, además, con el bandolerismo y la criminalidad rural, como en Ccollpa, Santo Tomás, en las alturas de Espinar, donde los comuneros se quejan de ataque y violación de dos mujeres perpetrados por

los colonos de la hacienda Cuatro Esquinas. Pero estos hechos se superponen con el proyecto que tenía el administrador de esa finca, que pretendía entregar ganado a los comuneros de Ccollpa y obligarlos a pastar por la fuerza para volverlos colonos⁶⁰. En Colquepata (Paucartambo) se sublevan los indios de la finca Viscochoni; el propietario, Wenceslao Díaz, se queja de que los indios "no lo reconocen como a dueño" y añade que algunos lo rodearon, acercándosele una india blandiendo un inmenso cuchillo "pretendiendo cogerlo, para victimarlo y beber chicha en su cráneo"⁶¹. No sucedió tal cosa y Díaz pudo interponer un litigio criminal por "homicidio frustrado" ante la Corte Superior, pero amenazas similares fueron frecuentes durante esos meses. Remiten a una antigua canción guerrera supuestamente incaica: "Beberemos en el cráneo del traidor/ usaremos sus dientes como collar,/ de sus huesos haremos flautas,/ de su piel haremos un tambor;/ después bailaremos"⁶². Aunque, como señalamos antes, no se producirían grandes masacres, sí ocurrieron algunos actos particulares de violencia que acrecentaron el temor de los mistis. El 30 de junio de 1921, el misti Leopoldo Alencastre se dirigía acompañado por dos muchachos a su finca en Checca, provincias altas del Cusco, pero se detuvo en la hacienda Moroccoyo a dormir, recelando un ataque de los indios "que en partidas de centenares coronaron los cerros desde el día 24 de Junio". Esa noche los indios rodearon la casa hacienda, Alencastre no pudo fugar a tiempo, siendo apresado y victimado, después de recibir golpes y heridas propinados con garrotes, un sable roto y una raukana (lampa para escarbar papas). Al día siguiente llegaron tropas al lugar y, después de varias horas de lucha, quedaron en el campo los cadáveres de 24 indios. Las armas de los campesinos eran, aparte de dos carabinas, únicamente hondas, lampas, garrotes y zurriagos. Es evidente que con ellas no podían organizarse esas masacres que temían los mistis. Entonces nos sentiríamos tentados a pensar que la muerte de Alencastre obedeció a una venganza casual e imprevista, pero no parece ser así: desde días antes, los indios ya estaban posesionados de las alturas, y en la inspección que después realizaron las autoridades se encontraron "convenientemente distribuidas montones de piedras trasladadas desde el río y aparentes para ser lanzadas por hondas y atrincheramientos hechos de piedras grandes, y en los sitios lejanos a donde ya no era posible que trasladacen las piedras del río, han fracturado a golpes los piñones, y trasladado a las trincheras de segunda y tercera línea, en latas de alcohol; la inspección de esos lugares revela que los

⁵⁸ Montoya, Rodrigo. "El Factor Etnico y el Desarrollo Andino", en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*, Cusco, Universidad Agraria La Molina y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986.

⁵⁹ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 79, 1919.

⁶⁰ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 84, 1920.

⁶¹ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 83, 1920.

⁶² *Poesía Quechua*, México, Universidad Autónoma, 1964, p. 35.

indígenas han estado vivaqueando desde días anteriores, en todas partes se han encontrado los fogones en que cocinan el rancho, botellas vacías de alcohol y víveres..."⁶³ El juez que redacta el texto que acabamos de citar añade la existencia de abundantes casquillos de bala (aunque la gran mayoría de lesionados por los indígenas son heridos de honda) y menciona documentos que probarían una vinculación con los indios de Puno. Compulsando los testimonios, no se trata de un estallido espontáneo de violencia, pero tampoco parece verosímil la existencia de una gigantesca conspiración. Por los sucesos de Checca terminarían detenidos 83 campesinos: el mutismo privó de pruebas al juez. Esto y quizá la posible amenaza de una rebelión mayor, hicieron que luego de una reprimenda los dejara en libertad. Los campesinos de Checca no intervinieron en las agitaciones posteriores que tuvieron lugar en las provincias de Langui y Espinar.

Pero esta rebelión tuvo un epílogo inesperado. Un hijo del terrateniente muerto, llamado Andrés Alencastre, se dedicaría al estudio de la cultura andina, llegando a publicar, entre otros textos, un artículo escrito en colaboración con Dumezil sobre peleas rituales, poemas en quechua que algún crítico equipararía con los de José María Arguedas y una monografía sobre la organización social en las "provincias altas". Se refiere allí a la sublevación: "El 1º de julio del año en mención perdió la vida mi señor padre en manos de los nativos, siendo el hecho trágico para mí un poderoso acicate para estudiar y comprender los hondos problemas socio económicos que pendientes de solución se encuentran en el Perú..."⁶⁴ Otro mes de julio pero de 1984, Andrés Alencastre encontraría la muerte en un paraje cercano al lugar donde murió su padre y de manera similar. Su casa fue incendiada y terminó carbonizada. Los presuntos culpables fueron conducidos al Cusco y justamente cuando me encontraba revisando los expedientes judiciales en el Archivo Departamental, pude asistir a la entrevista que el equipo periodístico del Centro Bartolomé de Las Casas hizo a esos campesinos para un programa radial: el mismo mutismo de los años 20. Todos repetían la misma inverosímil coartada: de improviso había salido fuego de la casa y nadie pudo apagarlo. No les importaba convencer. Meses después, en las alturas de Canas circularon algunos relatos sobre el acontecimiento: "seguro lo han tomado como un símbolo,

como a un 'hombre principal', y por su propia voluntad habría pedido que dejen su corazón en su tierra, como un pago a la santa madre de la vida". Pago es el nombre que recibe el ritual de homenaje a la tierra. En la localidad consiste en sacrificar un cordero, extraerle el corazón y depositarlo sobre la "pachamama"⁶⁵.

Las sublevaciones de los años 20 no suceden en cualquier momento; empiezan, la mayoría, en setiembre y se prolongan durante octubre y noviembre, cuando termina la estación seca y se inician las lluvias en los Andes. Setiembre, en el calendario andino, es el mes de la regeneración: cuando se arrojan de los pueblos los males y las pestes⁶⁶. Hay un ritual que enmarca a los rebeldes y que eventualmente, leyendo entre líneas, se advierte en los documentos. Los comuneros o colonos son convocados por dirigentes mediante pututos y cornetas. Se organizan asambleas y reuniones en lugares apartados, como las que sucedieron antes que llegara Alencastre a Checca. Pero la observación más importante, hecha por Manuel Burga, es advertir la presencia subterránea y efectiva de una organización de origen colonial: la rama.

Los ataques a las haciendas fueron precedidos de litigios judiciales que las comunidades entablaron a los mistis. Así sucedió, por ejemplo, en la hacienda "Totora", en las alturas de Tacna. Estos litigios requerían de dinero para solventar los trámites, los viajes de los dirigentes a las ciudades y el sueldo del abogado. Las invasiones tampoco se improvisaban y sus preparativos exigían nuevos gastos. Por estas razones causaba preocupación ver a los indios "ocupados en hacer su colecta de fondos". La colecta, según algunos testigos, era voluntaria, pero otros, quizá para disculpar su participación, decían que era forzosa. Pocos admitían que tras ella existía una institución, llamada rama, alrededor de la cual se conformaban los núcleos dirigentes de la rebelión. ¿Quiénes eran? En el caso de los levantamientos de Haquira y Quíñota (1922), Ricardo Valderrama y Carmen Escalante distinguen tres tipos de dirigentes: líderes ancianos monolingües, quechuas, formados en la estructura tradicional de la comunidad; líderes alfabetos que además son jóvenes y que han tenido experiencias fuera de la comunidad; finalmente, líderes de grupos armados, organizadores de los ataques, provistos de carabinas y hondas⁶⁷. En

⁶³ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 90, 1921.

⁶⁴ Alencastre, Andrés. *Kunturkanki. Un pueblo del Ande*, Cusco, Editorial Garcilaso, s.f. El mismo Andrés Alencastre, con el seudónimo de Kilku Wark'a, publicó un poemario en quechua titulado *Yawar Para*, Cusco, Editorial Garcilaso, s.f. y una colección de *Dramas y comedias del Ande*, Cusco, 1955. En esta última obra figura una pieza en la que una hacienda se convierte en granja colectiva después del enfrentamiento entre un hijo y su padre "...yo no quiero ser terrateniente", p. 71.

⁶⁵ "Razas, clases sociales y violencia en los Andes" en *Sur*, Cusco, Boletín del Centro Las Casas, 1985. Testimonio recogido por Sonia Salazar en Yauri 27-28 de setiembre de 1984.

⁶⁶ Burga, Manuel. "Los profetas de la rebelión" en *Estados y Regiones en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986. Hocquenghem, Anne Marie. "L'iconographie mochica et les rites de purification" en *Baessler-Archiv*, T. XXVII, Berlín, 1979, pp. 211 y ss.

⁶⁷ Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen. *Levantamientos de los indígenas de Haquira y Quíñota*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1981, pp. 14-15.

una comunidad cerca de San Pablo (Sicuni), hemos observado que los organizadores de la rama, los ramalistas, combinaban también a viejos dirigentes con jóvenes. Veamos las fichas de algunos: Buenaventura Sicos, soltero, sin hijos, 25 años, carpintero, alfabeto; José Curo, casado, 28 años, agricultor, alfabeto; Vicente Puma, casado, un hijo, agricultor, 45 años, analfabeto; Mariano Mamani, casado, 4 hijos, 70 años, analfabeto⁶⁸. Puede resultar reveladora la biografía de uno de los principales líderes de Haquira, Esteban Hillca Pacco, apodado Wamancha (halcón joven): aprendió español porque sus padres lo entregaron como sirviente en casa de un leguleyo de Tambobamba, donde se ejerció repasando los artículos de la Constitución. Será él quien redacte el petitorio que luego firmarán todos los comuneros.

Pero estos líderes, que provienen del interior mismo del movimiento campesino, se encuentran con otros que llegan de las ciudades. Personajes como José Carmona, que actúa entre los ayllus de Vilcabamba y a quien se conoce como "gestor y defensor de pleitos". Era un tinterillo, es decir, alguien que ejercía la abogacía sin haberse titulado. Un improvisado conocedor de códigos y leyes y que es capaz de redactar. Los tinterillos a veces cobran en exceso por sus servicios—toda una abundante literatura indigenista se ha encargado de desprestigiarlos—pero en otras ocasiones, cuando proceden de la comunidad o tienen allí parientes, se fusionan con los líderes campesinos. De la ciudad proceden también los miembros del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo: son jóvenes abogados, maestros, periodistas que asesoran a los campesinos, a la par que propalan a veces un impreciso anarquismo y, otras, lo que podríamos llamar un socialismo romántico. En cualquiera de los casos, están convencidos de que el pasado andino—comunista y campesino—es todavía una alternativa válida frente al dominio de los gamonales. Leguía terminó prohibiendo el Comité (1924). Antes, como ya dijimos, formó un organismo rival en el Patronato de la Raza Indígena. Pero este hecho no fue saludado por los mistis, para quienes una y otra institución sólo servían para otorgar respaldo ilimitado a los campesinos y deteriorar de esa manera el principio de autoridad. En enero de 1923 se denuncia ante el prefecto del Cusco que los indios atacan a las comisiones encargadas de cobrar contribuciones y que tienen "por toda arma para cometer sus atrevidos asaltos el apoyo incondicional del Patronato indígena, el que no conoce la alevosía de los indios"⁶⁹.

La relación entre intelectuales y campesinos tenía un antecedente inmediato en la Asociación Pro Indígena, fundada en la Universidad de San

Marcos por un joven estudiante de veinte años llamado Pedro Zulen. Los estatutos de la institución señalaban como sus fines: apoyar las quejas y reivindicaciones de los indígenas, designar abogados para defenderlos gratuitamente, conformar comisiones investigadoras. Se planteaba la necesidad de elaborar un informe sobre la condición del indio en cada provincia y una amplia encuesta nacional. Un comité central—ese era el nombre—establecido en Lima organizaba un conjunto de informantes, corresponsales y delegados—mensajeros es la palabra que ellos mismos usan—repartidos por las diversas ciudades de la sierra, en particular las del sur, como Puno, Azángaro, Cotahuasi, Acomayo, Cora Cora. Uno de los miembros fue Juan José del Pino, abogado, corresponsal en Huarochirí, después en Ayacucho, quien de paso por Huanta, en 1914, trata de vincular a los redactores de un periódico local, *El Estandarte Católico*, con la Pro Indígena. Muchos se inscriben en la Asociación conmovidos por la situación de los indios. Los delegados viajan constantemente por todo el país. Uno de ellos, Arturo Delgado, manda a Lima una carta firmada en Oyón en la que refiere: "en los últimos días del mes ppdo., hice un viaje especial a la capital de la provincia; donde realicé algunas gestiones, conseguí más adherentes; pude intervenir respecto a acusaciones que recibí, en forma que revela el ascendiente que va alcanzando la Asociación"⁷⁰. Pero también sucedía el movimiento inverso. Algunos campesinos acudían a Lima a presentar directamente sus quejas. En la misma capital, los clubes que formaban los migrantes provincianos eran otro nexo entre la Asociación y las áreas del interior del país. Se conformó una verdadera red nacional. Como ejemplo veamos una sesión escogida casi al azar. El viernes 22 de agosto de 1913 se lee un recurso enviado por el delegado de Paucartambo, llega un expediente de los indios de Huancrachuco, de Huánuco se mandan declaraciones de campesinos sometidos a trabajos gratuitos, se informa sobre la cárcel de Cabana, la comunidad de Barranca denuncia despojos, se revisa un expediente sobre abusos en Puno y un recurso contra el gobernador de Chongos⁷¹. Todo el país. La Asociación Pro Indígena era la antesala de una organización política⁷². En todo caso, sus mensajeros testimoniaban los esfuerzos de una joven generación por marchar al encuentro del mundo campesino. Organizar la indignación moral contra el gamonalismo.

⁷⁰ Archivo Zulen, *Correspondencia*, Arturo Delgado a la Asociación Pro Indígena, 2 de agosto de 1913.

⁷¹ Archivo Zulen, Sesión de la Asociación Pro-Indígena, 22 de agosto de 1913.

⁷² Kapsoli, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1980.

⁶⁸ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 93, 1921.

⁶⁹ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 98, 1923.

La fuerza del mito

¿La restauración del imperio incaico fue una alternativa real en 1920? No existen las evidencias necesarias para afirmar que los campesinos llegasen a formular un programa de ese estilo, pero es indudable que los terratenientes estuvieron convencidos de que se trataba de una "verdadera guerra de castas" y que, para algunos intelectuales de Lima o provincias, esos acontecimientos podían estar anunciando el esperado renacimiento andino.

Mariátegui partió a Europa cuando apenas comenzaba la gran rebelión. El 8 de octubre de 1919 se embarcó en el Callao, con destino a La Rochelle, haciendo una escala en New York. Partía convencido de que el Perú requería de un nuevo lenguaje político. Las palabras estaban vacías: conservador o liberal no querían decir nada porque los viejos partidos habían terminado su ciclo y hacía falta crear "nuevas agrupaciones capaces de adquirir efectiva fuerza popular"⁷³. Permanece tres años y siete meses. En París conoce a Barbusse. Pasa a Génova, Roma, Florencia, Venecia, Roma nuevamente: lee pero sobre todo observa la escena europea, atento a los fenómenos nuevos como las tomas de fábricas en Turín, la irradiación de la influencia soviética y la fundación del Partido Comunista Italiano. Después sigue a Berlín, recorre Alemania y en febrero de 1923 se embarca en Amberes con destino al Perú. Ha compartido el mismo ambiente intelectual de esos jóvenes que como Gramsci, Korsch, Lukács, Bloch, optan por un marxismo crítico. Todos ellos —al igual que Mariátegui— encontraban una referencia obligada en los libros de Georges Sorel: un prematuro crítico del progreso, entusiasmado con la organización sindical y el papel transformador de la violencia. No se había dejado encandilar por Europa, como ocurrió con los García Calderón, quizá porque desde la partida estuvo convencido de las diferencias entre ellos y nosotros. Fue a observarlos, como los salvajes a los civilizados, recordando su encuentro con los campas en Lima. Después diría que en los caminos de Europa fue encontrando al Perú. La distancia era, por otra parte, necesaria para dilucidar cuál sería ese nuevo lenguaje y cuáles esas fuerzas populares que reclamaba el país.

Mariátegui regresa al Perú cuando están llegando a su fin las rebeliones del sur. Pero termina informándose con bastante detenimiento no sólo por intermedio de Valcárcel, Romero, Churata y otros intelectuales indigenistas, sino especialmente por su vinculación con personajes surgidos de esas luchas. En Lima se realiza un congreso indígena ese mismo año, 1923,

donde, aunque tardíamente, se elabora un programa que resume la prédica de los miembros del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo: defensa de la comunidad, abolición de servicios gratuitos, reclamo de la escuela, garantías para la asociación y libertad de cultos⁷⁴. Se descubre sin mucha dificultad la influencia de los adventistas, pero el aspecto que más resalta es el contenido antifeudal del programa. En este evento Mariátegui conoció a Ezequiel Urviola.

Urviola es un personaje excepcional porque intentó llevar hasta sus límites los enunciados de los intelectuales indigenistas: abandonó el terno y la corbata para vestirse con poncho y ojotas. Se confundió con los campesinos del altiplano, entre quienes fue motivo de una cierta veneración ese hombrecillo jorobado y maltrecho que, sin embargo, reclamaba pólvora y dinamita para terminar con las haciendas. En el congreso indígena argumentó sobre la continuidad que existía entre Domingo Huarca, Juan Bustamante, Túpac Amaru y Atahualpa. Mariátegui, por su lado, advertiría semejanzas entre las rebeliones de Azángaro y Huancané, el levantamiento de Atusparia en Ancash (1885) y la revolución tupamarista: confirma de esta manera una intuición juvenil cuando a través de Rumi Maqui constataba la existencia de otra tradición nacional. Los indios no eran esos personajes sumisos y cobardes que retrataban algunos intelectuales oligárquicos; por el contrario, en la República y la Colonia no habían cesado en ningún momento de rebelarse contra la feudalidad.

Ezequiel Urviola podía encarnar un nuevo indio que, compenetrado en su propia tradición —hablando en quechua—, conociera también la cultura occidental: se había vinculado con Zulen, tuvo quizá alguna proximidad con el anarquismo, pero desde 1923 se termina proclamando socialista. No superó la utopía andina, como dice erróneamente Kapsoli. En realidad trató de amalgamarla con el socialismo. En esto radicaba su originalidad. Fallece en enero de 1925. Mariátegui dirá que "Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir"⁷⁵.

Insertar las rebeliones de los años 20 en el interior de una historia prolongada, no fue únicamente la elaboración de intelectuales demasiado esperanzados en el fuego y la dinamita. En Bolivia, durante esos mismos años, algunos campesinos se propusieron rescatar los restos de Túpac Catari, el dirigente aymara de 1781, sepultados en los terrenos que una hacienda había arrebatado a las comunidades⁷⁶. Actualmente, entre los campesinos de Tocroyoc, Domingo Huarca es un personaje tan viviente

⁷⁴ Barcelli, Agustín. *Historia del sindicalismo peruano*, Lima, 1972, T. I, p. 178.

⁷⁵ Sobre el tema ver Kapsoli, Wilfredo. *Ayllus del sol*, Lima, Tarea, 1984.

⁷⁶ Rivera, Silvia. "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'Katarista': 1970-1980" en *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 129-168.

⁷³ Mariátegui, José Carlos. "La reorganización de los grupos políticos" en *Nuestra Epoca*, año I, Nº 2, Lima, 6 de julio de 1918, p. 2.

como Rumi Maqui para los puneños, sobre el que circulan relatos; incluso se ha compuesto una representación teatral: en ella Huarca termina arrastrado por los caballos de los mistis, que le dan muerte y le cortan la cabeza⁷⁷. El desenlace fusiona en un mismo personaje rasgos que recuerdan el descuartizamiento de Túpac Amaru II en 1781 y la decapitación de Túpac Amaru I en 1572. El sincretismo de la memoria popular revela la persistencia de una tradición.

El mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían un sustento en el recuerdo pero también en la misma vida material de las comunidades, que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica. De manera tal que el socialismo, asimilado por intelectuales y obreros de las ciudades y las minas, podía encontrar adeptos entre esas masas campesinas que eran la mayoría del país. Idea importada de Europa pero capaz de fusionarse con las tradiciones andinas: por eso Urviola anunciaba al país futuro. El socialismo, antes que un discurso ideológico, era la forma que adquiría en nuestro tiempo el mito. "La fuerza de los revolucionarios" —escribía Mariátegui en 1925— "no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito"⁷⁸. Esa fuerza podía remover el Perú desde sus cimientos.

Aunque Mariátegui no dedicó demasiadas páginas a la sociedad incaica, en el conjunto de su obra ocupa un lugar vertebral su argumentación alrededor del comunismo agrario: los incas no habían sido esclavistas, menos feudales, el término socialista sería un increíble anacronismo. Esa sociedad combinaba la apropiación colectiva de bienes y productos con la existencia de un Estado. El término adecuado para denominarla debía implicar, además, una agricultura desarrollada. No era el comunismo primitivo: era el comunismo agrario. Una etapa histórica peculiar, porque mientras Europa marchaba del esclavismo al feudalismo, en los Andes persistía el colectivismo. La llegada de los españoles corta esta historia pero el derrumbe del Estado incaico no arrastra a los ayllus, que consiguen persistir, en la lucha silenciosa y prolongada, a través de las comunidades campesinas. El Perú de este siglo sería una sociedad incomprensible para los europeos. El capitalismo surgía en las ciudades, en algunos centros mineros y en las plantaciones de la costa, mientras el feudalismo colonial se mantenía irreductible en las haciendas serranas y en las comunidades se reproducían ancestrales formas de apropiación de la naturaleza. Todas

las etapas de la evolución histórica: desde el hombre primitivo encarnado en los habitantes de la Amazonía, hasta el proletariado moderno. Para cambiar un mundo así, el proyecto debía combinar necesariamente lo nuevo con lo viejo. Esto no significaba, desde luego, que el comunismo de los soviets fuera igual al comunismo incaico. Discutiendo con el escritor Aguirre Morales, Mariátegui abordó el tema: "Aguirre parte de la idea de que autocracia y comunismo son dos términos irreconciliables. El régimen inkaiko —constata— fue despótico y teocrático; luego —afirma— no fue comunista. Mas el comunismo no supone, históricamente, libertad individual ni sufragio popular. La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna"⁷⁹. El socialismo era la superación de la idea liberal; la democracia que advierte en los soviets contrapuestos al parlamentarismo burgués. Entonces no se trataba simplemente de prolongar una tradición andina —la del comunismo agrario— sino de uncirla a la construcción de una sociedad nueva. Proyectarse hacia el futuro. La vuelta al incario sería romántica pero ineficaz para cambiar la sociedad. Es como si alguien quisiera enfrentar a la república con hondas y rejonos: hace falta también un producto europeo, esa pólvora importada que en el campo de las ideas era el marxismo.

El pensamiento de Mariátegui —al igual que gran parte de la cultura peruana de los años 20— fue tributario de la utopía andina. Aquí radicó su aspecto irreductible; toda la peculiaridad de su marxismo. ¿Qué hizo posible esto? Entre Mariátegui y el mundo andino existía un terreno común, un lugar de encuentro privilegiado: la religión. El año 1923 tienen lugar en Lima manifestaciones en contra de la advocación del Perú al Sagrado Corazón, de las que surgirá el liderazgo de Haya de la Torre. Mariátegui se negó a participar en esta especie de bautismo de la nueva generación. No era anticlerical. Aunque pone reparos a la actuación de la jerarquía eclesiástica mexicana, nunca dejó de valorar el sentimiento religioso, cuando escribe sobre Unamuno y sobre Gandhi por ejemplo. La religión era un hecho personal: su alma —admitía escribiendo sobre el poeta Spelucín— había partido en busca de Dios desde tiempos juveniles, tentado por el infinito y la aventura. Era también un hecho colectivo: la pasión que movía a multitudes, que les otorgaba fuerza y convencimiento, como a esos cargadores del Señor de los Milagros que lo habían conmovido

⁷⁷ Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, entrevista a campesinos de Tocroyoc. Programa radial, cassette N° 13, Chumbivilcas, lado A.

⁷⁸ Mariátegui, José Carlos. *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1960, p. 22.

⁷⁹ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1978, pp. 79-80.

tanto en su etapa como Juan Croniqueur. Pero así como en los Andes había que recrear el socialismo, la religión era otra palabra que hacía falta volver a definir. "El comunismo es esencialmente religioso. Lo que motiva aún equívocos es la vieja acepción del vocablo"⁸⁰. Hubiera coincidido plenamente con el filósofo Mariano Ibérico, quien en su libro *El nuevo absoluto* señalaba: "el significado fundamental del socialismo consiste en el sentimiento de que el hombre necesita ser salvado, redimido"⁸¹, haciendo la salvedad de que para Mariátegui en realidad se trataba de una salvación no en el campo de las abstracciones, sino terrenal y colectiva. El socialismo era el milenio. La utopía. "El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido"⁸².

El cristianismo, en el Perú de Mariátegui, no era la misma religión introducida durante la Colonia. Primero, la Iglesia como institución había tenido una merma considerable en sus efectivos. Segundo, su poder terrenal —como indicamos páginas atrás— también había decrecido: la propiedad religiosa cede frente a los terratenientes laicos. Tercero, dejó de monopolizar la ideología y la cultura. Cuarto, aparecieron variantes del cristianismo como los adventistas, los evangelistas o los presbiterianos: grupos minoritarios pero que se las ingeniaran para conseguir una presencia significativa. En los años 20 el pastor John Mackay introdujo a Haya de la Torre en la lectura de la Biblia. Mariátegui —que inscribió a su hijo mayor en el colegio que éste dirigía— también lo frecuentó. El cristianismo que lo atraía no era equivalente a esa ortodoxia supuestamente racional del tomismo, sino a los arranques pasionales de los místicos, alejados de las jerarquías y en cambio confundidos con las multitudes. Hubiera podido asumir esa definición según la cual lo religioso nace de un sentimiento oceánico. La búsqueda de un horizonte sin límites.

En un país con los contrastes culturales que tenía el Perú, era difícil, por no decir imposible, que un intelectual establecido en Lima llegara por sus propios medios al campesino. Era indispensable un puente, una mediación. Los indigenistas ofrecieron la posibilidad de vincular al marxismo con el mundo andino. Aquí radicaba la importancia de este movimiento para Mariátegui. Una corriente heterogénea, es cierto, en la que se inscribían autores con calidades y propósitos a veces demasiado disímiles, pero que traducían "un estado de ánimo, casi un estado de conciencia del

Perú nuevo"⁸³. Estas consideraciones llevaron a que Mariátegui saliera en su defensa, cuando Luis Alberto Sánchez arremetió contra ellos: "porque hay excesiva improvisación y alarde retórico entre no pocos de los defensores del indio". Estamos en febrero de 1927. Sánchez no era todavía aprista. Un periodista ágil, que ejercía cotidianamente la crítica literaria y tenía tras suyo varios libros que le daban el halo de la precocidad. Sin ser hispanista, se mantenía distante de los apóstoles y redentores: una independencia que algunos veían turbada por ciertas veleidades favorables al régimen de Leguía. Lo cierto es que entonces no podría haber sido definido como un hombre de derecha. Mariátegui no afirmará lo contrario, durante la polémica que a lo largo de dos meses se desplegó con intensidad en las páginas de la revista *Mundial*⁸⁴.

Mariátegui replica a Sánchez sosteniendo que la carencia de un programa y de una voluntad unificada no son necesariamente deficiencias de un movimiento que, como el indigenismo, apenas estaba en sus inicios. No creía en la fecundidad de lo unánime; por el contrario, voces diversas, polémicas y debates permitirían elaborar un programa que no podía ser el punto de partida sino el resultado de una empresa colectiva. Y para ello no contaban sólo las elaboraciones intelectuales. Debía rescatarse el lugar correspondiente a la pasión: era necesario, por ejemplo, el misticismo y el mesianismo —son sus palabras— de "la generación post bélica", encarnados en Valcárcel. En su artículo de respuesta al "batiburrillo indigenista" de Sánchez, enunciaba con toda claridad el proyecto político que había estado madurando desde su regreso de Europa: "Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas"⁸⁵. Se trata de una confesión de parte. No todos los indigenistas eran socialistas pero Mariátegui creía que su proyecto interpretaba las tendencias de la realidad. En su prólogo a *Tempestad en los Andes* había sostenido que "el socialismo aparece en nuestra historia no por razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales

⁸³ Mariátegui, José Carlos. "El indigenismo en la literatura nacional" en *Mundial*, Nº 345, Lima, 21 de enero de 1927.

⁸⁴ No comparto la apreciación de Luis Enrique Tord que atribuye "iguales intenciones reformistas" a Mariátegui y a Sánchez. *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1940*, Lima, Editoriales Unidas, 1978, p. 80.

⁸⁵ *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul Editores, 1976, p. 75.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁸¹ Ibérico, Mariano. *El nuevo absoluto*, Lima, Minerva, 1926, pp. 222-223.

⁸² Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1960, p. 158.

suponen, sino como una fatalidad histórica". Era el sino del Perú. Mediante el socialismo el país podría realizarse como nación, fusionando lo nuevo con lo viejo, las ideas traídas de Europa —lo mejor de Occidente— con su tradición histórica.

En el número siguiente de *Mundial* sale la esperada respuesta de Luis Alberto Sánchez. Este admite carecer de una filiación, no ser militante, pero arremete contra la inconsistencia retórica del indigenismo, para terminar formulando una serie de preguntas a su oponente: "Dígame, ¿usted cree que en la oposición de costa y sierra, y en la comunidad indígena está el camino de la solución, y que la comunidad es una organización autóctona? ¿Usted no ve en ella el rastro colonialista que tanto vitupera usted? ¿No involucra en el movimiento al cholo? ¿No podría acordar un movimiento de reivindicación total y no exclusivista?" Mariátegui responderá insistiendo en la necesidad de un "socialismo peruano", subrayando el origen y el impulso revolucionario del nacionalismo en los pueblos coloniales y concluyendo que cuando se refería a las clases trabajadoras, no hacía distinción entre indio y cholo o entre costa y sierra, pero en el Perú de 1927 primero debía afrontarse el problema del indio, para liquidar la feudalidad y la servidumbre. Aquí no termina el debate. Sánchez regresa a la carga e insiste en sus preguntas sobre la comunidad, que Mariátegui había pasado por alto en su respuesta anterior: cuestiona la eficacia de esta institución, a la que llama "remota parodia de una organización autóctona". Para entonces los ánimos de ambos polemistas estaban bastante exasperados. Se filtra más de una alusión indirecta en un debate que parece volverse reiterativo: Mariátegui titula a su siguiente artículo "Polémica finita" y Sánchez "Más sobre lo mismo". Este último repite sus preguntas sobre la comunidad. Se trata de un hábil recurso polémico. No arriesga juicios y coloca al adversario a su merced, a la espera de cualquier respuesta. Mariátegui evita colocarse en una situación difícil pero a costa de omitir las preguntas. Dejemos al margen los mecanismos de una discusión. ¿Podía la comunidad constituir un sustento para el socialismo peruano?

Era muy poco lo que entonces se sabía sobre las comunidades campesinas. En 1905, una estadística parcial referida a 12 provincias arrojaba el número de 548 comunidades con una población de 219,000 habitantes. Los indigenistas suponían el colectivismo de sus relaciones sociales y estaban convencidos de su filiación prehispánica. Pero en 1927 apenas existía un centenar de comunidades reconocidas en todo el país. Abelardo Solís calculaba que en total existirían 1,562 comunidades, cifra bastante alejada de la realidad. Actualmente —1987— son cerca de 5,000 las

comunidades reconocidas. Carentes de información empírica, observando a los campesinos desde fuera y en polémica con la intelectualidad oligárquica, los indigenistas terminaron, a pesar de ellos, conducidos sólo por sus deseos y esperanzas. Ignoraban, desde luego, que las rebeliones de los años 20 habían sido derrotadas mediante el recurso a otros campesinos. En 1923 reaparecieron las tropas de los gamonales. En Haquira, el subprefecto, el gobernador, el alcalde y los vecinos notables, mistis todos, formaron una partida con ocho gendarmes y 300 indígenas para enfrentarse a los indios rebeldes, empleando un armamento muy similar (hondas y piedras) pero sembrando el terror mediante saqueo de propiedades, violaciones y masacres⁸⁶. En Yanaoca era frecuente observar a grupos similares compuestos por gendarmes y campesinos, dispuestos a escarmentar a los sublevados. La represalia tampoco tiene un centro o un comando central. Se organizan en un pueblo para atacar a los de una comunidad, pero en el camino pueden ser interceptados por rivales imprevistos: la sorpresa y la emboscada son las principales armas. Estos hechos nos indican que la rebelión de los colonos tuvo sus límites. Todavía muchos runas mantenían su fidelidad a los mistis y eran capaces de arriesgar la vida por ellos. A la postre parecieron repetirse viejas escenas de la historia andina: indios luchando contra indios.

Las huestes de los gamonales adquieren vida propia por algunos meses. Los campesinos dejan sus parcelas y viven de lo que se pueden apropiar. Algo parecido sucede con los rebeldes perseguidos. ¿Guerrilla o bandidismo? Todo acontece en medio de la confusión y la impunidad, en punas y quebradas solitarias, donde el dominio de unos sobre otros queda supeditado a la violencia. ¿Cuáles son los bandos? Resulta muy difícil demarcarlos. Los ataques a las haciendas que habían tenido lugar en 1921 fueron en ocasiones también ataques a las parcelas de los colonos. En Santo Tomás, el misti Washington Ugarte, en un recurso presentado ante el juez de Primera Instancia, describía la siguiente situación: "Adrián Lanllaya, José López y otros indígenas de la parcialidad de Pisacpuyo, conocidos y renombrados cabecillas de hordas de indígenas amotinados y rebeldes, hace tiempo que vienen cometiendo todo género de crímenes y atropellos en las parcialidades Incuta, Picutani, Alhuacchuyo y otras, talando, devastando e incendiando propiedades particulares como las que tengo compradas de Ceferino Enríquez en Incuta; usurpando otras como las que en semanas pasadas acaban de amojonar y deslindar, por sí y ante sí, sin mandato de ninguna autoridad, en los terrenos entre Picutani y Alhuacchuyo, denominados Sura, en una extensión de sus cuatro leguas

⁸⁶ Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen, *Op. cit.*

cuadradas, anexionándolas de hecho a Cootacca, donde existe otra pandilla de amotinados, robando y asaltando ganados, como los que acaban de arrebatarme de poder del pastor Mariano Alferes, dos vacas con sus crías, 5 bestias caballares de poder del pastor Bernabé Hanampa, del pastor Mariano Aphaya otra vaca, y casi cotidianamente ganado llamar, ovejuno, etc. En los caminos públicos son asaltados mis empleados y dependientes, a quienes se les arrebató cuanto llevan consigo; nada menos que a Juan Carrillo trataron de estrangularlo, cuando traía un cóndor a esta población; en todas las apachetas o abras de los cerros permanecen en acecho para ultrajar y robar a cuanto dependiente mío pasa por cerca de ellos⁸⁷. Mientras los indios de Picutani se rebelan contra los mistis de Santo Tomás, los de Pisacpuyo salen en su defensa y en cambio insultan a los comuneros dispuestos a atacarlos. No le costó trabajo a Ugarte reunir un grupo de "muchachos" para incendiar y destruir las chozas de los campesinos de Picutani.

Vista de cerca, la imagen de una "guerra de castas" parece esfumarse. No es una lucha, en sentido estricto, de mistis contra indios. Se enfrentan los mistis contra los sublevados, pero en ambos bandos hay indios. A veces pelean una comunidad contra otra; en ocasiones son colonos contra comuneros, sin que falten los conflictos en el interior mismo de las comunidades. A las antiguas tensiones se han sumado los efectos que trae consigo la introducción del capitalismo. La diferenciación social en los pueblos indios estaba más avanzada de lo que habían supuesto los indigenistas. El mercado interno penetraba dentro de las propias comunidades, disgregándolas e iniciando procesos de diferenciación social. En las provincias altas del sur, las exportaciones de lana no reposaban únicamente en las haciendas; año a año era más importante la producción que venía de las comunidades. Incluso pareciera que como empresas resultaron más eficaces y rentables que los latifundios. Fue un factor que silenciosamente minó el poder de los mistis y que explica la mercantilización de las poblaciones que rodean al lago Titicaca o el desarrollo de un gran centro urbano comercial en la ciudad de Juliaca, rival de la tradicional Puno. Las ferias dejan de ser anuales, para convertirse en semanales. Los flujos comerciales y monetarios serán conductos que articularán a los espacios andinos entre sí y que además propiciarán las migraciones: otro factor que contribuyó a quebrar la inmovilidad campesina. Desde luego todo esto exigió la expansión de la red vial. No fue un caso excepcional el de esos campesinos de Puquio (Ayacucho) que en 1925 rompieron los cerros en veinte días para unir mediante carretera a su pueblo con Nazca

y el mar: la distancia que antes requería de cuatro días a caballo, desde entonces podía hacerse en seis horas. Ellos aprovecharían mejor que los mistis la llegada del camión para sacar sus productos al mercado. Pero el desarrollo de una agricultura comercial trajo consigo también una especialización productiva y pareció obligar, en las comunidades de Chancay o Huarochirí, a un proceso temprano, desde los años 1890, de privatización de tierras. En las actas de cabildo de esas comunidades se transcribe el acuerdo de suprimir los usufructos colectivos y repartirse las parcelas. El proceso no fue tan rápido en el Cusco, pero en 1920, en la comunidad de Pucamachay, Sicuani, se genera un conflicto entre algunas familias campesinas que quieren cultivar de manera privada sus parcelas y las autoridades comunales que defienden la periódica redistribución y rotación de tierras atendiendo a criterios colectivos: "a cada comunitario, según sus méritos y fojas de servicios, por ejemplo llevan la preferencia los que pagan mayor contribución, los que desempeñan cargos civiles y religiosos, los que puntualmente asisten a las faenas públicas y otros méritos que más o menos se conocen fácilmente por la autoridad"⁸⁸. Este mundo igualitario y campesino es el que algunos vislumbran como alternativa ante los males del país, pero más que descender aluviónicamente hacia la costa, estaba amenazado por ese mismo capitalismo que había hecho posible las ciudades, los periódicos y las universidades. Se producía un nuevo encuentro entre los Andes y occidente, sin los rasgos patéticos que tuvo el choque de civilizaciones en el siglo XVI pero quizá de manera más avasalladora. El capitalismo tiende a uniformar. Edificar un mercado interno implica abolir los localismos, las tradiciones, los hábitos particulares sacrificados en beneficio de una lengua común. La escuela, ese factor de movilización campesina que veíamos páginas atrás, fue también un instrumento en la propalación de nuevos valores. La presencia de los adventistas tenía implicancias terrenales. Alfabetismo era sinónimo de retroceso del quechua y el aymara. Toda la cultura andina quedó colocada a la defensiva.

Regresemos a Lima. ¿Tenía razón Sánchez en su interrogatorio a Mariátegui? El intelectual frente al político, la realidad frente a la ideología. Pero no se trata de proponer una respuesta anacrónica. Ideas equivocadas pueden originar resultados diferentes. La historia se organiza pocas veces a partir de los aciertos. En 1927 el indigenismo, como decía Sánchez y admitía Mariátegui, no era un movimiento cohesionado, sino una actitud, una intención que invitaba a encontrar la clave del país en el mundo andino. Distanciarse de Europa, mirar hacia el interior, recobrar el término

⁸⁷ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 82, 1920.

⁸⁸ A.D.C., Corte Superior de Justicia, leg. 84, 1920.

tradición, arrebatárselo a los conservadores y asignarle un nuevo contenido. Para ello era imprescindible hacer confluir indigenismo y política.

El socialismo —verdad de perogrullo— no era originario del Perú. Idea importada de Europa, como la caña de azúcar, para emplear una metáfora de Mariátegui, pero igual que esa planta, era necesario adaptarla y fructificarla. Un terreno privilegiado serían esas multitudes indígenas y las tradiciones culturales andinas. Al margen de cualquier inconsistencia o error, Mariátegui había intuido algo que sólo años después sería demasiado evidente para Jorge Basadre: “el fenómeno más importante en la cultura peruana del siglo XX es el aumento de la toma de conciencia acerca del indio entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos”⁸⁹. ¿Sin rebeliones —reales o imaginarias— hubiera sido posible esta toma de conciencia?

Lo que Mariátegui piensa en el terreno de la política, lo intenta coetáneamente César Vallejo en la imaginación: fundar una nueva escritura que resultara también de la confluencia entre dos vertientes de la literatura peruana, pocas veces entrecruzadas, como era el cosmopolitismo y el nacionalismo, componiendo un texto como *Trilce* (1922), que inscrito dentro del indigenismo era también vanguardista. El título tenía que ser precisamente una nueva palabra. Para Mariátegui la poesía vallejeana representa el “orto” de la literatura nacional. Así debería ser el socialismo: juntar en una sola obra las influencias externas con los impulsos populares, lo andino con lo universal, lo cosmopolita con el “afincamiento en la tierra, en la provincia, en lo más familiar e inmediato”⁹⁰.

Mariátegui no fue el único que pensó al indigenismo desde la política. Para algunos, ese encuentro tendrá el nombre de regionalismo y para otros, desde 1928, de aprismo. Manuel Seoane, que años después sería uno de los principales dirigentes del Apra, compartía el entusiasmo por el grupo Resurgimiento, fundado en el Cusco (1925), y le parecía natural que su sede estuviera allí: “...la vieja ciudad imperial, tenía que ser la cuna de un movimiento reivindicacionista”⁹¹, y haciéndose eco de Valcárcel se refería al papel “proletario” de las provincias frente al “centralismo de la capital”. Combatir al gamonal implicaba enfrentar a Lima: el dominio de la capital sobre el interior reposaba en el poder local. La articulación que denunciaba Zulen entre gamonalismo y centralismo. Frente a Lima surge el recuerdo del Cusco. En esa ciudad se inició en realidad la reforma universitaria, antes que en Córdoba (Argentina), en las movilizaciones de los estudiantes de San Antonio Abad el año 1915; por eso, cuando la reforma eclosiona en San Marcos y los estudiantes se organizan en una federación nacional,

convocarán a su primer congreso en el Cusco (marzo de 1920). Allí irán, entre otros, Seoane y Haya de la Torre. Estuvieron en el sur justamente en los años de las rebeliones. En una carta dirigida a la revista *La Sierra*, Haya admitirá que “el Cusco transformó a la juventud nacional como me había transformado a mí dos años antes. Por eso yo soy ciudadano del Cusco, porque creo que el hombre nuevo que llevo en mí, apareció en los principios de mi juventud, durante mis largos años de permanencia en el Cusco”⁹². Aunque no fueron tan largos —se desempeñó como secretario del prefecto desde agosto de 1917 hasta abril de 1918— lo cierto es que esa emoción lo condujo a ocuparse de Túpac Amaru II y las rebeliones andinas en *Por la emancipación de América Latina*. Creyó descubrir un indio trágico y rebelde, que sabía mantener en secreto una luminosa intuición de su propio destino: “¿Y qué prueba más inequívoca que los centenares de ellos que mueren con silencioso heroísmo en esas masacres sombrías que en los últimos años se realizan casi cada tres meses?” No sorprende que Mariátegui se refiera elogiosamente a este libro y diga que partiendo ambos, él y Haya, de los mismos supuestos, era lógico que arribaran a las mismas conclusiones.

Este acuerdo no duró mucho. El año 1928, estando en México pero supuestamente desde Abancay, Haya lanza su candidatura a la presidencia de la república auspiciada por un inexistente Partido Nacionalista Libertador. Antes que la oposición a los afanes reeleccionistas de Leguía, aspiraba a conformar una suerte de grupo armado que tomara el poder. El parecido con el primer capítulo de la revolución mexicana es obvio. Rumi Maqui viene nuevamente a la memoria. Mariátegui no objetó la vía armada como forma de tomar el poder. Influido por los bolcheviques, estaba convencido de que asaltar el Estado era un imperativo ineludible. El problema era la ocasión, los actores y la forma. Querer dirigir desde el exterior un movimiento revolucionario, inventar un partido y un ejército donde no había nada, le parecía a Mariátegui la repetición de los vicios más repudiables de la politiquería criolla: la mentira y el caudillismo no podían llevar a una efectiva transformación del país.

Para Haya la política era ante todo acción. La práctica revolucionaria no requería de discusiones o debates como el que habían entablado Mariátegui y Sánchez. Haya imagina al aprismo como una especie de “ejército rojo”, disciplinado y jerarquizado, en cuyo comando estaría una inteligencia lúcida, capaz de indicar el camino. Lo esencial era contar con este grupo selecto de conspiradores. “No hay que desanimarse —escribía

⁸⁹ Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Banco Internacional del Perú, 1980.

⁹⁰ Delgado, Washington. *Historia de la literatura republicana*, Lima, Rikchay Perú, 1980, p. 118.

⁹¹ Seoane, Manuel. “Carta al grupo Resurgimiento” en *Amauta* N° 9, Lima, mayo de 1927, p. 37.

⁹² Haya de la Torre, Víctor Raúl. “Carta de Haya de la Torre a La Sierra” en *La Sierra*, año II, N° 18, Cusco, junio de 1928, p. 6.

en una carta dirigida a Eudocio Ravines el año 1926—, cinco rusos han removido el mundo. Nosotros somos veinte que podemos remover la América Latina”⁹³. Aunque escribió esta frase pensando en Lenin, evoca en realidad el arrojito de Salaverry, las campañas de Castilla, las montoneras de Piérola... En pocas palabras: el caudillismo. En otra carta, dirigida a Esteban Pavletich, dirá con mayor claridad que “los pueblos siguen siempre a hombres representativos”⁹⁴. Se siente encarnando el destino del país. Un personaje providencial llamado a ser un conductor.

Haya recurrirá en su retórica a tópicos inspirados en el pasado andino. El cóndor de Chavín será el símbolo del partido; desde 1930 en las manifestaciones apristas se desplegará una supuesta bandera del Tahuantinsuyo, hecha en base a todos los colores del arco iris; después, durante los años de clandestinidad, Haya usará el seudónimo de Pachacútec y su refugio recibe el nombre de Incahuasi. Pero en el aprismo lo andino se convierte únicamente en lo mesiánico: la llegada del mesías, el hombre, para emplear una terminología usada por el mismo Haya, destinado a salvar al país. De sus seguidores reclamaba, antes que la comprensión de una doctrina, la adopción de una fe ciega, capaz de “remover montañas” y de sacudir al Perú oligárquico. El culto al jefe sería llevado al extremo por muchos, como ese poeta Roberto Souza Martínez que se dirigió a Haya diciéndole: “Luz eres que iluminas el sendero/antes obscuro de este país tan explotado”⁹⁵.

En Mariátegui, en cambio, el marxismo entendido como el mito de nuestro tiempo equivalía a una apuesta por la revolución como acto colectivo, como creación de las masas, como traducción de sus impulsos y pasiones. Al referirse al núcleo dirigente, a la inteligencia que proponía el proyecto utópico, precisaba que “élite” viene de “electa”. Recusaba la idea de que alguien pudiera autodesignarse como jefe o líder. Pensaba en la nefasta experiencia del fascismo italiano. Para evitar el riesgo de una dictadura similar, los trabajadores estaban llamados desde el inicio a ser los verdaderos protagonistas. La revolución debía nacer realmente en el interior del país. Para ello era imprescindible que el marxismo se expresara en quechua. La utopía expandía su horizonte hacia el futuro. Quedaban, sin embargo, contrapuestos lo utópico y lo mesiánico. Dos estilos de

enfrentar los problemas nacionales, dos proyectos para encontrar la clave oculta del Perú y para conseguir su transformación. Uno confiaba en la capacidad creativa de las multitudes: el derrotero se iría construyendo desde abajo, a partir de las comunidades y los pueblos. El otro esperaba al hombre providencial: el camino sería iluminado desde lo alto. No hacía falta, por lo tanto, discutir o imaginar. El mesianismo requiere únicamente de adeptos fieles: su entramado es autoritario. En compensación, los partidos de esta alternativa podían reclamar los atributos del realismo, la efectividad y el encuentro con el estilo político del país. Los otros pensaban que existía una tradición diferente en la que podrían ampararse: el colectivismo andino. El debate remitía al interrogante pospuesto. ¿Qué era la comunidad? ¿El reservorio de una democracia popular o un organismo corporativo y jerárquico? Los campesinos: ¿protagonistas de su historia o sólo seguidores de quien encarne al mesianismo?

La discrepancia entre Haya y Mariátegui tenía otro aspecto. Aunque el aprismo recogiera elementos de la cultura andina, su proyecto implicaba la modernización del país, impulsar el avance del capitalismo y remover el mundo rutinario de los campesinos. Mariátegui, en cambio, buscaba un punto de encuentro entre socialismo y comunidad indígena: no creía que fuera una institución obsoleta, condenada por algún designio histórico. Debían sobre el porvenir de la cultura andina. El mesianismo aprista arrastraría al país hasta la modernidad. El utopismo de Mariátegui confiaba en que podía existir otro futuro. ¿La utopía se tornaba sinónimo de imposible? ¿Divagaciones de un intelectual inválido y alejado de la práctica, como le enrostraba Haya?

Mientras que según una versión el Estado formaba la nación, para otros la sociedad civil había mantenido su independencia, alentada por las sublevaciones populares. No interesa aquí reseñar el desenlace de la polémica. Montar el tinglado de una suerte de tribunal histórico para sancionar quién fue el vencedor. Hace falta dejarla como verdaderamente quedó en la historia: como una discusión inacabada.

* * *

Comenzamos este capítulo con el viaje que hizo Riva Agüero, en 1912, por la sierra peruana. El libro que resultó, *Paisajes peruanos*, se publicaría sólo en 1955, como obra póstuma. Tres años después se publicó otro libro, *Los ríos profundos*, donde el viaje era también un camino de iniciación pero el relato tenía como protagonista a un muchacho mestizo, Ernesto, cuya imaginación estaba envuelta en lo mágico. En José María Arguedas el

⁹³ Archivo Mariátegui. Haya de la Torre a Eudocio Ravines, Londres, 17 de octubre de 1926. Para un mayor desarrollo de éstos cfr. Flores Galindo, Alberto. “Un viejo debate; el poder” en *Socialismo y Participación* N° 20, Lima, 1983.

⁹⁴ Haya de la Torre a Esteban Pavletich, Londres 27 de abril de 1926, en Planas, Pedro. *Los orígenes del Apra. El joven Haya. Mito y realidad de Haya de la Torre*, Lima, Okura Ediciones, 1986, 2da. edición, p. 147.

⁹⁵ Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1980, p. 201.

paisaje adquiere una dimensión insólita: cargado de vida, se convierte en un medio para expresar sentimientos. A medida que se avanza en sus páginas, los indios, como esas mujeres que asaltan Abancay, se van apropiando del texto. Más allá de las diferencias obvias que puedan existir entre un libro de viajes y una novela, entre el ensayo y la ficción, estamos ante dos sensibilidades contrapuestas. Una viene desde el interior mismo de los Andes, desde Andahuaylas, donde Arguedas nació en 1911. La otra se ha formado en Lima, y cuando llega a la sierra se siente en un medio extraño e incomprensible. Pero entre Riva Agüero y Arguedas están de por medio no sólo las clases, las diferencias culturales, las tensiones étnicas sino además el tiempo transcurrido entre 1912 y 1958: a mitad de camino se ubican las rebeliones de los años 1920-1923, las polémicas de Mariátegui, el surgimiento del aprismo y el comunismo. Todos estos hechos transformaron a la intelectualidad peruana. Volvieron obsoleta la prosa sonora y elegante del novecientos. Los lectores reclamaron otra escritura. Se diseñaron otras maneras de entender al Perú.

Una imagen frecuente en la literatura peruana ha sido identificar al indio con la piedra. Imagen ambivalente. De un lado, se alude a su persistencia, a la tenacidad, a ese saber durar... De otro lado, se sugiere el silencio, la carencia de expresión, incluso la imposibilidad de entender cualquier mensaje. La piedra evoca a las construcciones prehispánicas. La imagen lírica remite a los mitos andinos: seres convertidos en piedras o dioses que pueden mover gigantescas piedras. A los temores de los blancos: las galgas descolgadas que amenazan a los realistas o la roca que sella la venganza de un indio. En *Paisajes peruanos* las piedras del Cusco no transmiten más que "el encanto fúnebre de sus monumentos caducos". En *Los ríos profundos*, en cambio, adquieren movimiento y vida, como los propios incas, amenazando a los invasores que han edificado sus casas sobre ellas, los mistis del Cusco herederos —reales o ficticios— de Pizarro ⁹⁶.

En las primeras páginas de *Los ríos profundos*, Ernesto y su padre, colocados frente a edificaciones cusqueñas, entablan un diálogo:

- "Papá —le dije— cada piedra habla. Esperemos un instante.
 - No oiremos nada. No es que hablan. Estás confundido. Se trasladan a tu mente y desde allí te inquietan.
 - Cada piedra es diferente. No están cortadas. Se están moviendo.
- Me tomó del brazo.

— Dan la impresión de moverse porque son desiguales, más que las piedras de los campos. Es que los incas convertían en barro la piedra. Te lo dije muchas veces.

— Papá, parece que caminan, que se revuelven, y están quietas. Abracé a mi padre. Apoyándome en su pecho contemplé nuevamente el muro.

— ¿Quiénes viven dentro del palacio? —volví a preguntarle.

— Una familia noble.

— Como el Viejo?

— No. Son nobles, pero también avaros, aunque no como el Viejo. ¡Como el Viejo no! Todos los señores del Cuzco son avaros.

— ¿Lo permite el Inca?

— Los incas están muertos.

— Pero no este muro. ¿Por qué no lo devora, si el dueño es avaro? Este muro puede caminar; podría elevarse a los cielos o avanzar hacia el fin del mundo y volver. ¿No temen quienes viven adentro?⁹⁷

En el diálogo se contraponen el inca (en singular y con mayúscula), como principio organizador del mundo, con los incas (en plural y minúsculas), seres históricos definitivamente muertos. Queda una esperanza: que los cercados, los hombres de abajo simbolizados en las piedras sobre las que se levantan muros españoles, se muevan, marchen hasta el "fin del mundo" y se conviertan en sitiadores.

⁹⁶ Chocano, Magdalena. "La palabra en la piedra: una lectura de Martín Adán" en *Socialismo y Participación* N° 32, Lima, diciembre de 1985.

⁹⁷ Arguedas, José María. *Los ríos profundos*, Buenos Aires, Losada, 1972, p. 12.

X
“El Perú hirviente de estos días...”

*"Y veo (como todos)
el paso de la nave de los muertos".*

Antonio Cisneros

Arguedas

EL AÑO 1935 José María Arguedas publicó su primer libro: una recopilación de tres cuentos titulada *Agua*. Inició de esta manera una obra literaria que iría ampliando en lo sucesivo su ámbito espacial: del pueblo y la comunidad a la capital de provincia, al departamento, para terminar en el esfuerzo –hasta ese momento no intentado por ningún otro escritor– de trazar una imagen de todo el país: ciudad y campo, burgueses y campesinos, indios y mistis: todos los espacios y todos los personajes... Antonio Cornejo Polar cree advertir en este itinerario una especie de reflejo de la evolución económica nacional: la ruptura de la fragmentación, la penetración del capitalismo, la edificación paulatina de un mercado interno¹. En 1935 era difícil tener desde el interior de los Andes una imagen del Perú: los campesinos, como lo ha recordado el propio Arguedas, no se reconocían en los símbolos nacionales; ignoraban el significado de la bandera o del himno. Pero esta situación cambió como consecuencia inevitable de los flujos mercantiles, que unieron unos pueblos con otros, la expansión de la red vial, la urbanización y finalmente las migraciones: se rompió el relativo inmovilismo de la población andina. Desde el siglo XVI la tendencia demográfica había conducido a encerrar a esta población

Nuevamente los movimientos campesinos se apropian del escenario andino durante la década que se inicia en 1960. En apariencia las luchas cambian de contenido: esta vez se trataría de la tierra y la abolición de cargas serviles y no de la vuelta al Tahuantinsuyo. Pero tras esas reivindicaciones inmediatas, subyace en realidad un problema más antiguo y profundo: la cuestión del poder en el campo. Este problema, a la vez que se formula en la lucha de clases, aparece también en la escritura, en los relatos y ensayos de José María Arguedas.

¹ Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973.

en la sierra; en el siglo XX, el Perú recupera el volumen de habitantes que había tenido en los tiempos prehispánicos, lo sobrepasa y los hombres andinos, de las punas y valles quechuas, descienden a las ciudades de la costa. Forman ciudades donde antes sólo había pequeñas caletas de pescadores, como ocurre en Chimbote. Son estos cambios los que impondrían su ritmo a la obra de Arguedas: los que hicieron posible pensar e imaginar al Perú como totalidad.

Los críticos han argumentado con insistencia que esta obra representa un intento logrado de observar desde el interior al mundo andino. El propio Arguedas sostuvo que decidió emprender la aventura literaria exasperado por la imagen falsa y superficial que algunos escritores proponían del indio. Quería mostrarlo como realmente era, para lo cual resultaba imprescindible crear un nuevo lenguaje. Recientemente otro lector de Arguedas, Martín Lienhard, sostiene que en realidad el propósito de éste fue todavía más ambicioso: antes que un intérprete de la cultura popular andina, es una expresión subversiva de ese mundo². Paradójicamente, José María Arguedas, en sus momentos de más hondo pesimismo, se imaginaba como el trovador de un mundo en ocaso. Lienhard cree que era lo contrario: lo andino penetraba en una forma occidental, el cuento o la novela, transformaba un lenguaje anquilosado y terminaba fundando una obra radicalmente original, mezcla de ficción, testimonio personal y ensayo, condensada magistralmente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969). Un nuevo discurso.

En las aproximaciones a la obra arguediana, una limitación advertida por Ruggiero Romano ha sido escindir la ficción del resto. A veces se ignora que Arguedas fue también antropólogo, un hombre que dedicó muchos artículos y ensayos al folklore y el arte popular, un apasionado de la etnología, al que debemos la revaloración de los retablos ayacuchanos, el descubrimiento del ciclo mítico de Inkari y sólidos estudios sobre comunidades campesinas³. Se fue estableciendo una suerte de contrapunto entre sus investigaciones amparadas en el instrumental de las ciencias sociales y su obra de ficción. A veces se superponen, como en su última novela. De hecho, Arguedas fue a Chimbote interesado por las migraciones andinas, descubrió sobre el terreno inesperados materiales sobre la cultura de esos habitantes y fue concibiendo la posibilidad de una novela.

Todo entremezclado, en una especie de ebullición quemante, como refiere en una carta que en febrero de 1967 dirige a John Murra (ver anexo). En esa misma carta podemos advertir que su obra fue escrita en medio de fuertes tensiones y conflictos, que a veces lo desbordan y se expresan en testimonios autobiográficos. Su propia experiencia, las relaciones con su padre, la difícil vinculación con su madrastra, los viajes por la sierra, los años de estudiante, posteriormente la búsqueda de un derrotero político y la cárcel, aparecen en una y otra ocasión a lo largo de sus relatos.

Es difícil separar al Arguedas etnólogo del Arguedas novelista, y a ambos del personaje real. Tres vertientes: la ficción, la interpretación social y la autobiografía que se entretienen desde *Agua* se alimentan mutuamente, a veces parecen contraponerse para al final fusionarse por completo en lo que constituirá el producto más original de nuestra actual literatura. Si todo esto es válido no sería inútil preguntar por la imagen del Perú que aparece en los relatos de Arguedas. ¿Cómo era ese país terrible que pretendía retratar en 1935? Desde luego, sus relatos no nos servirán para aproximarnos necesariamente al país real, sino al país vivido y sentido desde una biografía. La realidad social vista desde el mundo interior, desde un alma particularmente sensible que quiere trazar un mapa, definir un territorio para encontrar una ubicación allí. ¿Cómo es ese territorio?⁴

En sus primeros relatos, desde "Warma Kuyay" (1933) hasta el cuento "Oroivilca" (1954), el ámbito rural que Arguedas presenta está dividido en dos grupos contrapuestos que han emprendido una lucha silenciosa desde siglos: de un lado, los mistis, y del otro, los indios. Los mistis son los señores, a veces blancos, a veces mestizos; son los que mandan, aquéllos que tienen poder, propietarios de haciendas o autoridades políticas que necesitan del trabajo de los indios "para poder vivir" (p. 129). Misti es para algunos indios sinónimo de "respeto" (p. 61) pero en general son personajes atiborrados de rasgos negativos: "molestosos" (p. 60), "malos" (p. 9), "corroídos por la envidia y la traición" (p. 129). Contrastan con los indios, que viven en sus comunidades, empeñados en su trabajo cotidiano: "son buenos" (p. 95), pero quizá por esto mismo la mayoría acepta el dominio de los mistis, viven resignados sufriendo en silencio, parecen cobardes, incapaces de mirar a la cara de los mistis, temerosos ante el látigo. Ocurre así con los indios de hacienda pero no siempre con aquellos que viven separados de los mistis, como los indios de Utejo o los tinkis. Los mistis los controlan enfrentándolos con las otras comunidades: con esos pueblos cautivos por las haciendas, de donde proceden los ak'olas y lukanas.

⁴ Las referencias que vienen a continuación en el texto (indicando entre paréntesis el número de la página) se remiten a Arguedas, José María. *Obras Completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, T. I.

² Lienhard, Martín. *Cultura popular andina y forma novelesca*, Lima, Tarea, 1981. Ver la reseña de este libro hecha por William Rowe en *Hueso Húmero*, N° 19, oct-dic. 1984, pp. 149 y ss. Rowe es a su vez autor de *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.

³ En número de páginas, estos textos ocuparían un volumen equiparable a los cinco tomos de su obra literaria completa. Ver la bibliografía preparada por Mildred Merino de Zela. "Vida y obra de José María Arguedas" en *Revista Peruana de Cultura* N° 13-14.

Entre mistis e indios no hay comunicación. Unos hablan en español y otros en quechua. Tienen costumbres diferentes: se desprecian entre sí. La única mediación que existe es la violencia que ejerce irrestrictamente el misti: violencia privada y cotidiana que cuenta con el respaldo de la policía y las autoridades (p. 129). Mandar es sinónimo de poder golpear. Una manera de reafirmar el dominio. Frente a esto, los indios, incluso los cobardes, sienten un odio profundo, una cólera íntima que se acrecienta pero que sólo alcanza a expresarse de manera individual (p. 98). La venganza: "tan dichoso puede ser el hombre por el amor como por la rabia" (p. 33). La rebeldía personal se hace presente a través de algunos personajes pero la rebeldía colectiva, el alzamiento de los indios contra los mistis, queda apenas como un deseo con el que termina el cuento "Los escolares": "Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande..." (p. 113). El cuento "Agua" termina de manera similar:

"Solito, en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas con el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos, el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti más grande, más grande... quemaba al mundo. Me caí y en la iglesia, arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta Chitulla, le rogué:

—Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!" (p. 76).

El odio es sólo ruego, la esperanza de que algún día un inmenso incendio arrasase con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo; más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente. La única forma de que este mundo se invierta es convertir el odio en una pasión colectiva. Transferir el miedo. Sólo de esta manera sería posible romper con esa "dominación total", sobre los cuerpos y las almas, que los mistis ejercen. "El llanto, en tal altura, o un incendio ¡un gran incendio! perturbarían al mundo" (p. 180). La rebeldía parece imposible, pero si se realizara tendría una dimensión cósmica. Estos relatos se ubican en pueblos que pertenecen al departamento de Ayacucho, en las provincias que limitan con Ica y Arequipa, en las localidades cercanas a Puquio. Pero Arguedas cree que la realidad por él recogida es generalizable a todo el espacio serrano. En cualquier aldea andina los matices desaparecen. Los bandos quedan claramente demarcados y se enfrentan con "primitiva crueldad". En una especie de ensayo explicativo de su primer libro, publicado en 1950, Arguedas dirá: "Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos implacables y esencialmente distintos" (p. 79), es decir, los mistis (que se imaginaban superiores) y los indios, que,

a pesar de la resignación, han sabido resistir. Esperan. ¿Pero qué esperan, a quién, hasta cuándo?

"La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y el odio" (p. 78). Arguedas nos ofrece una visión dual: mistis frente a indios, odio frente a amor, llanto frente a incendio. Estas contraposiciones se imbrican con una cosmovisión mayor en donde la realidad se reparte entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cóndor y el toro, el huamani (la divinidad que habita en el cerro) y la laguna. ¿Una imagen andina en la acepción que atribuye a este término una filiación prehispánica? Regresamos nuevamente a sus textos. La narración está salpicada de líneas o pasajes en los que el propio escritor habla de sí mismo, utilizando la primera persona, dando cabida a la confidencia. Es la vertiente autobiográfica. ¿Cómo se ubica Arguedas en este conflicto secular entre mistis e indios? Distanciado de los mistis, rechazándolos, con los indios pasa, sin embargo, por tres momentos que podríamos resumir de la siguiente manera: primero es la soledad y el abandono, que lo llevan a imaginarse en el fondo de una "quebrada oscura" (p. 9), viviendo sin esperanza y llorando, hasta que en un segundo momento consigue la inclusión, incorporarse al mundo de los indios, ser admitido entre los comuneros: "Y una ternura sin igual, pura, dulce, como la luz de esa quebrada madre, alumbró mi vida" (p. 11). Después Arguedas dirá que, arrojado de una casa hacienda, encontró protección entre los indios: aprendió el quechua y conoció sus costumbres. Para algunos críticos lo andino en Arguedas parece identificarse con imágenes femeninas: la madre ausente que equivale al quechua. Entonces, en apariencia el problema queda resuelto: la identidad personal y la identidad social encuentran solución entre los indios. Tiempo después, de acuerdo con esta versión, el escritor que deviene Arguedas será un intérprete natural de ese mundo. Pero aunque Arguedas insistió mucho, en discursos y conferencias, sobre este desenlace, su realidad íntima no parece tan clara. En sus confidencias lamentará no poder imaginar siquiera a su madre⁵. ¿Pero su madre no estaba identificada con lo andino?

La soledad inicial sólo en apariencia se soluciona con la inclusión entre los indios: Arguedas advierte que no puede participar de sus fiestas y sus costumbres, no alcanza a ser uno más, no consigue confundirse entre ellos. El éxito nos hubiera deparado un comunero más en Ayacucho y en cambio

⁵ Confidencia a Jaime Guardia citada en Forgues, Roland, *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*, Lima, Editorial Horizonte, 1978.

"Con el cariño de los indios, me sentía protegido, porque contaba con ellos y se contaban cuentos, adivinanzas. Ellos eran mi familia" en Ortega, Julio. *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*, Lima, Cedip, 1982, p. 103.

estaríamos privados de un escritor. El fracaso lo colocó en el camino de la creación. "Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre" (p. 7). Este es el tercer momento: mientras los indios se alegran con una sorprendente intensidad en sus fiestas, el narrador, a pesar de sus esfuerzos, no consigue alegrarse en ninguna parte. Regresamos a la tristeza y el llanto. Persiste en la soledad: "vivo amargado y pálido" (p. 12), no encuentra consuelo para su vida de "huérfano", de "forastero", de "hombre sin padre ni madre". Ocurre que no es un indio. Serlo no es un problema de voluntad o de opción. En un mundo rígido, que evoca a las castas, se nace indio o misti. Arguedas, cuando más, era "mak'tillo falsificado" (p. 102). Hijo de un abogado pero nacido en la sierra. Vástago de gamonales a quienes rechaza sin ser indio. Habitante de este territorio incierto e intermedio donde viven los mestizos. Aquí reparamos que, en esos primeros relatos, el mundo escindido entre mistis e indios no dejaba lugar a los mestizos; son los grandes ausentes. Sólo aparecerán en *Yawar fiesta* (1941) y sobre todo en los ensayos antropológicos que Arguedas redacta en años posteriores. En textos como los que escribe sobre las comunidades de la sierra central o el arte popular de Huamanga, el mestizo parece ser el anuncio de un país en el que por sucesivas aproximaciones se irían fusionando el mundo andino y el mundo occidental⁶. Pero cuando se regresa a las ficciones y la pasión vuelve a imponerse, los mestizos no tienen mucho espacio en un mundo que no permite las situaciones intermedias: la resignación o la rebeldía, el llanto o el incendio. Los mestizos se reducen a lo individual: al alma del narrador.

Esta situación se muestra de manera explícita en "Orovilca", el primer relato arguediano que toma a la costa como escenario y que se organiza completamente alrededor de los sentimientos y las experiencias del propio narrador. Escrito en primera persona, quiere transmitir las impresiones de "un recién llegado de los Andes", alumno interno en un colegio de Ica. Entre sus compañeros destaca uno apellidado Salcedo: joven precoz, de una cultura inusual pero que no le impide observar a las plantas y a los animales y mantener una apertura a lo mágico. Obligado a pelear con Wilster, el alumno más fornido, termina volcado por tierra, golpeado y vencido. Demasiado orgulloso, Salcedo no tolera volver con sus compañeros, abandona el internado para perderse entre las dunas y arenales. Lo buscan y no lo encuentran. El único que conoce el rumbo que ha tomado

es el narrador: sabe que Salcedo ha marchado en dirección al mar, siguiendo las huellas de una corvina de oro, de una sirena que recorre el desierto y se pierde entre los oasis (Salcedo no era indio, pero prestaba oídos a sus relatos y podía escuchar el silencio de las punas, a más de 4,000 metros de altura). Arguedas dice: "Me escucharon como a un niño delirante, como a un muchacho adicto a las apariciones e invenciones, como todos los que viven entre los ríos profundos y las montañas inmensas de los Andes" (p. 186).

El cuento es la metáfora de otro proyecto arguediano: edificar su identidad marchando en busca de los mitos andinos. En la carta a John Murra (ver anexo) muestra su entusiasmo por la edición de antiguos manuscritos y por la traducción de los relatos recopilados por el padre Avila en Huarochirí (principios del siglo XVII). En los últimos años de su vida alentó a Alejandro Ortiz para que editara un conjunto de mitos andinos. Tiempo antes, él mismo había preparado diversas colecciones de relatos y cuentos. ¿Pero adónde conducía ir tras lo mítico? En "Orovilca", Salcedo se pierde para siempre. Nadie podrá encontrarlo: "El mar, por el lado de Orovilca, es desierto, inútil; nadie quería buscar allí donde sólo los cóndores bajan a devorar piezas grandes" (p. 186). Páginas atrás Arguedas alude de manera más explícita al posible desenlace: "andar en el desierto, sobre la arena suelta, es una vía segura para buscar la muerte" (p. 178).

La identificación con el mundo campesino e indígena lo hace supeditar su destino personal a lo que ocurra con la cultura andina. Cree Arguedas que su justificación (y su salvación) pende de la capacidad para adentrarse en el mundo andino, comprenderlo y volcarlo en sus relatos. Por eso en 1965, cuando después de la publicación de *Todas las sangres* se produce un conversatorio público entre críticos y sociólogos sobre el contenido de la novela, Arguedas se sentirá desgarrado ante argumentos que cuestionaban la veracidad de su fresco social: le dicen que ese país ya no existe, que el Perú ha cambiado demasiado, que los campesinos que imagina no se encuentran en Huancavelica, que quizá existan todavía en algunas localidades de Ayacucho o Cusco, pero que han dejado de ser mayoritarios. Objeciones, todas, que no tenían por qué ser consideradas por un narrador: no había escrito un tratado sociológico; la ficción tiene sus propias reglas. Pero Arguedas no era, como él lo recalcaría en la polémica con Julio Cortázar, un escritor profesional. Venía de un mundo donde la división del trabajo intelectual no estaba muy desarrollada. Por encima de todo, estaba convencido de que la imaginación era un camino para entender a un país tan intrincado como el Perú. El ensayo y la novela, la descripción y la tesis, no son divergentes en su obra. Entonces no podía pasar por alto la

⁶ Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, Siglo XXI, 1977. En términos políticos, Arguedas fluctuó entre posiciones radicales (que lo aproximaron sucesivamente al Partido Comunista, a Hugo Blanco y a Vanguardia Revolucionaria), y entusiasmos por movimientos reformistas (el primer gobierno belaudista, los inicios de la revolución militar en 1968).

objeción a la veracidad: "Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro (*Todas las sangres*) es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo"⁷. En este fragmento autobiográfico, escrito la noche del conversatorio antes mencionado, el debate intelectual —que para otro escritor sería sinónimo de algo tan distante como frío— se confunde con los problemas íntimos. Arguedas no se dejó doblegar en esa ocasión. Prosiguió con su lucha interna. "Yo estoy luchando como diablo —le escribe a Manuel Moreno Jimeno al año siguiente—. No puedes imaginarte cuánta fuerza se me va en esta lucha. ¿Te acuerdas cuando hicimos nuestro primer viaje a la Sierra y estuve yo, a los 22 ó 23 años de edad, como siete días sin dormir una sola pestañada? ¿De dónde me venían esos insomnios? El actual, que me dura meses de meses, me viene de un torbellino de causas. Está cambiando mi vida, sus bases se me han desmoronado en una parte, en la más íntima, y estoy edificando otras con esfuerzo infinito. Pero si logro pararme, haré seguramente cosas nuevas. En Chimbote y en Puno he visto el Perú de estos días y su fuerza casi me dobla. Tengo que crecer hasta llegar a la altura de esa energía, de esa terrible fuerza que levanta mundos y en muchos frentes se rompe y sangra"⁸. ¿Existía esa fuerza que levanta mundos? Arguedas estaba apesadado en una ambivalencia: a veces le parecía que el mundo andino estaba condenado a desaparecer, arrasado por el capitalismo y el progreso, pero en otras reparaba en su capacidad de resistencia y creía que desde allí podía nacer una fuerza transformadora, capaz de mover las piedras (recordemos *Los ríos profundos*) o sacudir el subsuelo y hacer que las montañas empiecen a caminar, como en el último pasaje de *Todas las sangres*. Si el Perú que allí se retrataba era falso y ya no existía, esta esperanza era infundada. Los sociólogos no advirtieron que la novela quería ser un discurso sobre el futuro del país; no escucharon las resonancias milenaristas que hay en sus páginas. La apuesta por la revolución social. Los conceptos y las categorías preservaban a los sociólogos de la realidad; Arguedas, en cambio, confundía su vida misma con estos debates: "Siento algún terror al mismo tiempo que una gran esperanza"⁹.

⁷ ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre *Todas las sangres*, 23 de junio de 1965, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 67.

⁸ Forgues, Roland. *Op. cit.*, p. 10. Carta a Manuel Moreno Jimeno.

⁹ ¿He vivido en vano?... *Op. cit.*, p. 68.

Crisis del feudalismo andino

Todas las sangres se publica en 1964: ese año los Andes peruanos estaban convulsionados por trescientos mil campesinos reclamando tierras, escuela y pago salarial. Durante un mismo mes son atacadas varias haciendas en Paucartambo y Urcos (Cusco); en la sierra central, pequeños fundos establecidos cerca de Huancayo son ocupados, mientras los comuneros de Oyón ingresan al latifundio Algolán; acontecimientos similares ocurren en Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. El departamento de Cajamarca, al norte del país, se encuentra también convulsionado. Antes la agitación agraria había llegado a los valles de la costa: se ocupan haciendas en Chancay y Callao, en las proximidades de la capital¹⁰. A diferencia de los años 1920-1923, en 1964 la rebelión no se encierra en una región sino que abarca, literalmente, todo el país. La única excepción fue el departamento de Puno: sus habitantes todavía no se recuperaban de una devastadora sequía ocurrida diez años atrás. No existe otra circunscripción de la costa o la sierra donde la hacienda no haya sido puesta en jaque por los campesinos. En 1964 acaba de llegar al poder un gobierno que se proclama reformista y antioligárquico. Al principio opta por ignorar la movilización campesina, pero los sectores más conservadores desde el Parlamento invocarán reprimir y poner orden: restaurar el principio de autoridad. Advierten que más allá de los reclamos inmediatos, es el poder (quiénes mandan y quiénes obedecen) lo que de facto ha comenzado a ser cuestionado en el Perú.

Los antecedentes inmediatos de estos hechos debemos buscarlos entre 1945 y 1948. Después de un prolongado reflujo en las luchas campesinas, ni siquiera interrumpido durante la crisis de 1930, los campesinos se organizan buscando el reconocimiento legal de sus comunidades, formando sindicatos en las haciendas y estableciendo una Confederación Campesina del Perú. Aprovechando las posibilidades que ofrecía el régimen democrático de Bustamante y Rivero (1945-1948) bajo la influencia del Partido Aprista Peruano, el movimiento se inicia en la sierra central y transcurre dentro de cauces estrictamente jurídicos: se desempolvan papeles y títulos de propiedad, se recurre a abogados y asesores y se reclaman tierras usurpadas. Muchos de estos litigios se remontan a los siglos XVII y XVIII: el ejemplo clásico es el enfrentamiento secular entre

¹⁰ Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Perú*, Washington, 1969. Existe una amplia bibliografía sobre estas movilizaciones que puede encontrarse en Gibaja, Pedro. "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", Tesis de Magister en Sociología, Lima, Universidad Católica, 1982, T. IV.

la comunidad de Sicaya y la hacienda Tucle por la posesión de once canchas de pastoreo. Los campesinos de esa comunidad de la sierra central tenían, como parte de sus ritos de iniciación en la edad adulta, que demostrar que conocían cuáles fueron los límites originales del pueblo. Los juicios contra las haciendas reafirmarán estos recuerdos. Esta primera etapa ha sido calificada como reformista. Es evidente que los campesinos querían sujetarse a los marcos jurídicos pero también es cierto que a través de los litigios se comienza previamente a recuperar la historia, a adquirir una identidad a través de la memoria. En 1948, con el golpe reaccionario del general Manuel Odría, se interrumpe el proceso, pero apenas termina esta dictadura la movilización campesina reaparece en la escena nacional.

Nuevas comunidades exigen ser reconocidas. Se reanudan los juicios contra las haciendas. Desde 1957, en la ceja de selva del departamento del Cusco, en los valles productores de café, té y coca, de La Convención y Lares, se organizan sindicatos que agrupan a los colonos (arrendires, subarrendires y allegados) de esas haciendas. En 1961 se forma la Federación Departamental del Cusco, que agrupa 214 secciones locales campesinas. Se organizan marchas y asambleas: los campesinos, desde las alturas o desde los valles cálidos, marchan a Sicuani o Cusco para presentar sus demandas. Al año siguiente, los sindicatos del valle de La Convención—que reclamaban la tierra para los campesinos y la liquidación de la servidumbre—ocupan 70 haciendas, paralizan todo el valle e imponen una especie de Ley de Reforma Agraria, elaborada por Hugo Blanco, y que en apenas cinco puntos declara abolida la hacienda. La iniciativa encuentra eco entre los campesinos de otras localidades. Los colonos ocupan sus parcelas, se resisten a las prestaciones gratuitas y forman sindicatos en Silque, Compone, Ollantaytambo, Písac. El alzamiento parece invertir el curso del Vilcanota, desde La Convención en dirección al Cusco. Todos los terratenientes se sienten amenazados. ¿Los Andes se pueden convertir en una Sierra Maestra? Es entonces que los campesinos del valle de La Convención serán reprimidos. Algunos compañeros de Blanco—personaje de filiación trotskista, adscrito a una minúscula agrupación llamada Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR)—quieren improvisar una resistencia a la acción policial, asaltan bancos, buscan armas, pero no consiguen la menor eficacia. Hugo Blanco—aislado en La Convención y desarmado—termina en la cárcel de La Almudena (Cusco), de donde será trasladado a Tacna para ser procesado. Sobre él pendía la pena de muerte. El juicio terminará convirtiendo a Blanco en un personaje famoso. Antes de ser apresado, según el antropólogo John Earls, algunos campesinos de La Convención habían comenzado a identificarlo con la imagen del inca.

Aunque esto no fue más allá, representó un primer encuentro entre la cultura andina y el marxismo, del que fue muy consciente el propio Hugo Blanco, para quien la explotación no era sólo una realidad económica: "Se aplasta nuestra cultura, nuestro quechua, nuestro yaraví, nuestros gustos estéticos. Somos los escupidos, como dice el tayta"¹¹. Estos temas reaparecerán en la correspondencia que, estando preso en la isla El Frontón, mantuvo con José María Arguedas.

En 1963, una pasajera Junta Militar de Gobierno se ve obligada a decretar una Reforma Agraria pero limitada al valle de La Convención (D.L. 14444 del 6 de abril de 1963). Era demasiado tarde. La agitación no cesa en el Cusco. Mientras tanto, ha proseguido en la sierra central, donde decrece la influencia aprista y se forma el movimiento comunal del centro liderado por Genaro Ledesma. Los enfrentamientos más importantes ocurren entre la División Ganadera de la Cerro de Pasco Corporation (once haciendas que sumaban 600,000 Ha, conformadas por una empresa norteamericana a costa de la apropiación de tierras campesinas entre 1920 y 1950) y las comunidades limítrofes como Urauchuc, San Pedro de Cajas, Vilca y Rancas. Las haciendas Laive, Algoján, Antapongo también soportan el asedio de las comunidades y la presión interna de sus colonos. El movimiento en la sierra central, según Howard Handelman, tiene una composición mestiza y sus objetivos resultan más específicamente campesinos: recuperar la tierra. Los protagonistas proceden de comunidades que han experimentado un significativo proceso de modernización: división del trabajo, cultivos comerciales, tecnificación. La luz eléctrica, por ejemplo, llega a Muquiyayuyo en la década del 20. El analfabetismo retrocede. Pero en el sur las reivindicaciones parecen vincularse más con la secular opresión indígena. Existe una dimensión étnica. "Puede ser útil pensar—concluye Handelman—el movimiento campesino cuzqueño como parte de una larga tradición histórica de rebelión indígena contra la dominación cultural y económica del blanco (o mestizo)"¹².

En efecto, a pesar de que en ambos casos, centro y sur, todo transcurre dentro de cauces "legales", se advierte una radicalidad mayor en el sur: no sólo se lucha por la tierra, se busca algo más. Abolir una opresión secular. Esto implica, como advierte Lucila Goycochea, cuestionar sustancialmente las relaciones entre indios y mistis. Veamos dos testimonios. Primero una comunicación de campesinos de Pitumarca (cerca de Sicuani) al hacendado Nicolás Delgado, y después una carta del terrateniente Gregorio Velásquez al subprefecto de esa misma provincia.

¹¹ Blanco, Hugo. *Tierra o muerte*, México, Siglo XXI, 1972.

¹² Handelman, Howard. *Lucha campesina en los Andes*, Lima, Cuadernos del Taller de Investigación Rural, Lima, Universidad Católica, s.f., p. 46.

"El Sindicato de campesinos de Rata, Pitumarca, tiene a bien dirigirse a Ud. para poner en su conocimiento, que los campesinos que éramos colonos hasta hace poco, esclavizados por su hacienda, ahora nos hemos sindicalizado y nos hemos organizado; también tenemos conocimiento y sabemos que las leyes actuales condenan ya todos los métodos de explotación y humillación que sufrimos los campesinos. Por tal razón nuestro sindicato se halla legalmente constituido.

Asimismo aprovechamos la oportunidad para manifestarle que de hoy para adelante no trabajaremos más en su hacienda, porque nos amparan las leyes constitucionales y demás dispositivos legales".

En las asambleas y en las discusiones con los propietarios y la policía, a veces los campesinos expresan con mayor crudeza sus propósitos. Veamos el otro testimonio:

"Con el mayor cinismo, los invasores me han manifestado, que se apoderarán de todos los bienes de los 'mistis', y que irán a la guerra civil si fuese necesario en su propósito, y atendiendo a mis ruegos, y como si fuesen los dueños del terreno invadido, han designado una pequeña fracción del pastel para que pueda mantener mis ganados, por unos días"¹³.

Los campesinos de comunidades con acceso al mercado y especialización productiva se encontraban, como es evidente, mejor informados de la situación política nacional y eran más propensos al cambio. En cambio, los campesinos que vivían en las haciendas admitían difícilmente que las jerarquías podían variar, que la sociedad podía cambiar, que fuera discutible el poder de los mistis; pero cuando, por una u otra circunstancia, llegaban a asumir estas ideas, no se conformaban con reivindicaciones limitadas, sino que iban más allá que los comuneros¹⁴.

Una revisión de la información periodística en diarios de Lima durante los años de 1956-1964 ha permitido a Virginia Vargas y Virginia Guzmán ubicar 413 movimientos en todo el período. Sobre la base de esa información cuantificable, Pedro Gibaja ha volcado los datos en indicadores y cifras que reafirman como principal objetivo a la tierra: 249 movimientos buscan esa reivindicación, mientras que sólo 58 (14%) tienen objetivos salariales y 106 responden a móviles tan diversos como la libertad de un dirigente, el establecimiento de una escuela o reacciones contra medidas represivas¹⁵.

¹³ Una fotocopia de estos documentos me fue proporcionada por Francisco Durand.

¹⁴ Estas reflexiones se basan en un imprescindible estudio de Julio Cotler, "Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política" en *La hacienda y el campesino en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

¹⁵ Gibaja, Pedro. *Op. cit.*, T. IV, p. 833.

Un número considerable de protagonistas provienen de las comunidades: sucede en 222 movimientos (54%). En correspondencia, la forma que asumen con más frecuencia las luchas es la "ocupación" de tierras: 215 casos (52%). Invasiones, decían los terratenientes, "recuperaciones" los campesinos, "tomas" ha sido la palabra empleada en fechas más recientes. Fueron—siguiendo al historiador Eric Hobsbawm—de tres tipos: ocupaciones de tierras vacías, en los límites de la frontera agrícola, en especial en la ceja de selva; ocupaciones de tierras en litigio, sobre las que existían dudas acerca de linderos o se habían entablado previamente juicios, y ocupaciones de tierras con un propietario definido. En este último caso, la ocupación implicaba un real cuestionamiento de la propiedad privada. Las más frecuentes fueron las segundas, lo que reafirma la importancia del "legalismo" en estas luchas¹⁶.

Las ocupaciones son discutidas previamente y decididas en asambleas masivas. Se planifican. Comienzan al amanecer del día designado: largas columnas de campesinos, compuestas por hombres, mujeres, niños y ancianos, portando banderas, acompañados de tambores, clarines y pututos, con gritos de aliento en quechua, cortan las alambradas o rompen los límites, entran a la hacienda y ocupan las tierras que les pertenecen. No llevan armas. A pesar de la amenaza de "guerra civil" no buscan enfrentarse con los mistis. Las casas haciendas son respetadas y hasta, como en el caso de Gregorio Velásquez, citado antes, son tolerantes con los hacendados: le dejan su ganado y le permiten pastar en una parcela¹⁷.

La sublevación de los colonos de hacienda encontró su modalidad organizativa en el sindicato. Probablemente fueron más importantes que el volumen sugerido por las informaciones periodísticas limeñas. Entre 1945 y 1947, 16% de los nuevos sindicatos establecidos en el país se forman en el campo; entre 1956 y 1961 el porcentaje casi se reproduce: 14%, pero entre 1962 y 1968 asciende a 20%. De aquí proceden campesinos que actuarán a lo largo y ancho del país entre 1963 y 1964. Al tradicional asedio externo que soportaba la hacienda, se ha añadido la presión desde su interior, desencadenada por esos colonos que simplemente se apropian de las parcelas. La posesión se convierte en propiedad.

¿Qué cambios inmediatos consiguieron la sindicalización campesina y las recuperaciones de tierras en la estructura agraria andina? Tal vez uno de los impactos más evidentes fue el incremento de la pequeña propiedad campesina. "Hay buenas pruebas de que en algún momento, entre junio

¹⁶ Hobsbawm, Eric. "Ocupaciones de tierras en el Perú" en *Análisis*, Lima, N° 2-3, abril-diciembre 1977, pp. 111-142.

¹⁷ Para una descripción ver Neira, Hugo. *Los Andes: tierra o muerte*, Madrid, Editorial ZYX, 1972.

de 1963 y febrero o marzo de 1964, la mayor parte de los propietarios de tierras y señores del centro y sur de la zona montañosa, enfrentados a una movilización campesina general, decidieron contar sus pérdidas y empezaron a liquidar sus propiedades y pensar en la perspectiva de una compensación por la expropiación según algún tipo de reforma agraria¹⁸. Handelman añade a lo anterior que, del total de familias aparentemente beneficiadas por la Reforma Agraria del primer gobierno de Belaunde (1965), 75% o más habrían obtenido sus tierras mediante las ocupaciones. Por esos años, los terratenientes de Chiquián y Puquio abandonan sus propiedades vendiendo o llevándose antes todo lo que pueden. El campo se descapitaliza. Bajo los efectos de la agitación agraria, muchos terratenientes serranos comenzaron a parcelar sus haciendas o a venderlas en su totalidad. Este proceso afecta de manera particular a las haciendas tradicionales y en menor medida a los latifundios ganaderos. Las haciendas tradicionales se encontraban evidentemente más deterioradas y tenían menor posibilidad de resistencia ante la "avalancha" campesina. Este proceso de parcelación fue denominado en esos años "reforma agraria privada" e incluso fue auspiciado por algunos periódicos, que veían en esa concesión un medio de apaciguar las luchas campesinas. La "reforma agraria privada" apareció en diversos lugares del país. Citemos algunos ejemplos: en 1961, según *La Prensa*, el propietario de una hacienda en Cajamarca procede a lotizar sus terrenos; poco después otro periódico anuncia parcelaciones de 3,470 Ha en Chancay, 901 en Ate-Rímac, 2,270 en Huaura, 900 en Chillón, 264 en Lurín, 600 en Huarmey y 3,504 en Casma; a fines de 1963 un hacendado trujillano anunciará la venta de 7,000 Ha de su propiedad para la Reforma Agraria¹⁹.

Pero tal vez las lotizaciones más significativas sean las que en diversos lugares de los Andes, especialmente Cajamarca y Cusco, emprendieron la Iglesia y las órdenes religiosas. En 1963, monseñor Carlos Jurgens ordenó en el Cusco que "se ejecute la parcelación de todos los terrenos rurales de nuestra arquidiócesis, que serán adjudicados a las familias campesinas, en las condiciones económicas favorables que han de ser fijadas posteriormente". Las tierras de la Iglesia, que a principios de siglo asombraron a Luis E. Valcárcel por su extensión, terminaron en 1972 reducidas a sólo 1,394 parcelas que sumaban 1,136 Ha, es decir, poco menos de 1 Ha por parcela (referencias proporcionadas por Asunción Marco). Mediante este proceso, generado evidentemente por las luchas campesinas, la Iglesia

¹⁸ Hobsbawm, Eric. *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 23.

¹⁹ *La Prensa*, 15 de octubre de 1961; *El Comercio*, 13 de octubre de 1961; *La Crónica*, 15 de octubre de 1963.

evita caer en un enfrentamiento con el campesinado. Se desliga de la propiedad terrateniente y, en términos políticos, deja a los hacendados y latifundistas sin ningún sustento ideológico. Hay que añadir la difusión de ciertas encíclicas (como la *Rerum novarum*), que si bien no eran muy progresistas en la Europa de entonces, al propalar una concepción pretendidamente equitativa del capitalismo, terminaban teniendo efectos subversivos en los Andes: por ejemplo, la encíclica recomendaba un "justo" salario; esta sola mención podía ser explosiva en zonas y localidades donde no se pagaba salario. Pero además las luchas campesinas hicieron recapacitar a muchos párrocos de provincia sobre la situación de la Iglesia: hasta entonces había servido a los terratenientes, ¿podía seguir igual? En parte, en estos cuestionamientos puede estar el origen del actual progresismo de la Iglesia sur andina.

Pero al lado de las parcelaciones, el otro proceso visible y paralelo es el aumento de los lotes en el interior de las haciendas. Hacendados del área del Silque-Ollantaytambo refieren cómo durante los años 60 los pastores se negaron a bajar a las haciendas, apropiándose así "de facto" de los terrenos anexos que usufructuaban. Parcelaciones y lotizaciones de las haciendas tuvieron como consecuencia el incremento del minifundio, signo a su vez del crecimiento de las economías campesinas.

El cuadro siguiente muestra un incremento de los agricultores minifundistas (campesinos propietarios de menos de 5 Ha). Interesa subrayar las variaciones que se producen en el interior de los minifundistas. Mientras disminuyen los arrendatarios y los feudatarios, los comuneros se mantie-

REGIMEN DE TENENCIA DE LOS AGRICULTORES MINIFUNDISTAS (Miles)				
	1961	%	1972	%
Propietario	677	65.4	927	68.4
Arrendatario	114	11.0	55	4.1
Feudatario	66	6.4	70	5.2
Comunero	55	5.3	72	5.3
Otro régimen	35	3.4	11	0.8
Formas mixtas	88	8.5	220	16.2
Total miles de Ha.	1'035	100.0	1'355	100.0

Fuente: Oscar Dancourt. Aspectos económicos de la lucha campesina (1957-1964), texto mecanografiado, programa de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima.

nen estables, aumentan los propietarios y las formas mixtas, es decir, combinación de la condición de propietario con las otras. Todo esto quiere decir, entre otras cosas, que tierras en arriendo pasaron a ser tierras en propiedad.

El incremento cuantitativo de las economías campesinas entre 1961 y 1972 no se explica por la consecución de "nuevas tierras". Los minifundistas no expanden la frontera agrícola. Esta se mantuvo prácticamente estacionaria. Las tierras adicionales las consiguieron —como subraya Dancourt— mediante el retroceso de la economía terrateniente como consecuencia "del levantamiento campesino generalizado que se desarrolló entre 1957–1964". El retroceso de los terratenientes fue uno de los efectos más importantes que tuvieron las luchas campesinas.

¿Qué hicieron los terratenientes frente a las ocupaciones de tierras y el sindicalismo agrario? Mejor dicho, ¿qué podían hacer? La respuesta es: poco. La explicación: estaban perdiendo poder. No tenían poder, dice Juan Martínez Alier²⁰. La debilidad de los terratenientes quedó demostrada en la "relativa tolerancia" del Estado —incluida la policía— frente a las ocupaciones de tierras. Veamos dos situaciones extraídas de los conflictos entre la Cerro de Pasco Corporation y las comunidades.

En setiembre de 1960 la comunidad de Urahuchuc "invade" tierras de la hacienda Quilla, de la Corporation. Era el desenlace de un litigio entablado entre la mencionada comunidad y la empresa desde julio de 1957, que terminó con un fallo desfavorable a los comuneros, tanto en la Corte Superior de Junín como en la Corte Suprema de Lima. Pero "en actitud de rebeldía contra lo dispuesto por la Corte Suprema", el 7 y 8 de setiembre los comuneros procedieron a ocupar las tierras en disputa. La compañía acude al prefecto de Junín, el que recomienda seguir determinados procedimientos legales, pero los funcionarios exigieron el acatamiento del fallo judicial, lo que significaba demandar la represión a los campesinos. El prefecto argumentó carecer de la autorización necesaria. Es entonces que la Cerro se verá obligada a realizar gestiones en la propia capital y en los más altos niveles del Estado. Las gestiones, como veremos, fueron exitosas. La cita es larga pero ilustrativa. Proviene de los archivos de la empresa:

"El lunes 19, volvimos a insistir telefónicamente ante el prefecto a fin de que tomara alguna actitud, porque los de Urahuchuc, envalentonados por la actitud pasiva de las autoridades, estaban realizando una invasión mayor, obteniendo por respuesta que tenían instrucciones del Director del Gobierno para realizar una investigación a fin de constatar si nuestras afirmaciones eran ciertas.

En Lima, los señores E. Alayza y R. Calderón trataron de comunicarse, sin éxito, con el Director de Gobierno o con el Ministro de Gobierno, por lo que solicitaron y obtuvieron una entrevista con el señor P. Beltrán, al cual lo acompañaba el ministro de Agricultura Ing. Zarak; ambos representantes de la empresa expusieron el problema de Quilla, sin obtener del señor Beltrán comentario alguno; el ministro de Agricultura les sugirió que trataran el asunto con el ministro de Gobierno, con quien los puso en contacto telefónico, habiéndose limitado este funcionario a manifestar que se había ordenado una investigación"²¹.

Hemos visto, en la versión de los hechos presentada por un funcionario de la Cerro, cómo la demanda de la empresa es escamoteada y postergada incluso en el despacho del Ministro de Economía de entonces, don Pedro Beltrán. El prefecto, clásica autoridad al servicio de los hacendados, tampoco se decide a actuar. Estas situaciones hubieran sido inimaginables algunos años atrás. El poder político local y nacional de la empresa se encontraba gravemente debilitado. Y si esto ocurría con la Cerro —una de las tres mayores empresas mineras del país— no es nada difícil suponer lo que pasaría con cualquier hacendado. Por otro lado, es interesante reparar en cómo estas incertidumbres frente a la represión abren mayores posibilidades a los "invasores". En los primeros meses del gobierno de Belaunde (1963), la tolerancia del Estado fue todavía mayor.

Es por esto que las ocupaciones de tierras pueden ser debatidas democrática y abiertamente. Entendemos mejor el pacifismo que las caracterizó. Son, como ya anotamos, anunciadas con cierta anticipación, lo que posibilita que muchas veces los policías asistan en calidad de espectadores. Ocurrió de esa manera precisamente en la "invasión" que el 15 de noviembre de 1963 realizó la comunidad de Vilca en tierras de la hacienda Cochabamba, también pertenecientes a la Cerro de Pasco Corporation. En un memorándum interno de la empresa, redactado por el administrador, leemos que "igualmente el 15 de noviembre llegó el teniente Pedro Heredia acompañado de 10 guardias civiles para tratar de contener la invasión, quedándose el destacamento en el puente de Pachachaca con la idea de paralizar la invasión. El día 16 de noviembre, ante todo el personal de la guardia civil, la comunidad de Vilca empezó a invadir, pasando los invasores a escasos metros de ellos, llegando todos a conversar con los invasores"²².

Acontecimientos similares se repiten en otros lugares de los Andes: policías e "invasores" ocupan sus lugares y no ocurre nada más, para

²¹ *Archivo del Fuero Agrario*, Documento de la Cerro de Pasco, Memorial de Guillermo Rosas, La Oroya, 20 de setiembre de 1960.

²² *Archivo del Fuero Agrario*, Documento de la Cerro de Pasco, F. Isaacs, 1º de julio de 1964.

²⁰ Martínez Alier, Juan. *Los huacchilleros del Perú*, París, Ruedo Ibérico, 1973.

desesperación de los propietarios. Estas escenas alientan a potenciales "invasores". La historia del mundo andino ofrece múltiples ejemplos de la violencia desatada brutalmente contra los campesinos. ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿Qué impide el uso de aparatos represivos del Estado al servicio de los latifundistas?

Tres circunstancias, a nuestro parecer, pueden responder a las preguntas planteadas. 1) El debilitamiento en los años anteriores de los terratenientes y de las diversas formas de poder local y nacional que habían ejercido en el pasado, consecuencia de los inicios del desarrollo capitalista, de la aparición de nuevos sectores en el interior de la clase dominante (industriales), de la expansión del mercado interno, del crecimiento de los aparatos del Estado, etc. 2) El papel secundario que pasó a ocupar la agricultura en el producto bruto interno a causa de la industrialización y del crecimiento urbano. 3) El hecho de que los terratenientes ya no eran aliados indispensables, e incluso comenzaban a incomodar, dada su responsabilidad en el atraso del campo y en el surgimiento de tensiones sociales.

Frente a la agitación agraria y para evitar desenlaces peligrosos, la clase dominante peruana de ese entonces tuvo la lucidez, hasta entonces inédita, de saber conceder en terrenos que no eran vitales para su reproducción como clase. La represión generalizada contra los campesinos sólo ocurre cuando las exigencias de los hacendados han llegado a un clímax. Por otro lado, en esos momentos las "invasiones" corrían el riesgo de trascender el medio rural e implicaban ya un verdadero cuestionamiento a la propiedad privada. En 1964, cuando el Ejecutivo a instancia del Parlamento decide emplear la violencia en el campo, ya en determinados lugares los campesinos habían conseguido algunos de sus objetivos (la tierra, por ejemplo).

Al año siguiente, en 1965, cuando cesaba la agitación campesina, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional trataron de organizar guerrillas en Cajamarca (desmantelada prematuramente), Junín, Ayacucho y Cusco. La experiencia iniciada en junio termina trágicamente a fin de año: las columnas, ubicadas por el ejército, terminan cercadas y aniquiladas. Los dirigentes guerrilleros, como Máximo Velando, Lobatón o Luis de la Puente, son fusilados y sus cuerpos arrojados desde helicópteros. No habían podido confundirse con la población serrana. Requería una labor paciente obtener confianza de los campesinos. Las armas llegaron tarde: ése fue el balance que muchos hicieron de aquel desencuentro entre las organizaciones políticas y el movimiento campesino.

La rebelión campesina no arrasó con los mistis pero los dejó maltrechos. Los antiguos señores se vieron obligados, en muchos sitios, a migrar a Lima, incursionar en el comercio urbano, dejar sus haciendas... Años después, en 1969, una nueva ley de Reforma Agraria (D.L. 17716), sustancialmente más radical que la promulgada durante el primer gobierno de Belaunde, terminó la tarea iniciada: la propiedad privada de la tierra no sería ya el sustento de los poderes locales. Los gamonales se convertirían en personajes del pasado. Pero la nueva Reforma Agraria no otorgó el poder a los campesinos. Emprendida desde el Estado y bloqueando cualquier posibilidad de movilización autónoma de los campesinos, debió reemplazar el deteriorado poder de los hacendados por el de los funcionarios estatales. Esto no siempre ocurrió, en particular en aquellas zonas más atrasadas y deprimidas del espacio andino, donde la Reforma llegó bastante más tarde que en la costa. Por otro lado, el modelo empresarial de la Reforma llevaba a fomentar la gran propiedad: las haciendas debían mantener sus dimensiones, si no expandirlas juntándose con otras, o a costa de tierras comunales en litigio. Fue un cambio de propietarios pero no de estructuras de la propiedad. Quienes tradicionalmente habían luchado contra las haciendas —los comuneros— no fueron precisamente los más beneficiados. Se mantuvo la distribución desigual de tierras, que a pesar de los movimientos campesinos todavía existía en 1969. Entonces la desaparición de los terratenientes no acarreó necesariamente un cambio sustancial para los campesinos, pero se generó, de esta manera, una situación en el campo que podríamos definir como "vacío de poder". En algunos lugares buscaron ocupar el lugar vacante narcotraficantes, en otros lugares comerciantes locales, sin faltar pequeños terratenientes que lograron evadir la Reforma Agraria, o funcionarios estatales. La combinación entre atraso económico y vacío de poder fue generando una opción diferente: el proyecto que a partir de 1980 (de manera pública) y desde años antes de manera clandestina, proclamó un grupo poco conocido en el heterogéneo panorama de la izquierda peruana. Su nombre alcanzaría rápidamente resonancias mesiánicas: Sendero Luminoso.

Para entenderlo es preciso reconsiderar lo que hemos venido refiriendo sobre los límites y las posibilidades abiertas por los movimientos campesinos de los años 60 y en particular la cuestión del poder. En 1974, estos temas se reactualizaron en Andahuaylas: en esa provincia sureña, bajo directa influencia de partidos marxistas (en particular Vanguardia Revolucionaria), se producen ocupaciones de tierras que llevan a un enfrentamiento entre el campesinado y el régimen de entonces. Los dirigentes son hijos de mistis o de familias de clase media urbana, como Lino Quintanilla o Julio César Mezzich, dispuestos a llevar hasta el final la marcha al pueblo

que otros jóvenes de su generación proclamaban: ellos se establecen en Andahuaylas, aprenden quechua cuando no lo conocen, se casan con campesinas, se vuelven comuneros. Personajes similares, con la excepción de Blanco y algunos otros, escasearon en 1964. Pero diez años después se enfrentan al mismo problema: las ocupaciones pueden tener éxito, los campesinos consiguen las tierras que reclaman pero ¿cambian de esa manera las relaciones en el campo?, ¿dejan de ser entonces los indios despreciados por los mistis? El problema era cómo iniciar en Andahuaylas una "larga marcha" que desde lo más atrasado del país terminara conduciendo a la conquista del poder. No todos se plantearon la situación en esos términos. Para un sector mayoritario de la izquierda, el horizonte político no trascendía las reivindicaciones inmediatas: conseguir la tierra, firmar un compromiso con las autoridades estatales y luego pensar en alguna otra consigna. Era una izquierda habituada a la denuncia, a la organización de paros y huelgas pero incapaz de imaginar una ofensiva de largo aliento y un asalto al poder. Es esta izquierda la que crece, en militantes y en simpatía, durante el gobierno militar, promoviendo marchas de mineros a Lima, reclamos locales y paros nacionales, pero que no alcanzará a proponer ninguna alternativa válida frente al régimen militar. No le queda a la postre otra posibilidad que unirse a una propuesta que surge en los sectores burgueses: las elecciones y la Asamblea Constituyente.²³ Los sectores más "ultras" y "radicales" se niegan a participar. ¿Voluntarismo? Expresan, sabiéndolo o no, a un sector de la población del país ausente de los procesos electorales. Los votos blancos y nulos, más el ausentismo, conforman en 1980 el 35% de electores nominales.²⁴ Allí están sumergidos los clandestinos militantes de Sendero Luminoso maquinando un proyecto diferente.

En Andahuaylas, en 1974, nuevamente volvió a rondar la posibilidad de una revolución como inversión del mundo. Para descubrirla tenemos que olvidarnos de los volantes, de los documentos firmados entre la dirigencia y las autoridades políticas, incluso del testimonio de los protagonistas y escuchar los huaynos que se compusieron y cantaron durante esos días y los que siguieron, salpicados de violencia y cólera, queriendo poner fin a la servidumbre y la dependencia personal: "No importa que seas alguien/ a quien yo quiero,/ no importa que seas alguien/ a quien arrullo. ¡Aún diciéndome, tú, hermano!/, ¡Yo te tiraré al río/ yo te empujaré al abismo!"²⁵ Años después, en 1979, los niños de un barrio de

la antigua hacienda Toxama aproximaban violencia y esperanza en la áspera letra de otro huayno: "Mucho tiempo hemos dado vueltas perdidos/ pero no será para toda la vida hermano campesino/ en el pueblo de Manchaybamba/ ricos y pobres allí nos veremos (las caras)/ y entre todos los pobres/ ahí sí te haremos dar vueltas a ti (acorrallaremos)/ como si fuera el zorro ladrón/ Espera nomás espera,/ hambreador (asesino) de mi pueblo/ cuando me vuelva como el zorro/ te haré morir (te daré muerte). Cuando sea como el zorro (grande)/ te haré perder (te reduciré), te desapareceré"²⁶.

Negro y rojo

En 1978, en las elecciones para la Asamblea Constituyente que debería mediar en la llamada transferencia de poder entre militares y civiles, la izquierda obtuvo, para sorpresa de muchos, 28% de la votación válida. Aunque había engrosado considerablemente sus filas (el único antecedente importante de esa votación fue el 15% que obtuvo en Lima Unidad de Izquierda en 1967), mantenía una fuerte fragmentación, consecuencia de múltiples influencias ideológicas y polémicas arrastradas a lo largo de una historia que en algunos casos se remonta a 1928 (año de fundación del Partido Socialista por Mariátegui) y, en otros, a fechas más cercanas como 1965 (las guerrillas del MIR). Por lo menos 20 organizaciones conformaban la izquierda peruana. Ricardo Letts propuso ordenarlas alrededor de lo que llamó cuatro "troncos básicos": el Partido Comunista, Vanguardia Revolucionaria, el MIR y el FIR. El Partido Comunista —siguiendo a Letts— habría iniciado su fragmentación en 1963: repercusión en el Perú de la polémica chino-soviética, que produjo a la vuelta de un decenio siete organizaciones (ver gráfico en la página siguiente). Llama la atención la importancia que, tanto en número de agrupaciones como de militantes, acabaron teniendo los maoístas. No existe otro país latinoamericano en el que la revolución china haya conseguido tal gravitación. Uno de esos partidos asumió como subtítulo de sus publicaciones el lema: "Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui".

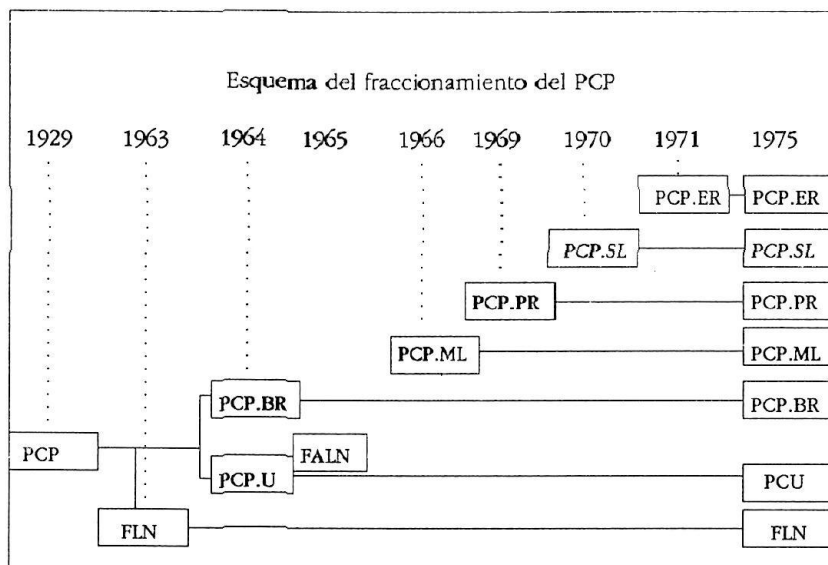
No se trata de hacer en estas páginas una historia de la izquierda peruana, ni menos del itinerario del marxismo en el Perú. Sendero Luminoso se autoproclama seguidor del pensamiento de Mariátegui. Existen algunos parentescos evidentes, pero muchas otras diferencias. Mariátegui no admitía un proyecto autoritario. Recordemos lo dicho acerca de su polémica con Haya de la Torre. Identificados con las posiciones más cerradas y dogmáticas de la izquierda, los senderistas caracterizaron al Perú

²³ Nieto, Jorge. *Izquierda y democracia en el Perú*, Lima, Desco, 1983.

²⁴ *Ausentismo electoral: tendencias*, Lima, Servicios Populares, 1985, p. 4.

²⁵ Quintanilla, Lino. *Andahuaylas: la lucha por la tierra*, Lima, Mosca Azul, 1981, p. 131. Sobre Andahuaylas ver el estudio de Abdón Palomino, en *Allpanchis* N° 10, Cusco, 1978, pp. 187-211 y el libro de Sánchez, Rodrigo, *Toma de tierras y conciencia política campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

²⁶ García-Sayán, Diego. *Tomas de tierras en el Perú*, Lima, Desco, 1982, p. 272.



Fuente: Ricardo Letts, *La izquierda peruana*, Lima, Mosca Azul Editores, 1981, p. 60.

como un país semifeudal, en el que la hacienda y los gamonales persistían como principal sustento de un Estado burocratizado que apenas conseguía, a través de las reformas implementadas por los militares, una incipiente y lenta penetración del capitalismo. Para disputar el poder existía un camino que llevaba a la lucha armada desde el campo a las ciudades. Quizá por esto, el grueso de su militancia terminó concentrándose en uno de los departamentos más atrasados del país, en Ayacucho, donde parecían confirmarse las tesis anteriores: la población mayoritaria era campesina, la capital departamental, Huamanga, no pasaba de los 60,000 habitantes, la ciudad carecía de industria o de gran comercio, predominaban los artesanos, todavía gran parte de los intercambios se ejecutaban recurriendo a los arrieros y el trueque no era un fenómeno excepcional, en un medio cultural donde el quechua resistía con eficacia al español. Sin embargo, allí funcionaba una universidad desproporionalmente grande: más de 6,000 alumnos, sin contar a los 2,000 postulantes y 1,000 ingresantes en 1980. La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, tenía por entonces, un equipo excepcionalmente valioso de docentes. Por sus claustros pasaron investigadores extranjeros de la calidad de Zuidema, Earls, Isbell, Golte, Szeminski y peruanos como Martos, Cisneros, Lumbieras, Degregori, Urrutia, que se unieron a intelectuales como Efraín Morote, estudioso excepcional del folklore andino. Se generó un contraste, que con los años sería explosivo, entre la expansión

del horizonte intelectual y el atraso económico. La universidad mermó la influencia del clero ayacuchano. Para los de abajo, la pobreza ya no era algo natural y aceptable; en los de arriba, se gestó una indignación moral y sublevante ante la miseria. Este estado de ánimo lo podemos encontrar reflejado, años después, en la respuesta de Morote ante una incisiva pregunta sobre la violencia senderista: "observe la orgía de corrupción que satura el país; el hambre que aniquila a unos y el hartazgo que hace reventar a otros; converse con la gente de a pie, observe a la *de a caballo*. Escuche, y no sólo oiga; observe, y no sólo vea. Así se explicará esa violencia, seguramente en la misma medida en que yo me la explico. Y si no quiere explicaciones actuales, relea el Evangelio de Mateo (21: 12, 13) y hallará la explicación milenaria de una ira que muchos hombres del mundo juzgan santa"²⁷.

Profesores y alumnos de Huamanga se interesaron, como no ocurría necesariamente en otras universidades, por el conocimiento de su realidad inmediata. Viajaban, recorrían las estancias y comunidades, hacían "trabajo de campo". Allí están las numerosas tesis sobre las comunidades del río Pampas. El estado de ánimo imperante se advierte con nitidez en el libro que en 1969 publicó Antonio Díaz Martínez, asesinado en la prisión de Lurigancho el 18 de junio de 1986. *Ayacucho: hambre y esperanza* era una peculiar mezcla de libro de viaje (las notas de los recorridos de un profesor con sus alumnos por la región) con ensayo y a ratos análisis sociológico: un "peregrinaje en busca de sabiduría", como confesaba el mismo autor, en el que a veces se formula preguntas muy precisas: "El eternit, el cemento y el hierro contrastan con la belleza fría y sobria de la puna. ¿El adobe, el ichu, la teja, la piedra y el barro no son buenos materiales para una arquitectura, al mismo tiempo funcional y bella, que conserve los rasgos nativos más característicos?"²⁸ En otras ocasiones se aferra a respuestas que sólo encuentran respaldo en su convicción personal: "¿Podrán algún día tener las comunidades nativas y auténticas propietarias de estas tierras, nuevamente la posesión de las mismas? Lo podrán. ¿Podrán nuevamente encontrar el equilibrio biológico-emocional que antaño tuvieron? Podrán aún ir más allá. ¿Podrán escaparse de la cultura occidental, mecanicista y utilitaria que día a día las coloniza? Serán creadoras de su propio destino. ¿Triunfará la tesis egoísta del control de la natalidad que preconizan Vogh, P. Moussa y otros neomalthusianos? Barrerán todos los principios de la sociedad clasista"²⁹.

²⁷ "Cómo se encendió la mecha", entrevista de Gustavo Gorriti a Efraín Morote Best en *Caretas*, N° 733, Lima, 31 de enero de 1983.

²⁸ Díaz Martínez, Antonio. *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul Editores, 1985, 2ª edición, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, pp. 117-118.

De esta manera, desde uno de los espacios más atrasados del país, se comenzó a pensar en la posibilidad de cambiar la historia universal. Cuando varíe la orientación política en China, el problema no será únicamente destruir la sociedad clasista en el Perú, sino cambiar el mundo. "A los hombres de hoy, a estos hombres que respiran, que bregan, que combaten, les ha correspondido barrer a la reacción de la faz de la tierra, la más luminosa y grandiosa misión entregada a generación alguna". En esta tarea serían guiados —añadimos— por el pensamiento de Gonzalo (sobrenombre del máximo dirigente Abimael Guzmán). Quizá estas ideas suenen menos disparatadas si pensamos que fueron imaginadas en el interior de una región que fue el centro de un gran imperio prehispánico. A 25 km de Huamanga estuvo emplazada Huari, la capital del imperio del mismo nombre, primera formación estatal andina, cuyas fronteras comprendían, entre los siglos VII y el XI de nuestra era, desde el altiplano boliviano hasta los arenales de la costa central peruana. Desaparecido ese imperio, su lugar fue ocupado por un grupo étnico, los chancas, establecido en una y otra margen del río Pampas. Siglos después, los incas pudieron dominar la sierra a costa de derrotarlos: fue entonces que trasladaron mitimaes (poblaciones forzadas) a la región de Pampas. Con la implantación del orden colonial, los españoles encontrarían en Huamanga un punto intermedio entre Lima y el Cusco, además de una plaza fuerte contra las incursiones de los incas de Vilcabamba. La importancia religiosa de la ciudad se robusteció con la construcción de 33 templos y el establecimiento de conventos y monasterios. El sustento de esta población estuvo en las actividades mercantiles, en la minería de Castrovirreyna y Huancavelica y, sobre todo, en la propiedad de la tierra: se forman linajes de hacendados que encontrarán un lustre especial al fundar la segunda universidad del país en su ciudad³⁰.

La República trajo el ocaso, que hasta el momento parece definitivo, de Huamanga y su región. La ruta longitudinal, que atravesaba los Andes desde el valle del Mantaro en dirección a Cusco y el Alto Perú, fue sustituida por varias rutas transversales que unían a las ciudades y los centros productores de materias primas con los puertos y el mar: se desarrollan así el circuito central que vincula al Callao con Huancayo, el circuito del sur que une a Arequipa, con Puno y Cusco, otras rutas menores como el eje formado por Lomas, Puquio, Chalhuanca. Esta reorganización del espacio en muchos lugares fue sinónimo de agricultura comercial, ur-

³⁰ Degregori, Carlos Iván. *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985. Nos remitimos también a las tesis elaboradas por Lorenzo Huertas y Jaime Urrutia. Sobre S.L. ver también, Granados, Manuel. "La conducta política. Un paso particular". Tesis Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1981.

banización, circulación monetaria. Para Ayacucho significó, como lo ha subrayado Carlos Iván Degregori, la amputación de territorios antes hegemonizados por Huamanga (como Puquio) y, paralelamente, la postergación y el aislamiento. La región se redujo en la práctica a las provincias de Huamanga, La Mar, Huanta, Víctor Fajardo y Cangallo. Un espacio donde el capitalismo fue literalmente sinónimo de pobreza y atraso, sin carreteras, carente de electricidad (la ciudad hasta hace poco se iluminaba con un precario motor), con cada vez menos recursos. Desde esta perspectiva, Sendero Luminoso sería visto como un movimiento regional y como una reacción defensiva frente a la modernidad capitalista³¹. Para confirmar esta interpretación se recuerda que algunos líderes importantes del senderismo proceden de la empobrecida aristocracia provinciana y que el epicentro de sus acciones ha estado localizado en el campo ayacuchano.

Estas acciones, en su modalidad armada, comenzaron el 17 de mayo de 1980 —cuando no podían preverse los resultados electorales— con la toma de Chuschi y la quema simbólica de ánforas. Hasta entonces este pueblo no existía en la geografía política peruana. Ubicado a 120 km de Ayacucho, en 1961 tenía apenas 1,000 habitantes, subsistiendo en medio de la pobreza, apenas visitado por algún antropólogo; pocos sabían que Chuschi había sido la sede gubernamental de siete comunidades en la época colonial y —como en otros pueblos del río Pampas— era un lugar en el que todavía funcionaban el control vertical de la ecología, la organización dual del espacio, el compadrazgo y la reciprocidad³². Desde mayo de 1980, las acciones prosiguieron a un ritmo ascendente hasta 1984. Según cifras oficiales, se atribuyen a Sendero Luminoso 219 "atentados" en 1980, 715 en 1981, 891 al año siguiente, 1,123 y 1,760 en 1983 y 1984 respectivamente. Si uno sigue la propalación espacial de estas acciones, tiene que corregir la interpretación de Sendero Luminoso como un fenómeno encuadrado en un marco estrictamente regional. En efecto, ¿en qué consistían los "atentados"? Al principio, durante 1980 y los primeros meses de 1981, consistían en la interrupción de carreteras, ataques a fundos y minas, destrucción de tractores, asalto a tiendas y almacenes, explosio-

³¹ Degregori, Carlos Iván. *Op. cit.*, p. 26.

³² Isbell, Billie Jean. "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman" en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 111-112. Las dos primeras acciones de Sendero Luminoso, en sentido estricto, fueron el incendio de la municipalidad de San Martín de Porres en Lima y el atentado dinamitero contra la tumba de Juan Velasco Alvarado: en ambos casos aparecieron volantes del Movimiento Obrero de Trabajadores Clasistas (MOTC) organismo vinculado a S.L. Pero fue después de la toma de Chuschi que se sucedieron los atentados de manera ininterrumpida.

nes, corte de vías férreas y puentes y, sobre todo, voladura de torres de luz eléctrica: los célebres "apagones", en Huamanga, en la propia capital, en toda la región central... Producido el apagón comenzaban otras acciones, algunas simbólicas, como iluminar el cerro San Cristóbal —cerro que preside a Lima y al que se acostumbra hacer peregrinaciones religiosas— con teas representando la hoz y el martillo, o embanderar de rojo una calle, algún edificio público, una torre. Aunque ya ha sido olvidado, en esos primeros meses los senderistas sorprendieron y desconcertaron porque, si bien destruían, no mataban. Una guerrilla incruenta.

Sendero Luminoso fue una especie de rayo en cielo despejado. Aunque la metáfora es un lugar común, no hay otra que pueda resumir mejor la impresión causada por las acciones de un movimiento que aparecía cuando la izquierda (mayoritariamente) asume la vía electoral y opta por respetar algunas reglas mínimas del "juego democrático" y cuando, por otro lado, sociólogos y economistas trazaban la imagen de un país cada vez más moderno, donde la urbanización era irreversible, los campesinos bordeaban la desaparición y las clases populares se convertían en asalariados o semiproletarios. Se constataba la desaparición de lo andino. El proceso recibió el nombre de "descampesinización". Se suponía que si algún día estallaba un movimiento revolucionario en el Perú, éste tendría como escenario a las nuevas ciudades. La guerrilla rural era inimaginable en un país donde los campesinos abandonaban el campo y donde la geografía —escarpada y eriaza— impedía a cualquiera ocultarse. Cuando los militantes de Sendero Luminoso hablaban de lucha armada, eran motivo de fácil réplica e incluso ironía, por parte de contrincantes convencidos de que nunca emprenderían ese camino. Tema de polémicas en los salones de San Marcos o de San Cristóbal de Huamanga. ¿De dónde —además— sacarían las armas?

La misma geografía peruana, la construcción de carreteras, túneles, puentes, la explotación minera serrana, obligaba a recurrir a un insumo indispensable: la dinamita. Con ella podían prepararse bombas y, unida con la huaraca —la tradicional honda que saben usar todos los niños andinos—, convertirse en un arma efectiva. Los primeros "atentados" dinamiteros parecían mostrar a un grupo dispuesto a demoler, a destruir cualquier símbolo de lo moderno. Algunos evocaron a los destructores de máquinas y a los anarquistas en los inicios del movimiento obrero europeo; otros comenzaron a pensar en esas revoluciones tradicionales que irrumpían contra todo lo occidental y lo moderno. La derecha y el gobierno no tuvieron mayores problemas de interpretación: eran "terroristas", una

nueva especie desalmada que como una plaga se difundía por el mundo, inspirados en ideologías "marxistas" y "totalitarias", dispuestos a imponerse por la vía del crimen y la muerte. Este discurso ya estaba estructurado antes de que Sendero cometiera su primera muerte. Al régimen de Belaunde no le interesaba qué pudieran pensar los guerrilleros y cuáles eran los móviles de sus acciones. El problema era únicamente cómo eliminarlos.

Saber qué pensaban era por cierto difícil, tratándose de un movimiento que no reivindicaba sus acciones, que no buscaba la propaganda, que mantenía en el más celoso anonimato a sus dirigentes, que no editaba libros, volantes, pronunciamientos, que no exhibía un programa. Para el antropólogo Juan Ansión, este estilo peculiar era paradójicamente una manera de decir muchas cosas, porque si Sendero Luminoso "se considera representante de un mundo que ha sido despojado del habla, sólo le queda la acción"³³. El silencio parece aproximarlos a mayorías andinas marginadas, excluidas, a las que desde el siglo XVI se había arrebatado la palabra.

En los pocos textos disponibles se esperaría encontrar una réplica ortodoxa del discurso maoísta, como ocurría antes de 1980 con otras organizaciones de izquierda, que incluso calcaban las metáforas chinas. En efecto, algo se encuentra cuando los senderistas pronostican un gran incendio en los Andes, similar al fuego que arrasó las praderas chinas a partir de Yenán, pero se lee también un esfuerzo por emplazar una lucha de la que ellos se proclaman iniciadores, en la tradición histórica peruana: recuento de rebeliones campesinas, evocación de Santos Atahualpa y Túpac Amaru e incluso de héroes que otros consideran burgueses, como el almirante Miguel Grau o Francisco Bolognesi, caídos durante la conflagración con Chile (1879-1883). La historia que ellos reconstruyen en documentos como "Somos los iniciadores" (abril de 1980) funciona por etapas, demarcadas y contrapuestas. Todas ellas parecen subsumirse en una división: el largo pasado que antecede a los inicios de la lucha armada y el nuevo tiempo que se inaugura bajo la guía de la versión marxista elaborada por el camarada Gonzalo (paragonable para ellos con Marx, Lenin o Mao). La obscuridad frente a la luz. Lo negro frente a lo rojo. Son las imágenes que podemos encontrar en uno de los pocos volantes conocidos de Sendero Luminoso: un lado negro que a su vez se subdivide en dos: a la izquierda, los presos, la cárcel, y a la derecha, otro recuadro a su vez dividido en dos sectores, arriba los guerrilleros con atuendos andinos y abajo las fuerzas del ejército y la policía cometiendo masacres

³³ Ansión, Juan. "¿Es luminoso el camino de Sendero?" en *El Caballo Rojo*, año III, N° 108, Lima, 6 de junio de 1982, p. 4.

y despedazando cuerpos. En el otro lado, el lado rojo, no hay divisiones: una sola imagen que se organiza alrededor de un sol rojo naciente, banderas desplegadas al viento y una multitud portando carteles, donde la consigna central son vivas al Partido Comunista del Perú (el nombre oficial de Sendero Luminoso). Ansión cree ver reflejada, en éste y otros volantes similares, una estructura andina de pensamiento: la dualidad que emerge y se encuentra con un discurso político. No arriesga ningún juicio de valor; simplemente cree estar constatando algo natural: procediendo de los territorios andinos, terminaron realizando una lectura peculiar del marxismo. La revolución no es entendida en el sentido moderno, que Marx o Lenin pudieron darle a esa palabra, sino como equivalente del pachacuti: "todo se invierte, lo que estaba arriba queda abajo y lo de abajo arriba; la noche se convierte en día y el día en noche; los hombres se convierten en piedra, pero también de piedras surge una nueva generación"³⁴. Destruir torres, oscurecer la ciudad y luego alumbrar el cerro cercano con teas, es anunciar el futuro luminoso y esperanzador que nace en medio de la obscuridad, la miseria y la explotación reinantes³⁵. Lo viejo frente a lo nuevo: la inversión del mundo. Esos rostros anónimos que figuran en el lado rojo recuperarán su país y arrasarán con los explotadores. Pero este discurso no es necesariamente andino si por tal se entiende una prolongación de concepciones prehispánicas. El dualismo como contraposición estaba presente en las imágenes del cristianismo interiorizado en los Andes, a través del apocalipsis y el juicio final. Entre los precursores de este discurso podría estar un personaje como Gabriel Aguilar³⁶. Sus resonancias nos recuerdan a la imagen del Perú que aparece en los relatos de José María Arguedas. Incluso hay imágenes que parecen tener una inspiración directa: "los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados". Parece que estuviéramos leyendo a José María Arguedas, cuando se refería a la conquista y a la ofensiva occidental contra el mundo andino. Pero si completamos la cita, es inevitable pensar en el Apocalipsis: "y la bestia finalmente será acorralada y, como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas la harán estremecer de pavor..." ("Somos los iniciadores"). Para Rodrigo Montoya, Sendero Luminoso había calado en un aspecto de la realidad peruana: el resentimiento de

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Ansión, Jean-Marie. "Essais sur le pensée andine et sa réinterprétation actuelles dans la région d'Ayacucho (Pérou)". Tesis de Doctorado, Lovaina, 1984. Ver también del mismo autor, *Démons des Andes*, Louvain, 1984. La versión en español de este libro: *Desde el rincón de los muertos*, Lima, Gredes, 1987.

³⁶ Ver "Los sueños de Gabriel Aguilar", capítulo VI de este libro.

esas mayorías despreciadas por el color de su piel, su manejo pobre del castellano, su manera de vestir, su pobreza: "encarna la rabia andina contra la vieja y secular opresión"³⁷. Pero esta rabia, más que una impresión de los mismos campesinos, parece resumir la cólera postergada y muchas veces callada de los mestizos. Arguedas fue uno de ellos. La rabia viene a ser la cara opuesta del racismo.

Los militantes –los dirigentes intermedios– de Sendero Luminoso no son exactamente analfabetos. La mayoría de presos capturados por terrorismo tienen educación superior (38.5%), un número similar tiene secundaria (37.7%), pocos han terminado los primeros años de colegio (17.5%) y todavía menos son los que nunca han ido a la escuela (6.3%)³⁸. Sin embargo, estas cifras requieren algún cuidado. En el Perú, mientras se ha acrecentado una desigual distribución de ingresos, la enseñanza se ha democratizado, posibilitando el acceso a colegios y universidades de hijos de campesinos, pequeños comerciantes, artesanos, que integran este segmento mayoritario en el país compuesto por jóvenes de procedencia andina, occidentalizados por la enseñanza y las migraciones: contingentes de nuevos mestizos que se insertan en una historia más antigua, remontable hasta los tiempos iniciales de la conquista y que desde entonces, como lo ha sugerido Pablo Macera hablando de Garcilaso, ha ido sedimentando frustraciones. Es demasiado evidente la semejanza entre los jóvenes mestizos de ahora y los del siglo XVI: en ambos casos aparecen "desprovistos de todo", obligados a la "vagancia" y la "depredación", condenados a convertirse en "hombres de vidas destruidas", los mismos que en la década de 1560 protagonizaron algunas "rebeliones" sin esperanza.

Pero no sería acertado reducir el fenómeno Sendero Luminoso a sectores provenientes de una aristocracia provinciana empobrecida y a mestizos frustrados; todos ellos se encontraron con otros personajes procedentes directamente del mundo campesino, que en la región de Huamanga eran esos comuneros establecidos a una y otra margen del río Pampas. A diferencia de las guerrillas de 1965, en 1980 los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habían nacido allí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron llevar a muchos campesinos. Algunas de estas levadas fueron impuestas. Sendero Luminoso, desde el inicio, fue una organización vertical y autoritaria, convencida de portar un mensaje correcto y acertado, que todos debían acatar. El mesianismo es impositivo: se lo acepta o se lo deja.

³⁷ Montoya, Rodrigo. "Izquierda Unida y Sendero: potencialidad y límites" en *Sociedad y Política*, Nº 13, Lima, agosto de 1983, p. 35.

³⁸ *El Comercio*, 7 de abril de 1985.

No hay lugar a situaciones intermedias. Pero en la mayoría de casos, sobre todo durante los primeros años, parece que fueron levas voluntarias, a las que acudían campesinos a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso. La región de Ayacucho había sido asolada por una cadena de sismos. Algunos campesinos creyeron entender que la pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron "luminosos", dispuestos a marchar hasta Huamanga y Lima, no para pedir limosna, sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden. Los puestos policiales son atacados. La policía opta en algunos casos por atrincherarse y hacer rondas únicamente en el perímetro urbano y en horas del día: "...de noche, estos hijos de las tinieblas salen. De noche ellos se movilizan y de día están camuflados en los cerros", le dice a un periodista de *Caretas* en Pampa Cangallo, Jesús Saldaña, el único cura de toda la región, obligado a ir de un sitio a otro pero que no se atreve a pernoctar entre la policía ante el temor de ser considerado "soplón"³⁹. Ese hombre encarnaba la imagen patética de una Iglesia que había abandonado los medios rurales. El escenario en el que comienza a imponerse Sendero es el pequeño poblado, sin gamonal, con su templo en ruinas y su puesto policial derruido: imágenes del vacío de poder. Se detectan, desde 1982, "zonas rojas", comunidades donde las columnas de Sendero encuentran siempre abrigo y posada segura. El temor se propala y se teme que la misma capital departamental acabe rodeada, sitiada y condenada al hambre. Sendero ordena —de manera obviamente poco democrática— sembrar y cosechar lo indispensable; romper las vinculaciones con el mercado y condenar a las ciudades a una prolongada y segura agonía.

De esta manera, Sendero Luminoso parecía realizar esa esperanza que late en los relatos de Arguedas: transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio. Los "terrucos" —como son llamados en la región— al principio se limitan a destruir bienes y propiedades. En 1980 la violencia política en todo el país sólo ocasiona tres muertos; en 1981 once, de los cuales seis son policías, caídos en enfrentamientos. Pero al año siguiente los muertos aumentan y llegan a 151, principalmente por el incremento de 47 bajas consideradas "senderistas" y sobre todo de 65 civiles. ¿Qué ha ocurrido? La declaratoria de estado de emergencia en varias provincias desde fines del año anterior, la

intervención de cuerpos especiales de la Guardia Civil y la Guardia Republicana, pero también el empleo de la violencia senderista contra abigeos, usureros y autoridades locales. Primero recibían amenazas, luego eran juzgados, por lo general de manera pública y en la posibilidad más benigna sólo recibían azotes; de lo contrario, terminaban ejecutados. Sendero quería mantener un férreo control sobre los territorios que liberaba. No tolerar ninguna disidencia. Hay denuncias sobre un especial ensañamiento con las víctimas, pero estos hechos al principio parecen obedecer a la espontaneidad de los alzados, antes que a una decisión de sus dirigentes. Al parecer, dos de las primeras muertes civiles atribuibles a los senderistas en la región de Ayacucho, ocurridas durante el asalto a una hacienda en Cangallo el 24 de diciembre de 1980, tuvieron esta característica: "Los campesinos, cuyo móvil habría sido la venganza, primero vendaron a sus víctimas y luego les arrancaron las orejas con una hoja de afeitar al agricultor y dueño de la casa hacienda, Benigno Medina del Carpio, quien después fue victimado a golpes junto con Ricardo Lizarbe"⁴⁰. Años antes, en 1974, en Andahuaylas, durante la "toma" de tierras, hechos de esta índole fueron tajantemente impedidos por los dirigentes, queriendo evitar un enfrentamiento desigual con el Estado. Pero convencidos de la necesidad perentoria de desatar un "gran huracán campesino", los senderistas no intentan siquiera controlar estos desbordes. Parece no preocuparles los costos sociales de la guerra. La revolución —como el pachacuti o el apocalipsis— implica llanto, dolor, sufrimiento y muerte: lo viejo debe ser destruido para que aparezca lo nuevo. A medida que prosiguieron los acontecimientos, el terror fue perfilándose como un instrumento en la lucha política de Sendero. El mismo año (1982) que consiguen la mayor movilización popular ayacuchana durante el entierro de la guerrillera Edith Lagos, atentan contra el alcalde de Huamanga y asesinan a un antropólogo, director del Instituto Nacional de Cultura, actos que desde luego no contaron con ninguna simpatía en esa ciudad.

Enfrentado a uno de los gobiernos más corruptos de nuestra historia republicana, con un aprismo que no superaba sus crisis y colocando en jaque a la izquierda, en 1982 Sendero Luminoso se encontraba en su mejor momento. El marxismo se expresa en quechua, como en los tiempos de Blanco y el sindicalismo agrario, pero ahora se trataba de un movimiento guerrillero y, además, no confinado a un valle sino propalado por todo un país inmerso en una devastadora crisis económica. Un mapa de *Caretas* ilustraba que sobre 24 departamentos, 10 se encontraban amagados por el senderismo. Ofrecían el poder a los más pobres del campo. ¿Pero cuántos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no eran

³⁹ *Caretas*, Lima, Nº 774, 18 de abril de 1983, p. 14.

⁴⁰ Pareja, Piedad. *Terrorismo y sindicalismo en Ayacucho*, Lima, Imprenta Ital Perú 1981, p. 94.

como Chuschi. El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión: para ellos, el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar.

Estos problemas, como señalamos al inicio de este ensayo, recorren la obra de José María Arguedas. Sendero Luminoso nos recuerda a personajes, imágenes y propuestas que nacen de sus narraciones, pero no podemos omitir que escribiendo como antropólogo sobre las comunidades indígenas en el valle del Mantaro, se entusiasmó con esos campesinos mestizos, con espíritu empresarial, que mantenían compatible a la modernidad con el mundo andino. En el valle del Mantaro el encuentro entre capitalismo y campesinado era una alternativa. Los dos mundos –el andino y el occidental– dejaban de estar enfrentados: “el caudal de las dos naciones se podía y debía unir”, dirá Arguedas, en 1968, al momento de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega. Allí la violencia y el odio desaparecían. Un lema de esos comuneros podía ser “que no haya rabia”. Pero el valle del Mantaro tenía rasgos que lo diferenciaban demasiado de otros espacios: la existencia desde tiempos coloniales de un campesinado libre, no atado a la tierra; la propiedad comunal no había sido avasallada por las haciendas; la mercantilización y la agricultura comercial se desarrollaron tempranamente; la región fue recorrida por arrieros y se convirtió en escenario de ferias; se sumó a todo esto el desarrollo de la minería y la permanente articulación con Lima. Este no fue el caso de otros espacios, que se mantuvieron al margen del mercado interno y donde el paso de los años fue sinónimo de atraso y deterioro: el valle del Colca en el sur, el río Pampas en Ayacucho, la quebrada de Chaupimaranga en la sierra central.

Anexo

Lima, 1 de febrero de 1967

Querido John:

Gordon me acaba de entregar un ejemplar de la visita de Iñigo Ortiz. Me complace que en la primera línea figure mi nombre. Bien sabes que no soy afecto a la propaganda pero como un ser humano que tiene corazón me alegra mucho permanecer en buena compañía en documentos que no han de perecer. Me

entusiasmó ver la carátula; gocé hojeando el libro, leí tu presentación, leí algunas páginas más y comprendí que este documento debe ser importantísimo para los historiadores y para todos los que intentan estudiar al hombre peruano y me apenó pensar en que yo no lo leeré sino a trozos. Hace años que tengo una incurable fatiga para la lectura, especialmente para esta clase de documentos que requiere de mucho tiempo y que por eso únicamente son leídos por quienes luego nos darán en materiales más próximos a la escala intelectual de ahora lo que hay de sustancial en esas obras. Con este volumen tu vinculación con el Perú se fortalece y se hace más evidente. Dentro de unos quince días, a lo sumo, aparecerá Avila y bien sabes que sin ti no existiría ese libro. Pero nada de esto te exime de la principal obligación de afecto que tienes con nosotros. Se me ocurre que tu lucha contra las inexplicables o mejor, casi invencibles fuerzas, que te agarrotan las manos para escribir tu obra principal son como las que yo enfrento para aceptar la felicidad; para encontrar la dicha en aquello que luego de ser disfrutado, por fuerza de materiales los más oscuros del subconsciente, se conviertan en fuente de la más perturbadora depresión. Estuve bastante mal; por fortuna Sybilla es una mujer maravillosa. No puede nadie imaginarse de qué modo me auxilia y limpia mi alma a pesar de que cuando estoy metido en la sombra la veo a veces como causa de muchas de mis angustias. Estoy peleando fuerte. Me haces falta. No tengo ni un solo amigo que padezca o que haya padecido y pueda acompañarme. Mi psiquiatra es un cholo gordo y formidable de salud. Me dice casi siempre las mismas cosas; carece de sutileza, de arte, pero en cambio tiene fe en mí.

He estado 15 días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene como 40 barriadas: el 70% de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa que vive separada aún de la costeña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente durante 15 días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas: pero, salvo en Huancayo, nunca sentí tan poderosamente el torrente de la vida. ¡Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos los vivo. Sybilla estuvo conmigo y los chicos, ocho días. Trabajamos fuerte. He logrado entrevistas grabadas. Bravo se ha quedado muy impresionado con este material y ha autorizado con entusiasmo que continúe el trabajo, pues yo tenía un cargo de conciencia insoportable pues el dinero era para el folklore y yo estaba haciendo un trabajo de etnología. Te voy a dar algunos cabos:

Hemos conseguido datos sobre 3,645 pescadores y 3,840 obreros. He logrado hacer cinco entrevistas con hombres de procedencia andina sobre su vida en Chimbote y de antes de que llegaran al Pto. Uno de los entrevistados, don Hilario Mamani, es patrón (capitán de una lancha bolichera de 120 toneladas), fue analfabeto hasta los 30 años. Es ahora una especie de líder, muy *sui generis*, casado dos veces con mujeres costeñas. Se aseguraba que no sería posible, que nadie le arrancaría una

confesión grabada de su vida. Yo lo **hice en gran parte y es un documento inestimable.**

He logrado formular algunas hipótesis. **No hay** en Chimbote clubes provinciales; la organización es **barriadas**. Costeños y serranos, a pesar del activo intercambio social y comercial, permanecen todavía como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades que en Lima, porque el medio social es mucho más accesible. La masa de serranos ya aclimatados son obreros y pescadores; los recién llegados se ocupan en trabajos más directamente relacionados con las necesidades de esa masa asalariada: mercados, carguío, sirvientes de hoteles, etc. Pero como el mito de Chimbote sigue difundándose, mito como centro de enriquecimiento del serrano (muchos han logrado llevar vida de derroche), la avalancha de serranos continúa y hay gente que vive en la más pavorosa miseria. Total que se abrieron perspectivas insospechables para un informe etnológico general sobre Chimbote y materiales para mi novela. Se llamará "Pez Grande". Estoy muy animado a pesar que el insomnio no me deja reaccionar bien.

En cuanto al proyecto sobre la celebración del cuarto centenario de la Visita de Garci Díaz de San Miguel no encuentro posibilidades de que aquí llegue a entusiasmar al punto de que consigamos fondos y ambiente suficiente. Te informo que el propio Cueto suprimió del presupuesto la partida para el mantenimiento del Convenio. En parte ha sido bueno, porque ya me han considerado en el presupuesto de la misma Universidad. Ya no estaré constantemente angustiado ante la posibilidad de que me quede sin empleo, pero por otro lado no tendré fondos para investigación. De los 250 mil del año pasado quedan unos 120 mil que emplearemos este año en comprar unos muebles indispensables y en financiar mi permanencia por unos cinco meses en la sierra para la recopilación de mitos, leyendas y cuentos, y de información general, de la que hablamos. Lo que me angustia desde ahora es cómo voy a hacer para conseguir el año entrante unos siete meses libres para escribir la novela. Si alcanzo a mejorar podré escribir una narración sobre Chimbote y Supe que será como sorber en un licor bien fuerte la sustancia del Perú hirviendo de estos días, su ebullición y los materiales quemantes que con el licor está formado. Mi mejor psiquiatra es Sybilla, pero me gustaría visitar a Viñar de Montevideo. Será cuando me saque la lotería, mañana viajo a Puno.

XI

La guerra silenciosa

Fuente: Carta de José María Arguedas a John Murra.

Archivo José María Arguedas, Editorial Horizonte. Hace algunos años, Sybilla, vda. de Arguedas, me permitió publicar esta carta en la revista *Allpanchis* N° 17-18, Cusco, 1981, pp. 164-166.

Los historiadores no pueden ni deben prescindir del presente. ¿Cómo escribir sobre la utopía andina sin tratar de la violencia que en estos momentos convulsiona a la región de Huamanga, a esos mismos territorios que fueron el escenario del Taqui Onqoy? Nuevamente, al igual que en el siglo XVIII, la violencia quiere recubrirse bajo el velo de lo incomprendible. Hace falta recurrir, entonces, a ese elemento vertebral del razonamiento histórico que es el método crítico: cotejar las fuentes, ponderar su veracidad, reconstruir los acontecimientos, establecer una cronología y al final no soslayar el juicio moral. Aquí debemos admitir que somos tributarios de dos historiadores preocupados por la antigüedad europea, pero que a lo largo de sus obras han respondido siempre a los requerimientos de la política: Moses Finley y Pierre Vidal Naquet.

"Bajo cualquier circunstancia debe uno ponerse del lado de los oprimidos, incluso cuando van errados, pero sin perder de vista que están amasados con el mismo barro de sus opresores".

E. M. Cloran.

ENTRE MAYO de 1980 y diciembre de 1982, es decir, treintidós meses que van desde la ocupación de Chuschi hasta el desborde campesino, pasando por la intervención de las fuerzas policiales, las ejecuciones y actos terroristas de Sendero Luminoso, se constataron en todo el país 165 muertos y un número algo superior de heridos; 204, como correlato de la violencia política. Al año siguiente, 1983, los muertos se multiplican: 2,282 en doce meses, mientras los heridos apenas se incrementan muy levemente hasta un total de 372. Podríamos agrupar a estas víctimas de la violencia separando de un lado a representantes del Estado y del otro a civiles. Los primeros son miembros de la policía, el ejército y autoridades; los segundos son aquéllos que en los recuentos oficiales figuran como civiles y senderistas (o terroristas), los juntamos porque un porcentaje imposible de determinar, pero que se supone elevado, son considerados como tales sin mediar pruebas mínimas confiables. El año 1983 los muertos civiles eran 96.4%, mientras que los del Estado fueron 3.6%; los heridos civiles 61.6% y del Estado 38.4%, lo que muestra cómo la violencia contra el Estado mantuvo sus características (dejando

heridos), mientras la violencia desde el Estado varió sustancialmente: no se quiere dejar heridos que puedan servir como eventuales testigos. Mientras en 1982, 19 heridos fueron considerados senderistas, en 1983 éstos bajan a 5, en tanto que los muertos calificados de senderistas pasan de 47 en 1982, a 1,398 el año siguiente. En 1984 el total de muertos es de 2,104. Entre ese año y el anterior (24 meses) se produjeron 4,386 muertes, 96% del total de bajas en cinco años de violencia política (ver anexo). Es evidente que el cambio en las dimensiones de la violencia se produjo en 1983. ¿Qué pasó ese año?

En 1983 las muertes no empezaron gradualmente. En enero: 175 muertos, en febrero 344, en marzo 157, en abril 466, en mayo 671, en junio 187...¹ La intensidad y el volumen de la violencia varió casi automáticamente con el paso de uno a otro año. La explicación –si nos interesa– debemos buscarla entre fines de diciembre de 1982 y los primeros días del año siguiente. ¿Qué ocurrió entre esas fechas? El 21 de diciembre un decreto supremo encarga a las Fuerzas Armadas el orden interno en Ayacucho y en Andahuaylas. El 28 entra el ejército y a las provincias declaradas en estado de emergencia –Huamanga, Huanta, La Mar, Víctor Fajardo y Cangallo–, se agregan Andahuaylas y Angaraes. El día 9 de enero, a orillas del Apurímac, aparece el cadáver de un profesor secuestrado en La Mar por sinchis (fuerzas antsubversivas de la Guardia Civil). Comienzan las detenciones y los “procesos” extrajudiciales. También los simulacros de fusilamientos. Durante ese año de 1983 se inauguran dos prácticas patentadas exclusivamente por el Estado y las fuerzas represivas: las desapariciones y las fosas clandestinas, llamadas en un expresivo neologismo “botaderos” de cadáveres: hoyos mal cubiertos en que aparecían amontonados los muertos. Hay 245 casos de desaparecidos, denunciados por sus familiares, sobre los que se cuenta con documentos completos y absolutamente confiables. Para Amnistía Internacional existen más de mil casos hasta 1984. Pueden ser todavía más, teniendo en cuenta que muchos, por temor o por desconocimiento (campesinos analfabetos), no hacen los trámites pertinentes. Tener un desaparecido significa admitir dentro de una familia el virus del senderismo: estar apestandos. Muchos de los cadáveres encontrados en los cementerios clandestinos tienen en común una bala en la cabeza, lo que indicaría que murieron ejecutados por una fuerza organizada, pero a veces los cuerpos han sido despedazados por cargas explosivas, quemados o, en todo caso, la descomposición y el tiempo hacen imposible reconocerlos. El número real

¹ Banco de Datos-Desco.

debe superar el cálculo excesivamente ponderado de 316 cadáveres (ver anexo). Pero lo que nos interesa subrayar –antes que la cantidad– es el cambio sustancial en los enfrentamientos, producido después del ingreso de las Fuerzas Armadas.

Este cambio sustancial fue consecuencia de una nueva estrategia. Sendero Luminoso tenía sus bases de apoyo en las mismas comunidades: los guerrilleros se ocultaban entre los campesinos. Realizaban la metáfora de Mao: el pez en el agua. Había que envenenar el agua, contaminarla, hacerla

Cuadro I

Violencia política (Cifras)						
Años	1980	1981	1982	1983	1984	Totales
Atentados	219	715	891	1,123	1,760	4,708
Muertos						
Policía	-	6	30	51	54	141
Ejército	-	-	1	8	15	24
Autoridades	-	-	8	23	34	65
Civiles	3	4	65	802	1,042	1,916
Senderistas	-	1	47	1,398	959	2,405
Total	3	11	151	2,282	2,104	4,551
Heridos						
Policía y Ejército	2	8	101	135	111	357
Autoridades	-	-	5	8	-	13
Civiles	7	10	52	224	279	572
Senderistas	-	-	19	5	55	79
Total	9	18	177	372	445	1,021
Desaparecidos*				245	168	414
Fosas y botaderos*				133	183	316
Presos**		23	46	81	105	255

* Cifras aproximadas

** Únicamente de Izquierda Unida e Independientes.

Fuentes: Amnistía Internacional, Aprovech (Asociación Pro Derechos Humanos), *El Comercio* (7-4-85), *Hoy* (19-5-85), *El Nacional* (20-4-85), Banco de datos (Desco).

intolerable para que no pudiera servir como refugio. No podía repetirse la estrategia seguida en 1965: aislar a la columna guerrillera y diezmarla, porque en 1983, en la región de Pampas o en Huanta, era imposible para un oficial del ejército peruano saber quién era un campesino y quién un subversivo. Entonces era necesario que asumieran uno de los términos en los que Sendero planteaba la guerra: la larga duración, la paciencia, la lucha prolongada. No servirían los helicópteros y las armas modernas de que estaba provisto el ejército. Es más: no era conveniente que el propio ejército o la marina asumieran directamente los enfrentamientos. Un ejército venido de fuera, con pocos oficiales quechuahablantes, podía ser visto como una fuerza de ocupación extranjera. Fue mediante este razonamiento que se llegó a una estrategia que implicaba ahorrar bajas militares y hacer reposar los costos de la guerra en la propia población civil. Llevar a campesinos, hacerlos formar en fila, vivir a la bandera y al ejército, darles alguna protección, ofrecerles cubrir ciertas necesidades inmediatas y lanzarlos contra los senderistas. Se los comenzó a llamar "montoneros". Al igual que sus antecesores durante los años de la independencia, ellos debían buscar sus propias armas: lanzas, cuchillos, piedras, hondas, para una guerra cara a cara, cuerpo a cuerpo, auspiciada por uno de los ejércitos más modernos de Latinoamérica, pero ejecutada con los mismos procedimientos e instrumentos del siglo XVIII. Desde luego, no era suficiente la protección o las dádivas para empujar a unos hombres a luchar contra otros. Intervinieron otros dos factores. Primero, el ejército estudió previamente la situación, descubriendo que ese mundo comunero era poco homogéneo y que, por el contrario, estaba atravesado por múltiples conflictos, que separaban a comunidades más prósperas de otras empobrecidas, a pastores de agricultores, a hombres de altura de los que habitaban en valles cálidos, que existían antiguos litigios por tierras o rivalidades interétnicas: había que insertarse en esta historia anterior, descubrir en qué comunidades estaba Sendero y encontrar a sus inevitables rivales, donde siempre debían existir algunos conscriptos. Segundo, establecidas las primeras bases que después se llamaron de "contraguerrillas", en adelante se trataba de contraponer todo: los terrucos contra los montoneros, la subversión frente a la defensa civil, los rojos y los que enarbolaban banderas blancas. Finalmente: el anticomunismo. Comunistas son, aparte de todos aquellos que tienen "ideas izquierdistas", quienes se interesan por los derechos humanos o cualquiera que discrepe con la estrategia militar. La norma fundamental es no tolerar la neutralidad. Si una

comunidad no quiere ser arrasada, tiene que demostrar su lealtad y eso significa armarse y atrapar senderistas. No basta autoproclamarse: hay que ofrecer pruebas.

Pruebas: los siete muchachos presuntos senderistas (entre diez y quince años según las fotos) apresados y luego colgados en Huaychao el 21 de enero de 1983². La estrategia comenzó a ejecutarse apenas llegó el ejército, pero es evidente que su diseño implicaba conocer el terreno, hacer indagaciones previas y que no fue producto de las circunstancias, sino una opción fría, trazada ante planos y en una oficina. En la masacre que vendría luego hubo premeditación y alevosía.

Ese mismo mes de enero del año 1983, días antes de las ejecuciones en Huaychao, en la revista *Caretas* (Nº 730) se publicó un informe oficial sobre los comandos del ejército, que motivó la carátula de ese número: aparecía un oficial gritando, con rostro fiero, el cuchillo listo para embestir y completamente rojo en sangre: la cara, el pecho, los brazos, hasta el cabello. En las páginas interiores se reseñaba el entrenamiento. Una secuencia de fotos muestra a un hombre —en medio de un paisaje serrano y en la puerta de una vivienda, con atuendos indígenas y provisto de una metralleta— al que, en las dos fotos siguientes, un comando ataca y da muerte; luego, éste ingresa en la casa y mata a otros dos. Se supone que los muertos son senderistas, pero se visten como cualquier indio o mestizo, como cualquier habitante de la serranía. El reportaje ilustra de qué manera esta sociedad, al igual que muchas otras, entrena a gente para matar de la manera más rápida y eficaz, exentos de cualquier racionalidad. El realismo que requieren los entrenamientos obligó a vestir como indios y mestizos a los enemigos. El ejército entendió la lucha contra Sendero como una guerra interna. Antes y en otros lugares, los ejércitos francés o americano habían entendido de la misma manera la lucha contra la subversión en Argelia o Vietnam. La guerra interna es una guerra colonial, pero en el Perú, para bien o para mal, colonos y colonizados integran el mismo país.

Para alcanzar eficacia, la guerra interna requería de otros componentes. Los senderistas debían quedar aislados ideológicamente: no eran guerrille-

² Después, durante el juicio motivado por el caso Uchuraccay, surgieron informaciones y presunciones que varían la versión inicial de estos hechos: fuerzas militares y no comuneros de Huaychao sabían quiénes mataron a los siete jóvenes; murieron baleados sólo cuatro de ellos en Huaychao; los otros en pueblos cercanos y luego trasladados a esa comunidad, donde los fotografió la revista *Caretas*. Díez Canseco, Javier. *Democracia, militarización y derechos humanos en el Perú*, Lima, Servicios Populares, 1985, 2da. edición, p. 68.

ros, ni combatientes de una causa política sino "terroristas", sinónimo de "criminales". ¿Qué trato se debía otorgar a los criminales? La sociedad necesita protegerse, para lo que hace falta extirpar los tumores que la amenazan. En el Perú no existe pena de muerte pero en la práctica, desde 1980, comenzó a ejercerse contra encarcelados, prófugos y algunos criminales de reputada peligrosidad: caían en emboscadas tendidas por la policía. Si se mataba criminales en las calles de Lima, ¿por qué no podía hacerse lo mismo con los terroristas, allá lejos, en Ayacucho? Otro procedimiento, utilizado previamente en las ciudades, fue la tortura. Preso en el Perú es casi sinónimo de torturado. En la localidad lejana a la zona de emergencia —en el puerto de Chimbote— una investigación entre encarcelados y expresidarios mostró que más de 90% habían sido torturados³. Parece que en los puestos policiales desconocen otra manera de interrogar. Golpear a los prisioneros, sumergirlos en agua, colgarlos, incluso utilizar corriente eléctrica, son hechos que, de tan cotidianos, no causan asombro ni indignación en el Perú. Quizá por eso uno de los pocos estudios (y denuncias) sobre el tema ha sido escrito por un sacerdote de nacionalidad canadiense. Desde principios de 1980 estallan motines en las cárceles limeñas protestando por el creciente maltrato: el 13 de febrero se produce un motín en Lurigancho que deja 14 heridos graves; seis días después, 48 reclusos se declararon en huelga de hambre; desórdenes nuevamente en Lurigancho el 15 de agosto; huelga de hambre en protesta por las torturas el 6 de noviembre; 1981 comienza en las cárceles con un enfrentamiento entre grupos rivales en El Sexto que tuvo como saldo 32 muertos; el 30 de mayo se produce un motín en Lurigancho; otros dos, en ese mismo penal, el 5 de julio y el 9 de setiembre.

Los procedimientos carcelarios practicados en Lima fueron transportados a la zona de emergencia desde los primeros días, pero su empleo se intensificó a partir de 1983. "Fui detenido en mi domicilio, durante ese día me sometieron a torturas de diferentes modalidades: tina, la pita, poilo a la brasa", es el testimonio de Calderón Rojas, un campesino apurimeño⁴. Podrían citarse muchos otros. A su vez, de Ayacucho estos mismos procedimientos retoman a Lima. Se endurece el trato en las cárceles contra los presos comunes y los acusados de terrorismo. En diciembre de 1983 los reclusos de Lurigancho se amotinaron protestando contra supuestas medidas

disciplinarias y se producen dos muertos entre reclusos sindicados como senderistas; once días después, ocho delincuentes y una monja (tomada como rehén) mueren acibillados en las afueras del penal cuando intentaban fugar; en marzo del año siguiente, se amotinaron internos de El Sexto: las fuerzas policiales acaban con el motín al costo de no menos de 20 muertos. Hacer uso de las armas a discreción, no dejar heridos, no admitir ninguna rendición ni ensayar ningún diálogo (sin importar siquiera la vida de los rehenes) fueron los rasgos que caracterizaron el comportamiento de la policía en estos dos casos.

Hasta el primer mes de 1983, por Ayacucho deambulaban unos personajes incómodos, provistos de máquinas fotográficas y lapiceros, que bajo el pretexto de informar se ofrecían como eventuales testigos. El ejército comenzó a hostigarlos. El 7 de enero los corresponsales establecidos en Ayacucho protestan por la forma violenta en que se les impide realizar su misión. Días después, el 26 de enero, 8 periodistas y un guía fueron asesinados en Uchuraccay. La versión del ejército es que se trataba de senderistas o de personas a las que se podía suponer tales, porque habían viajado a ese pueblo con una bandera roja, exhibida repetidas veces por el jefe de la zona de emergencia, general Clemente Noel. Una comisión investigadora oficial, presidida por Mario Vargas Llosa, concluyó en un extenso informe —pero que dedicaba sólo unas pocas líneas al crimen— que murieron como consecuencia de un malentendido: los comuneros de Uchuraccay los confundieron con terroristas⁵. Pero esos comuneros de Uchuraccay estaban en contacto con las fuerzas policiales: habían sido visitados varias veces por los "sinchis"; tenían vinculaciones con los de

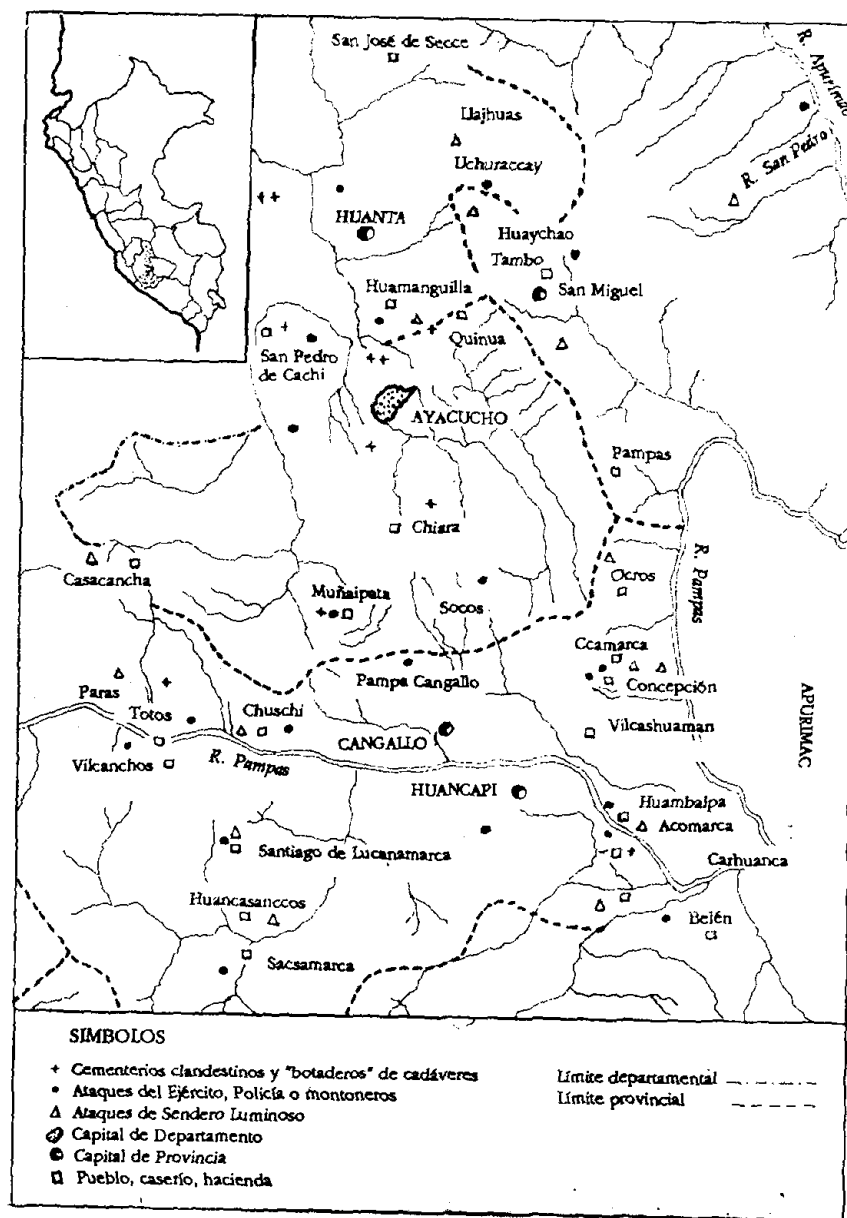
⁵ Esa línea dice textualmente: "La Comisión tiene la convicción relativa de que los periodistas debieron ser atacados de improviso, masivamente, sin que mediara un diálogo previo, y por una multitud a la que el miedo y la cólera, mezclados, enardecían y dotaban de una ferocidad infrecuente en su vida diaria y en circunstancias normales". *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, 1983, p. 15. Dejemos de lado que unas fotografías reveladas posteriormente prueban la existencia de un diálogo previo al crimen. La comisión estuvo apenas pocas horas en Uchuraccay. Sus miembros llegaron en helicóptero y acompañados por oficiales del ejército. Para dar un aparente respaldo científico a sus "convicciones absolutas y relativas", recurrieron a la asesoría de dos antropólogos y un psicoanalista, ninguno de los cuales conoce el quechua. Es evidente que las condiciones descritas eran incompatibles con un "trabajo de campo" mínimamente serio y responsable.

A falta de una investigación seria, sólo quedó reafirmar antiguas convicciones. Las tesis de la violencia como malentendido no eran nuevas: Vargas Llosa la había esgrimido en su novela *La guerra del fin del mundo*. El otro estereotipo que emergió fue el imaginar a los hombres andinos en un mundo aparte, con otras reglas y leyes a los que era menester mantener intocados: no se podía responsabilizar a nadie de Uchuraccay por las muertes porque los campesinos eran tratados como "menores de edad". De esta manera contribuyeron a proteger a los aliados del comando militar. En la perspectiva que confirman los acontecimientos posteriores, la comisión desempeñó —por encima de la voluntad de cualquiera de sus integrantes— una función encubridora.

³ De los detenidos en Chimbote, 92.8% "contestaron afirmativamente haber sido maltratados y/o torturados..." Renshaw, Ricardo. *La tortura en Chimbote*, Lima, 1985, p. 139.

⁴ APRODEH, Relación de Casos. Texto mecanografiado.

VIOLENCIA POLITICA EN AYACUCHO (1983)



Huaychao que unos días antes habían colgado a unos muchachos senderistas; días después, esos mismos comuneros de Uchuraccay atacaron a otros pueblos calificados como rojos. El 1º de febrero saquearon Balcón⁶. La muerte de los periodistas fue útil en la estrategia antisubversiva: desde entonces, salvo unas pocas excepciones, ningún otro periodista saldría fuera de Huamanga. La versión sobre las muertes ocurridas en 1983 y en 1984 es, por eso, exclusivamente, versión oficial. Comenzaron a publicarse notas de prensa en las que sólo se informaba lacónicamente sobre número de bajas: diez, veinte, cincuenta muertos, sin ninguna otra señal que no fuera el número. El "error" de los periodistas—haber salido al campo, buscar la noticia, tratar de conseguir una versión alternativa—, no se repitió⁷, salvo algunas excepciones. En febrero de 1983 el director de *El Diario Marka*, José María Salcedo, recorre la ruta que habían seguido los periodistas desde Ayacucho a Uchuraccay. Fue el primero en observar el enfrentamiento entre comunidades. A su regreso a Lima publica el siguiente titular: "Guerra civil entre comunidades". En esos momentos parecía una concesión al sensacionalismo.

El 17 de marzo se organiza, de manera oficial, el primer agrupamiento de licenciados de las fuerzas armadas (unos mil hombres) en las alturas de Huanta, en las proximidades de Uchuraccay y Huaychao. Se despliega paralelamente una especie de guerra psicológica en la que se busca identificar a Abimael Guzmán y los senderistas con vampiros: pishtacos a los que se debía matar sin compasión para evitar que el mal se propale. Nuevas comunidades se lanzan contra las bases de Sendero⁸. En Lucanamarca se cuelga a seis jóvenes. Al igual que Uchuraccay, se trataba de una comunidad ganadera, relativamente próspera. La respuesta senderista tarda pero al parecer llega en abril: según una inevitable versión oficial, entre 45 y 67 campesinos de esa localidad fueron muertos por 40 senderistas y 100 campesinos. Dos días después, en la margen opuesta del río Pampas, entre el 5 y 16 de abril, el ejército ocupa la comunidad de Totos: sus habitantes denuncian ante la Fiscalía de la Nación la práctica de torturas, simulacro de fusilamiento y la muerte de ocho campesinos. En Huancasancos, Sendero Luminoso ejecuta a 30 campesinos. En Chuschi matan al alcalde. La comunidad de Espite—en la misma región de Pampas— es atacada por una

⁶ *Amnistía Internacional - Perú*, 1985, p. 17.

⁷ *Caretas*, 7-II-83, p. 15: "Todo parece indicar que el primer error—que de ninguna manera exculpa los de otros—fue cometido por los propios colegas que emprendieron la expedición". Error es un eufemismo para hablar de 9 muertos.

⁸ La información que utilizamos se basa en el material periodístico ordenado y codificado en el "banco de datos" de Desco, en los Informativos Semanales de esta misma institución, en la lectura

patrulla comunal que viene de la comunidad cercana de Urancancha: esta vez entregan detenidos a las fuerzas armadas pero éstos después integrarán la lista de desaparecidos. La réplica de Sendero llega a Lima en la forma primitiva del terrorismo: el 11 de julio es dinamitado el local principal del partido de gobierno. La guerra prosigue en las alturas de Huanta y Tambo. En Santa Rosa se informa el 4 de octubre que doce senderistas murieron a manos de fuerzas del ejército y paramilitares. Cuando éstos dejan el pueblo, regresa Sendero y mata a 7 campesinos colaboracionistas: ellos tampoco admiten la neutralidad. Total, 19 muertos. Así proseguirá la guerra en los meses siguientes. Entre el 9 y el 19 de julio de 1984 las comunidades de Tanta, Huaracayocc, Manzanayocc, en el distrito de Concepción, provincia de Cangallo, fueron atacadas por fuerzas militares y comuneros de Ocos, Chumbes y Ccomarca (capitales de distrito y más pobladas que las otras). Se denunciará después la desaparición de seis personas y la destrucción y saqueo de bienes. Una historia similar ocurre en la comunidad Ccarhuace, que entre setiembre y diciembre de 1984 fue atacada tres veces por infantes de marina y comuneros de Huamanguilla.

La réplica de los "terrucos" no se dirige, al parecer, contra las fuerzas armadas, parapetadas por lo general, en sus guarniciones, sino contra aquellos que forzada o voluntariamente son colocados en la primera línea de fuego y de esta manera la guerra de Sendero contra el Estado se convierte en una atroz guerra civil, en la que se enfrentan unas comunidades contra otras. La demarcación no es pobres contra ricos, o indios contra mistis, sino, como hemos visto, los de Manzanayocc contra los de Ocos. De esta manera el agua se convierte en pantano.

Los conflictos entre comunidades eran bastante conocidos en la región. Chuschi, donde Sendero inició sus acciones, estaba separada de la comunidad vecina de Quispillata apenas por un riachuelo, sin embargo eran rivales y antagónicas. "La rivalidad —escribía Díaz Martínez en 1969— es muy antigua y originada por la posesión de tierras comunales de las punas. Ambas comunidades dicen que el pequeño cerro que divide sus pastos les pertenece. Lo cierto es que jamás se han podido establecer los verdaderos linderos. En el año de 1960 se produjo un choque armado entre ambos bandos y murieron algunos comuneros".

de periódicos y revistas (en particular *Caretas*), en los datos reunidos por instituciones como APRODEH (Asociación Pro Derechos Humanos), CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social) y Amnistía Internacional. Aldo Panfichi me ayudó a reunir esta información.

El ejército sólo tenía que esperar que Sendero Luminoso se fuera desangrando. Disponiendo casi solamente de información oficial, es difícil lanzar un juicio sobre su eficacia. Los comuneros de Iquicha estuvieron en el bando vencedor en 1814; no sucedió lo mismo diez años después. ¿Y ahora? Pero si vamos más allá de discutir quién vence y quién pierde, podemos recordar la cifra de más de 4,000 muertos, entre civiles y senderistas, frente a 24 bajas militares, la gran mayoría, como es obvio, soldados. No importa el costo social de la guerra. Es más: ella implica, como fue planteada por los jefes militares, una cantidad impresionante de muertos para literalmente enturbiar las aguas. En esta guerra no existe distinción entre combatientes y civiles. Tampoco interesan las edades o el sexo. Pero las evidencias disponibles permiten afirmar que la mayoría de víctimas han sido jóvenes campesinos. De los 345 presos de Izquierda Unida e independientes (julio de 1985), 60% procedían de la zona de emergencia; en términos ocupacionales, 48% eran campesinos y 12% estudiantes y 43% tenían 30 o menos años. De los 427 desaparecidos, 22.7% eran agricultores y 18.5% estudiantes.

Comuneros contra comuneros; campesinos en uno y otro bando en una guerra donde, en el mejor de los casos, sólo podemos conocer la identidad de la víctima y no la del victimario. Esta versión parece compaginarse con el desenvolvimiento de otras rebeliones campesinas. Pero la repetición, en historia, no es necesariamente una prueba; más bien puede ser lo contrario. Lo que hemos dicho —conviene insistir otra vez— se basa en la mayoría de casos en informaciones oficiales. De los ataques de Sendero Luminoso a las comunidades, por lo general, no disponemos de una fuente diferente. Se juntan el silencio senderista, el cerco militar, la abstinencia de periodistas o científicos sociales —salvo una que otra excepción— de viajar a esos territorios, donde ni siquiera entra la Cruz Roja. Una guerra silenciosa. En el caso de Lucanamarca, el primer ataque senderista a un pueblo, por ejemplo, aunque existiría un volante admitiendo el ataque, el número de muertos y heridos indicado procede exclusivamente de *Caretas*, en un reportaje desde luego permitido por el comando militar y en el que las condiciones para recopilar los datos, en el mejor de los casos, serían similares a las que se dieron con la comisión investigadora en Uchuraccay.

Las cifras de muertos que indicamos páginas atrás son, por lo tanto, una aproximación a la realidad y nada más. En ocasiones pueden ser mayores o también pueden estar disminuidas, según las necesidades de la estrategia militar. El número real de muertos, de otro lado, es un factor prescindible

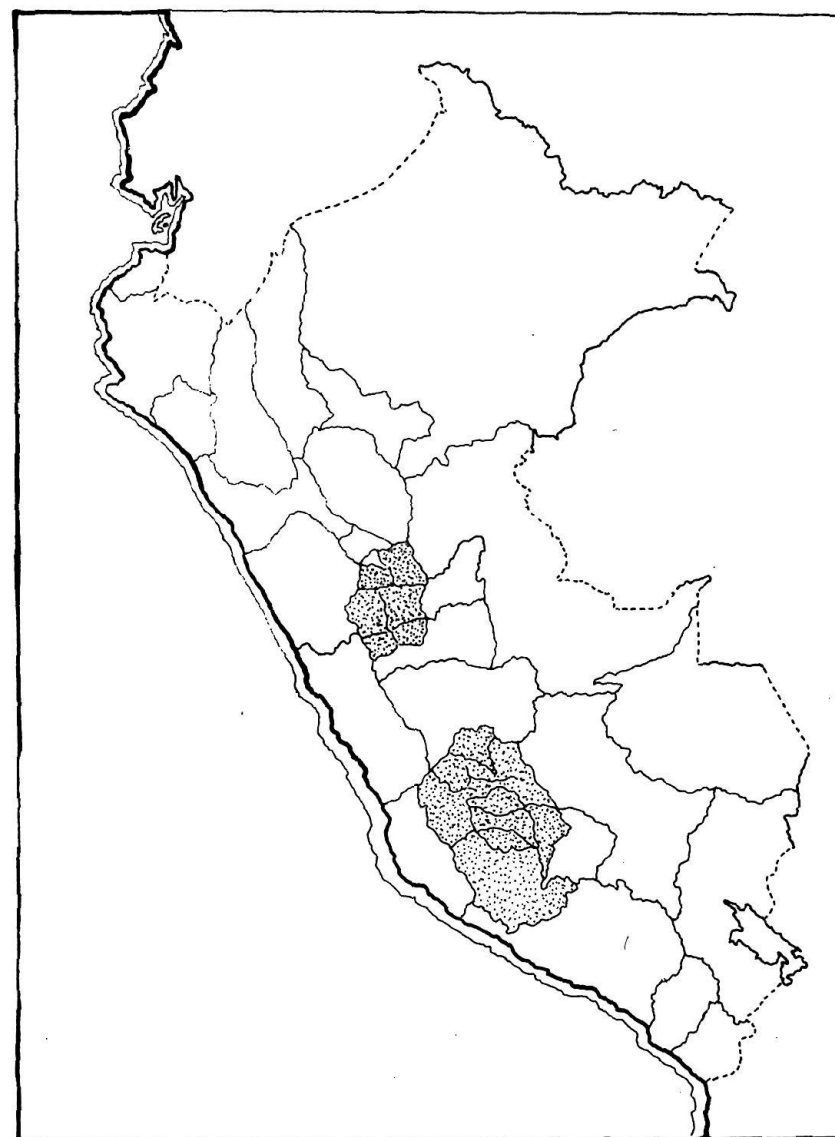
para una estrategia que, ante dificultades para enturbiar las aguas, ha optado sin miramiento alguno por la desertificación. Suprimir el agua. Pueblos jóvenes, pueblos abandonados, habitados por huérfanos. Huambalpa tenía cerca de 3,000 habitantes; en marzo de 1983 sólo quedaban 42 ancianos. Al campesino que no había sido senderista pero que tampoco quería ser montonero, si esperaba conservar su vida, sólo le quedaba huir lo más pronto posible e integrarse a algún barrio de refugiados en Ica o Lima (alrededor de 10,000 personas a la fecha), a no ser que una fe ciega —como la de algunos evangelistas— ayudara a ese hipotético campesino a permanecer y desafiar todas las tribulaciones consiguientes⁹.

Pero la guerra no transcurre únicamente en Ayacucho. Hasta el momento 26 provincias se encuentran en estado de emergencia. Salvo la última en haber sido declarada como tal, Mariscal Cáceres, todas las demás corresponden a la sierra central (departamentos de Pasco y Huánuco) y sierra sur (Huancavelica, Ayacucho y Apurímac). Son espacios donde la población campesina es dominante y donde persisten formas andinas de organizar la producción. Entre el centro y el sur se encuentra el valle del Mantaro —donde Arguedas encontró gérmenes de una burguesía campesina—, que parece mantenerse al margen. El área del sur puede superponerse al mapa del *Taqut Ongoy* en el siglo XVI. Pero lo que nos interesa es ocuparnos de las dimensiones del fenómeno “senderista” y de la lucha antsubversiva. Aunque el epicentro de este sismo social persiste en Ayacucho, su propalación abarca de manera inmediata 88,989 km² y a una población de 1'496,714 habitantes. En los departamentos del sur, específicamente 70,795 km² y 995,255 habitantes.

* * *

Las palabras siguieron un itinerario paralelo a las muertes. “Senderista” fue sustituido por “terrorista” y esta palabra con el tiempo fue sinónimo de “ayacuchano”, que a su vez equivalía a cualquiera que fuese indio o mestizo, anduviera mal vestido, usara deficientemente el castellano... Decirse ayacuchano era admitirse incurso en la ley antiterrorista. De esta manera, la guerra, al terminar 1984, se convirtió en una arremetida del lado occidental del Perú contra su vertiente andina. Las cifras de muertos, heridos y desaparecidos traslucen la realidad, muchas veces ocultada, de un país donde

PROVINCIAS BAJO ESTADO DE EMERGENCIA Y CONTROL MILITAR (1984)



⁹ Salcedo, José María. “Zona de emergencia: el proceso de la paz” en *Quehacer* N° 37, Lima, Desco, 1985, pp. 70-85.

los ciudadanos tienen varias categorías, unos son más iguales que otros, y donde las relaciones entre los hombres están contaminadas por el racismo: un problema tan antiguo y tan profundo como el de la violencia. Si en medio de un sistema proclamadamente democrático, con Parlamento, Iglesia, universidades, colegios profesionales en plena actividad, se ha podido utilizar la tortura, "desaparecer" a más de 1,000 peruanos, matar indiscriminadamente, propalar el miedo y el terror que obliga a muchos otros a emigrar, es porque en el Perú de 1985 sigue siendo válido el título de un cuento de Julio Ramón Ribeyro: "la piel de un indio no cuesta caro". Todo esto sucede allá lejos, en Ayacucho o en Huánuco, donde los muertos son números y no personas con las que nos identifiquemos. En los Andes, en el pasado, la metáfora cristiana de los muertos volviendo a vivir al final de los tiempos sirvió de aliento a más de una esperanza: quizá todavía sirva.

*Epílogo:
sueños y pesadillas*

Este epílogo fue elaborado para evitar algunos malentendidos. Escribir sobre la utopía andina no significa considerar que ella es necesariamente válida o querer postularla como alternativa al presente. Fue el proyecto que tuvieron algunos personajes de este libro, por quienes el autor no oculta su simpatía (querían cambiar las cosas), aunque sin compartir sus mismos proyectos. Entonces la tesis de este libro no es que sigamos buscando un inca. Necesitamos una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para de esa manera repensar el socialismo en el Perú. Sólo un lector apresurado puede afirmar, como lo hace Guillermo Nugent, "que da la sensación de que para el autor la referencia más próxima está en Eliade antes que en Marx..." José Tamayo repite el mismo argumento. En respuesta me remito a este epílogo donde se quiere precisamente negar la vuelta al pasado y el eterno retorno.

"El pasado muerto nunca entierra a los muertos. Hay que cambiar el mundo, no el pasado".

M. I. Finley

POR DEFINICION, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo. Pero en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando a la sociedad ideal—el paradigma de cualquier sociedad posible y la alternativa para el futuro—en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos. Este ha sido el argumento vertebral de estos ensayos. Una historia de milenios fue identificada con la de un imperio, y un mundo en el que existieron desigualdades e imposición se convirtió en una sociedad homogénea y justa. Los incas dejaron de ser una dinastía para transformarse en un singular: el símbolo de un orden donde el país pertenecía a sus verdaderos y antiguos dueños. El regreso del inca apareció como una propuesta cargada de argumentos mesiánicos y milenaristas. Ideas como éstas, en el pasado, sustentaron rebeliones como las que tuvieron lugar en la sierra de Lima hacia 1666, en la selva central hacia 1742 con Juan Santos Atahualpa y en el sur andino con la "gran rebelión" de Túpac Amaru. Es evidente la pertinencia de la utopía andina para comprender a los movimientos sociales. Pero, ahora, en el siglo XX, ¿qué contemporaneidad tiene el horizonte utópico?

A comienzos de siglo, los intelectuales de la clase alta peruana pensaron que la identidad era un asunto resuelto cuya respuesta había que buscarla en el pasado. Existía el alma nacional. Al momento de pensar en sus rastros se privilegiaba a la unidad en contra de lo diverso. Un solo país, una sola nación, un solo Estado. El pasado condicionaba automáticamente la vocación futura

de la colectividad. Aunque en el Perú podrían existir tradiciones culturales diferentes, su derrotero estaba marcado por la síntesis. Se fue elaborando así toda la retórica alrededor del mestizaje. La mejor encarnación de estos planteamientos era justamente un destino individual. José de la Riva Agüero, que funda este paradigma histórico, inicia también los estudios contemporáneos sobre el Inca Garcilaso (1915). Después otros, como Raúl Porras, creerán ver al "fundador" del país en la figura del conquistador Francisco Pizarro (1936). Por entonces, la apuesta por el mestizaje había terminado identificándose con la tradición hispánica, quizá como consecuencia de la aparición de una corriente opuesta, los indigenistas. Surge, en medio de ásperas discusiones, la imagen del Perú dual pero en donde lo indio es una abstracción, que no consigue encarnarse en ninguna biografía. La idea de la nación como unidad se traslada desde el pasado a un hipotético futuro: está todavía en formación. Unir las dos vertientes, la española y la indígena, será el camino propuesto para construir una identidad colectiva.

Aunque críticos de los noventaístas (es decir de Riva Agüero y su generación), los intelectuales que vinieron luego seguían presos de los mismos esquemas. Estos recién comenzaron a resquebrajarse tiempo después, en los años 60. Por entonces, el crecimiento demográfico y las migraciones tomaron evidente el rostro plural del Perú. Surge la etnohistoria, que si bien puede remontarse a Tello y Valcárcel, alcanza un nuevo despliegue con Murra (1955) y Zuidema (1964). El estudio de Stéfano Varese sobre los campas muestra la existencia de otra historia que no encuadra ni con el tiempo de los españoles, ni con el de los indios. En la ficción literaria, José María Arguedas, mostrará la imagen de un país en el que junto a las culturas tradicionales, aparecen otras expresiones como resultado del choque entre lo tradicional y lo moderno. En esta misma orientación, los estudios de Alfredo Torero argumentarán que lo andino era un mundo profundamente heterogéneo como lo demostrarían las variedades de quechua que se hablaban sobre este territorio. Otro discípulo de Arguedas, Rodrigo Montoya, llegaría a sostener que esa diversidad persiste en el campesino quechua contemporáneo. Finalmente, Nelson Manrique, que había sido alumno de Torero, a partir de sus estudios sobre la sierra central encontrará en la historia regional un instrumento válido para dar cuenta de una realidad formada por espacios económicos diferentes y por culturas igualmente distintas.

Se plantea, de esta manera, la imagen de un país diverso. Termina fuertemente cuestionada la idea de una nación en formación. ¿Por qué no varias? A la postre la diversidad resulta más democrática que la unidad. "Al desarrollar y sistematizar nuestra ignorancia de lo diferente, la estandarización mercantil nos entrena para vivir en regímenes totalitarios, en el sentido

más literal en que se oponen a los democráticos: por suprimir lo plural y obligar a que todo se sumerja en una totalidad uniformada"¹. Hacia 1962, el escritor Luis Loayza lamentaba que los peruanos careciéramos de un "tipo nacional", una figura que como la del gaucho o el roto en otros países, sirviera para identificarnos a todos. Quizá era un falso problema. Se trataba de buscar no uno sino varios tipos. Entonces la cuestión de la identidad no reclama necesariamente una sola respuesta. La utopía andina fue una de ellas pero terminó contagiada de esta pluralidad de tradiciones y culturas.

Aunque se trata de concepciones compartidas por diversos sectores sociales, la biografía de la utopía andina ha estado frecuentemente asociada a la historia campesina en el Perú. Admitida esta consideración, su porvenir parecería precario en una sociedad en la que el campo y los campesinos son cada vez menos importantes.

En efecto, en 1876, más del 70% de la población nacional vivía en áreas rurales. En 1961, el porcentaje disminuyó a 67% y, en la actualidad, puede ser menos del 50%. Es discutible que la distinción rural-urbano repose en la frontera dada por los poblados de menos de 2,000 habitantes (en un país donde precisamente los campesinos viven agrupados en pueblos). También se puede argumentar el carácter transitorio de la migración y las conexiones frecuentes entre la ciudad y el campo a través, por ejemplo, de los clubes regionales. Pero, al margen de las dimensiones, es innegable la tendencia a la disminución de la población rural, que expresa no sólo fenómenos demográficos sino, además, el creciente deterioro del campo, el incremento de las tierras eriazas, el estancamiento y hasta repliegue de la frontera agrícola: pocas tierras y deficientemente utilizadas. En el Perú, el desarrollo del capitalismo, aunque no necesariamente significa proletarianización, sí equivale, como ha ocurrido en tantos otros sitios, a desarraigo y desestructuración de las sociedades campesinas. La modernidad y el progreso a costa del mundo tradicional. El mercado exige uniformar hábitos y costumbres para que se puedan entender obreros y patrones y para poder realizar la producción fabril. El número de quechua hablantes disminuye. Igualmente retrocede el uso de la bayeta, las tejas, los alimentos tradicionales, sustituidos por las fibras sintéticas, el aluminio y los fideos. Llegan los antibióticos, retroceden las epidemias y la medicina tradicional se convierte en un rezago folklórico. Es evidente que no se trata de imaginar que lo pasado es siempre hermoso. Sólo quienes no han tenido el riesgo de soportar el tifus pueden lamentar la llegada de una carretera y la implantación de una posta médica en un pueblo. Sorteando cualquier simplismo, podemos preguntarnos qué nos pueden

¹ García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1981, p. 97.

decir para el presente y el futuro del país las concepciones que se resumen en la tradición de la utopía andina. ¿Esas ideas obedecen al mundo de la "arqueología", de lo que ya está muerto, superado y convertido en cosas?

En los años 60, el Perú parecía marchar de manera irreversible por los senderos de la modernidad. Adquiría consenso entre los científicos sociales pensar que vivíamos en un país capitalista, donde el mercado interno estaba en creciente expansión, los campesinos tendían a disminuir y las culturas tradicionales estaban viviendo sus estertores finales. La crisis dejó sin sustento a estos planteamientos. Se descubrió, por ejemplo, un rostro de Lima bastante menos moderno, compuesto por desocupados y desempleados, personajes muchas veces atraídos por sectas y devociones compulsivas. La crisis significó, antes que nada, un grave deterioro en las condiciones de vida. Hasta un 50% de la población nacional terminó incluida en situación de pobreza absoluta y un 35%, todavía por debajo, lo que se llama pobreza extrema, es decir, sin poder solucionar problemas de vivienda y vestido, salud y con una deficitaria alimentación. Una de las consecuencias será que un 60% de niños entre 1 y 5 años sean desnutridos. Vista desde los pobres, la profundidad de esta crisis es tal, que no sólo termina poniéndose en cuestionamiento a un régimen, a un tipo de desarrollo (el capitalismo) sino más allá aún, a toda una civilización que se impuso sobre este país a partir del encuentro con el mundo occidental. En ese entonces, en el siglo XVI, los europeos se asombraron de encontrar alimentos almacenados en los depósitos estatales andinos. Ellos venían de un continente asolado por periódicas hambrunas donde, como dice el historiador Henry Kamen, "el único hecho indiscutible es que la gran masa de la población vivía peligrosamente próxima a un nivel de consumo de alimentos que amenaza su existencia misma". Pasados los siglos la situación se ha invertido.

La utopía andina fue una respuesta al problema de identidad planteado en los Andes después de la derrota de Cajamarca y el cataclismo de la invasión europea. Los mitos no funcionaron. Se necesitaba entender la historia. Este problema fue vivido por los indios y los campesinos que protagonizaron las rebeliones nativistas pero también, a su manera, lo vivieron esos sectores de la población que fueron rechazados por españoles e indios: los mestizos, los verdaderos hijos de la conquista, producto de esa orgía colectiva que fueron las marchas de las huestes peruleras. Hijos naturales, personas ilegítimas. A su condición étnica sumaron una difícil inserción en el mercado de trabajo: vagos, desocupados, marginales. El estereotipo los identificó con gente pendericiera, dispuesta a cualquier revuelta. En el siglo XVI eran una minoría. En el siglo XVIII serán más del 20% de la población. En el siglo XX, en el último censo (1940) en el que se usaron categorías raciales, los mestizos

aparecen confundidos con los blancos, siendo ambas categorías más del 53% de la población nacional. Es de suponer que ya eran más numerosos que los indios y que conformaban, por lo tanto, la vertiente principal de la población peruana. Urbanización y migraciones han significado en el Perú incremento del mestizaje. Proceso de cholificación, como dirían Quijano y Varallanos.

El predominio mestizo aparece asociado también con la mayoritaria población juvenil del país. Pero esto no significa que del siglo XVI a la fecha los problemas de identidad colectiva hayan sido resueltos. Más bien, lo contrario. La crisis hará que los desocupados y desempleados sean reclutados principalmente entre mestizos, igual que antes; casi podríamos decir igual que siempre. Mestizaje y juventud es casi una referencia redundante a la cuestión de la identidad.

Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país. Hasta ahora, el resultado ha sido la destrucción del mundo tradicional sin llegar a producir una sociedad desarrollada. No funcionó el modelo de una economía exportadora de materias primas. Parece demasiado tarde para ensayar el camino de Taiwán. Entonces, tal vez, sólo queda volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos. El desafío consiste en imaginar un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos y que, por el contrario, permita conservar la pluralidad cultural del país. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua... ¿Populismo? ¿Romanticismo? No se trata de transponer las organizaciones del pasado al presente. Sin negar las carreteras, los antibióticos y los tractores, se trata de pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros requerimientos y en el que no se sacrifique inútilmente a las generaciones. El mito que reclamaba Mariátegui.

Mito, como cualquier palabra, no tiene necesariamente connotación positiva; puede significar también autoritarismo y violencia. Aunque la historia de la utopía esté llena de sueños, no faltan las pesadillas. En los movimientos mesiánicos, la salvación no depende tanto de los hombres y del ejercicio que hagan de su libertad, cuanto de la verdad revelada: en nombre de ella se puede sobrellevar cualquier sacrificio y se justifican todas las atrocidades. La conquista del milenio reclama un apocalipsis. Estas tradiciones se vinculan a un mundo que no ha producido el capitalismo, con su miseria y su obsesión por el progreso; pero un mundo en el que tampoco se ha generado la categoría de democracia. Reconocer un pasado no significa admitirlo. Buscar sus lecciones y tratar de interrogar desde allí al futuro, no

quiere decir prolongarlo. Un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú. Entonces, hay que pensar en una utopía distinta donde el pasado no cierre el horizonte y que nos permita entender nuestra historia, edificar una identidad colectiva pero, sobre todo, poder cambiar a esta sociedad.

Quede claro, entonces, que no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina. La historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer —como diría Aníbal Quijano— encerrados en esas cárceles de “larga duración” que son las ideas. Las creaciones del imaginario colectivo son instrumentos sobre los cuales los hombres nunca deberían perder su control. Dominados por fantasmas, es imposible enfrentar a cualquier futuro. El desafío consiste en crear nuevas ideas y nuevos mitos. Pero es evidente que tampoco se trata de tirar todo por la borda y prescindir del pasado. Si el tema de la utopía andina interesa hoy en día es porque hay más de una similitud entre las circunstancias actuales y aquellas otras que generaron esa idea. El Perú de fines de los años ochenta vive en medio de un nuevo enfrentamiento entre el mundo andino y occidente que, en este caso, equivale a modernidad, capitalismo, progreso. Un encuentro similar se produjo en los años 20. Antes, retrocediendo en el tiempo, estas encrucijadas históricas se dieron, primero en el siglo XVI y después en el siglo XVIII, que precisamente junto con el siglo XX han sido coyunturas intensas en la producción de utopías en el espacio andino. Pero, a fines del presente siglo es, además de un encuentro reiterado, un momento en el que la cultura andina parece ubicada finalmente a la defensiva, en una situación precaria, amenazada por la tendencia a la “uniformización” que el mercado interno y el capitalismo buscan siempre imponer. Lo andino, sin embargo, ha dejado de ser sinónimo exclusivo de términos como indígena, sierra, medios rurales. Las migraciones han generado el fenómeno sin precedentes del descenso masivo de los hombres andinos a la costa. Ha terminado ocurriendo el vaticinio de Luis Valcárcel pero sin sus rasgos apocalípticos. Estos hombres reclamaban respuestas nuevas.

Milenarismo y mesianismo gravitan en el Perú porque aquí la política no es sólo una actividad profana. Como tantas otras cosas en este país, está también condicionada por el factor religioso. De allí la importancia de lo irracional. Las utopías pueden convocar pasiones capaces de arrastrar o conducir a las multitudes más allá de lo inmediato, hasta intentar tomar el cielo por asalto o arrebatarse el fuego a los dioses. Pero esta mística se convierte fácilmente en fanatismo y en rechazo dogmático de quienes no la comparten.

Subyace una vertiente autoritaria que a su vez genera los desbordes violentos. En el pueblo de Coropaque, provincia de Espinar (Cusco), el año 1947, un campesino de 52 años llamado Silverio Arovilca le explicaba a un maestro de escuela de qué manera podría convertirse en una realidad la esperanza utópica: “...la única forma de reformar y reorganizar el imperio es exterminando a todos los blancos, el odio para con el mestizo era tan grande que no podía ver ni siquiera a un perro blanco, porque decían que era el espíritu o el alma de los españoles, para terminar con todos hay que matar a los dos”². La cita, aparte de ilustrar el rechazo al mestizo, entiende el cambio como la supresión del estamento dominante. Es evidente que se trata de la imagen invertida de lo que hasta ahora ha sido el orden republicano. Pero el odio acumulado permite sustentar a una sublevación; no necesariamente la construcción de una sociedad diferente. La eficacia de una clase dominante se expresa en última instancia en su capacidad para introducir sus valores y concepciones entre los dominados. Cuando lo consigue, puede abrigar la esperanza de una victoria postrera: que el nuevo orden, con otros personajes, termine reproduciendo el viejo autoritarismo.

El año 1965, José María Arguedas editó un relato que él mismo había escuchado de boca de un campesino de Catca (localidad del Cusco). Se trata de *El sueño del pongo*. Allí se ofrece una imagen determinada de la sociedad presente, del cambio y de una posible alternativa futura, que pareciera confirmar los temores indicados líneas atrás. En efecto, la relación entre el gamonal y el pongo, basada en la explotación total y en la humillación cotidiana, puede cambiar, pero mediante la intervención de un factor externo a los mismos personajes, encarnado en “nuestro gran Padre San Francisco” que, al final de ese relato, ordenará al patrón que lama al siervo cubierto de excrementos. La realidad invertida. El explotador abajo y el dominado arriba. Cambian los personajes pero no desaparece la humillación. Las estructuras siguen siendo las mismas.

El sueño del pongo resulta compatible con la concepción andina del “pachacuti”. Pero el socialismo no sólo busca el cambio. Persigue algo que no estaba presente en la cosmovisión prehispánica: la edificación de un nuevo orden. Es esa la única manera de abolir no sólo a los explotadores, sino a la explotación.

Las pasiones —aunque necesarias— a veces no permiten llegar tan lejos. En la historia de los movimientos milenaristas y mesiánicos hay un episodio recurrente: el fanatismo termina lanzándolos contra fuerzas muy superiores al margen de cualquier consideración táctica. El estado de tensión permanente al que están sujetos sus miembros los impele a buscar el fin lo más

² Archivo del Museo de la Cultura Peruana, Dep. de Cusco, leg. 46-65.

rápido posible. Esa mística que constituye su fuerza moral puede convertirse en su flanco más débil. "Y es que—señala Eric Hobsbawm—si no se le injertan las ideas adecuadas acerca de la organización política, de la estrategia y de la táctica, y el programa conveniente, el milenarismo naufraga inexorablemente"³. Pero otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad para organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento. Esta es una mezcla altamente explosiva en un país que tiene, además, como telón de fondo a la miseria y las imposiciones de unos pocos. Y si no es necesariamente eficaz—la historia no garantiza a nada ni a nadie—por lo menos puede generar un movimiento más consistente y menos efímero que aquéllos abandonados a sus propias fuerzas.

La utopía andina logró condensar una fuerte carga pasional. Aunque en su historia al lado de una vertiente oral y espontánea, existe también una vertiente escrita y consciente, forma parte de este tipo de ideas que apelan antes que nada a los sentimientos. Termina confundiendo con las mentalidades colectivas. Tiene algunos de los rasgos que George Rude atribuye a las ideologías "inherentes": capaces de empujar a la rebelión a quienes las asumen, pero siempre con resultados inciertos y rara vez más allá. Rude, en un texto dedicado a comparar varias revueltas populares, concluye que ese tipo de ideologías "no pueden llevarlos a la revolución, ni siquiera en calidad de satélites de la burguesía"⁴. Tal vez exagera. Esa afirmación fue hecha discutiendo la revolución inglesa, la francesa y la norteamericana y cuando no se había producido la revolución en Irán. Pero es cierto que con las pasiones no basta: cuando se trata de cambiar radicalmente las cosas se requiere de alternativas y proyectos, de planes y programas.

³ Hobsbawm, Eric. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 141.

⁴ Rude, George. *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 41.

Bibliografía fundamental

- Acosta, Antonio
1979 "El pleito de indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila - 1607", en *Historiografía y bibliografía americanistas*, vol. XXIII, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1982 "Los clérigos doctrineros y la economía colonial, Lima 1600-1620", en *Allpanchis* Nº 19, Cusco.
- Aguilar Luis
1922 *Cuestiones indígenas*, Cusco, Tip. El Comercio.
- Alencastre, Andrés
1955 *Dramas y comedias del Ande*, Cusco.
Kunturkanki. Un pueblo del Ande, Cusco, Editorial Garcilaso, s. f.
- Amich, José, O.F.M.
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Lima, Milla Batres.
- Anna, Timothy
1986 *España y la independencia de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ansión, Jean Marie
1984 "Essais sur le pensée andine et sa réinterprétation actuelles dans la region d'Ayacucho (Pérou)". Tesis de Doctorado, Lovaina.
- Ansión, Juan
1982 "¿Es luminoso el camino de Sendero?", en *El Caballo Rojo*, Año III, Nº 108, Lima, 6 de junio.
- 1987 *Desde el rincón de los muertos*, Lima, Gredes.
- Aparicio Vega, Manuel
1971 *Cartografía histórica cuzqueña*, Cusco.
- Arguedas, José María
1977 "Estudio etnográfico de la feria de Huancayo", *Cuadernos de Investigación*, Universidad Nacional del Centro del Perú.
- 1977 *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI.
- 1983 *Obras Completas*, Lima, Editorial Horizonte.

- Arriaga, Joseph de
1920 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, Imp. Sanmarti.
- Assadouriam, Carlos Sempat
1982 *El sistema de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Baczko, Bronislaw
1978 *Lumières de l'utopie*, París, Payot.
- Bajtin, Mijail
1974 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Barral.
- Barcelli, Agustín
1972 *Historia del sindicalismo peruano*, Lima.
- Basadre, Jorge
1971 *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima, P. L. Villanueva.
1980 *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Banco Internacional del Perú.
1983-84 *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria.
- Basto Girón, Luis
1957 *Salud y enfermedad en el campesino peruano*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bataillon, Marcel
1949 "Por un inventario de las fiestas de moros y cristianos: otro toque de atención", en *Mar del Sur*, Nº 8, Lima.
1952 *Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme*, París.
1976 *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Ediciones Península.
- Beltrán, Ezequiel
1977 *Las guerrillas de Yauyos en la emancipación del Perú*, Lima, Editores Técnicos Asociados.
- Bernal, Dionisio
1978 *La muliza*, Lima, Herrera Editores.
- Bernales, Jorge
1982 *Iconografía de Santa Rosa de Lima*, Sevilla, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.
- Blanco, Hugo
1972 *Tierra o muerte*, México, Siglo XXI.
- Buntinx, Gustavo
"Mirar desde el otro lado. El mito de Inkari, de la tradición oral a la plástica erudita" (texto inédito). Post grado de Ciencias Sociales, Universidad Católica.
- Burga, Manuel
1984 "La crisis de la identidad andina: mito, ritual y memoria en los Andes centrales", texto mecanografiado, Wisconsin.
1984 "Violencia y ritual en el folklore andino", texto mecanografiado, Lima, Primer Congreso Nacional de Historia.
1986 "Los profetas de la rebelión", en *Estados y Regiones en los Andes*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto
1982 "La utopía andina", en *Allpanchis* Nº 20, Cusco.
1980 *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Rikchay Perú.
- Burga, Manuel y Reátegui, Wilson
1981 *Lanas y capital mercantil en el sur*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Bustamante, Juan
1867 *Los indios del Perú*, Lima.
- Bustamante, Luis
1987 "Mito y realidad: Teodomiro Gutiérrez Cuevas o Rumi Maqui en el marco de la sublevación campesina de Azángaro (1915-1916)", Lima, Memoria de Bachiller en Historia, Universidad Católica.
- Cajías, F.
"Los objetivos de la revolución indígena de 1781: el caso de Oruro", en *Revista Andina*, Nº 2, Cusco.
- Campell, León
1978 *The military and society in Colonial Peru (1750-1810)*, Philadelphia.
- Castro, Américo
1944 *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago, Cruz del Sur.
- Castro Arenas, Mario
1973 *La Rebelión de San Juan Santos*, Lima, Milla Batres.
- Catanzaro, Tomás
1964 "El incanato y Santa Rosa en el Congreso de Tucumán de 1816", en *El Comercio*, Lima, 9 de julio.
- Cock, Guillermo y Doyle, Mary
1979 "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao", en *Historia y Cultura* Nº 12, Lima.
- Cohn, Norman
1972 *En pos del milenio*, Barcelona, Barral.
- Colin, Michele
1966 *Le Cuzco á la fin du XVII et au début du XVIII siècles*, París, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine.
- COMITÉ INTERAMERICANO DE DESARROLLO AGRÍCOLA
1969 *Tenencia de la tierra y desarrollo económico del sector agrícola, Perú*, Washington.
- Cook, David Noble
1981 *Demographic Collapse, Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge University Press.
1968 *Padrón de los indios de Lima de 1613*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina.
- Córdova y Salinas, Fray Diego
1957 *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Washington, Academy of American Franciscan History.
- Cornejo Polar, Antonio
1973 *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada.

- Cornejo Bouroncle, Jorge
1935 *La confederación Perú-Boliviana*, Universidad Nacional del Cuzco, Cuzco, Lib. Imp. H. G. Rozas Suc.
- Coronel, José
"Don Manuel Jesús Urbina: creación del colegio de instrucción media Gonzales Vigil y las pugnas por el poder local de Huanta".
- Cortés, Cristóbal María
1784 *Atabualpa*, Madrid.
- Cotler, Julio
1970 "Haciendas y comunidades tradicionales en un contexto de movilización política", en *La hacienda y el campesino en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1986 *Cultura Andina y Represión*, Cusco, Centro Rural Andino Bartolomé de las Casas.
- Curatola, Marco
1977 "Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkari, la visión de un pueblo invicto", en *Allpanchis*, N° 10, Cusco.
1986 "Materiales para el estudio histórico comparativo de los cultos de crisis andinos del primer período colonial", Tesis de Magister en Antropología, Lima, Universidad Católica.
- Chocano, Magdalena
1985 "La palabra en la piedra: una lectura de Martín Adán", en *Socialismo y Participación*, N° 32, Lima.
- Dancourt, Oscar
Aspectos económicos de la lucha campesina (1957-1964), texto mecanografiado, Programa de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima.
- Davis, Ralph
1977 *La Europa Atlántica*, México, Siglo XXI.
- De la Cruz Salas, Juan
1959 *Vástagos del Inti*, Cusco, Garcilaso.
- Degregori, Carlos Iván
1985 *Sendero Luminoso: los bondos y mortales desencuentros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Busto, José Antonio
1965 *Lope de Aguirre*, Lima, Editorial Universitaria.
1978 *Historia General del Perú*, Lima, Studium.
1981 *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*, Lima, Universidad Católica.
1981 *La bueste perulera*, Lima, Universidad Católica.
1984 *Pacificación del Perú*, Lima, Studium.
- Delgado, Washington
1980 *Historia de la literatura republicana*, Lima, Rikchay Perú.
- Delumeau, Jean
1978 *La peur en Occident*, París, Fayard.
- Deustua, Alejandro
1937 *La cultura nacional*, Lima, Empresa Editorial El Callao.

- Deustua, Carlos
1965 *Las Intendencias en el Perú*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Deustua, José y Rénique, José Luis
1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Díaz Martínez, Antonio
1985 *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Díez Canseco, Javier
1985 *Democracia, militarización y derechos humanos en el Perú*, Lima, Servicios Populares.
- Domínguez Ortiz, Antonio
1978 *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo.
- Dumbar Temple, Ella
1942 "Los caciques Apoalaya", en *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima.
- Durand, José
1950 *La transformación social del conquistador*, México, Colegio de México.
1976 *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, Sepsetentas.
- Durand, Luis
1977 "Los abogados Esquivel y Paniagua en la conspiración de 1805", en *Scientia et Praxis*, N° 13, Revista de la Universidad de Lima.
1983 "Juan Manuel Ubalde: la primera conspiración criolla por la emancipación", en *Scientia et Praxis*, N° 16, Revista de la Universidad de Lima.
1985 *Criollos en conflicto*, Lima, Universidad de Lima.
- Duviols, Pierre
1973 "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad", en *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, Lima.
1976 "La Capacocha", en *Allpanchis*, N° 9, Cusco.
1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo S. XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, Lima, Institut Française d'Etudes Andines, s. f.
- Eguiguren, Antonio
1935 *La sedición en Huamanga en 1812*, Lima, Gil.
1967 *Hojas para la historia de la emancipación*, Lima, T. Scheuch S.A.
- Engels, Federico
1934 *La guerra de campesinos en Alemania*, Madrid, Editorial Cenit.
- Espinoza, Waldemar
1973 *Enciclopedia departamental de Junín*, Huancayo, Chipoco Editor.
- Esquivel y Navia, Diego
1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cusco*, Lima, Fundación Wiese.
- Favre, Henri
1983 Introducción al libro de Lavallée, Danièle y Julien, Michèle. *Asto: curacazgo prehispánico en los Andes Centrales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- Fernández, Eduardo
1986 *Para que nuestra historia no se pierda*, Lima, CIPA.
- Fisher, John
1984 "La formación del Estado peruano (1808-1824) y Simón Bolívar", en *Problemas de la formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*, Bonn, Inter Naciones.
- Flores Galindo, Alberto
1977 *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX)*, Lima, Editorial Horizonte.
1984 *Aristocracia y plebe*, Lima, Mosca Azul Editores.
1988 "Un viejo debate: el poder", en *Socialismo y Participación*, Lima, Nº 20, 1983.
"Tiempo de Plagas", en *El Caballo Rojo*, Lima.
- Flores Ochoa, Jorge y Valencia, Abraham
Rebeliones indígenas quechuas y aymaras, Cusco, Centro de Estudios Andinos, s.f.
- Fontana, Josep
1982 *Historia*, Barcelona, Crítica.
- Forgues, Roland
1989 *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*, Lima, Editorial Horizonte.
- García Calderón, Francisco
1907 *Le Pérou Contemporain*, París, Dujarrie et Cie.
- García Calderón, Ventura
1961 *Cuentos Peruanos*, Madrid, Aguilar.
- García Candini, Néstor
1981 *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas.
- García Sayán, Diego
1982 *Tomas de tierras en el Perú*, Lima, DESCO.
- Gibaja, Pedro
1982 "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", Lima, Tesis de Magister en Sociología, Universidad Católica.
- Ginzburg, Carlo
1980 *Le fromage et le vers*, París, Flammarion.
- Gisbert, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y Cia.
- Glave, Luis Miguel
1983 "Trajines: un capítulo en la formación del mercado interno colonial", en *Revista Andina*, Cusco, Nº 1.
- Glave, Luis Miguel y Remy, María Isabel
1980 "La producción de maíz en Ollantaytambo durante el siglo XVIII", en *Allpanchis*, vol. XIV, Nº 15.
1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos XVII y XIX*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Golte, Jürgen
1980 *Repartos y rebeliones*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Góngora, Mario
1980 *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Universidad Católica.
- González Carré, Enrique y Tivera, Fermín
1983 *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Gow, Rosalind
1981 "Yawar Mayu: Revolution in the Southern Andes 1860-1980", Tesis University of Wisconsin.
- Granados, Manuel
1981 "La conducta política. Un caso particular". Tesis, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Halperin Donghi, Tulio
1969 *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial.
- Handelman, Howard
Lucha campesina en los Andes, Cuadernos del Taller de Investigación Rural, Lima, Universidad Católica, s.f.
- Hazen, Dan
"The awaking of Puno, Government Policy and the Indian Problem in Southern Peru, 1900-1955", Tesis, Yale University.
- Hinojosa, Iván
1984 "El nudo colonial". Ponencia presentada al Congreso de Investigaciones Históricas, Lima.
- Hobsbawm, Eric
1968 *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.
1971 *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, México, Siglo XXI.
1976 *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama.
1977 "Ocupaciones de tierras en el Perú", en *Análisis*, Lima, Nº 2-3, abril-diciembre.
1978 *Bandidos*, Barcelona, Ariel.
- Hocquenghem, Anne Marie
1979 "L'iconographie mochica et les rites de purification", en *Baessier-Archiv*, T. XXVII, Berlín.
1984 "Moche: mito, rito y actualidad", en *Allpanchis*, vol. XX, Nº 23, Cusco.
- Hopkins, Diane
1982 "Juegos de enemigos", en *Allpanchis*, Año XII, Nº 20, Cusco.
- Huertas, Lorenzo
1971 "Testimonios referentes al movimiento de Túpac Amaru II, 1784-1812", en *Allpanchis*, Nº 11-12, Cusco.
1972 "Lucha de clase en Ayacucho 1700-1830", Tesis de Bachiller, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1981 *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

- Humboldt, Alejandro de
1966 *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*, México, Porrúa.
- Hunefeldt, Christine
1977 "Sociedad y rebeliones campesinas entre 1780 y 1783". Tesis de Bachiller en Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Hurtado, Laura
1982 "Cuzco, iglesia y sociedad: el obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista", Tesis de Bachiller en Historia, Lima, Universidad Católica.
- Ibérico, Mariano
1926 *El nuevo absoluto*, Lima, Minerva.
- Imbelloni, José
1976 *Pachacuti IX*, Buenos Aires, Editorial Huamánior.
- INFORME DE LA COMISIÓN INVESTIGADORA DE LOS SUCESOS DE UCHURACCAY
1983 Lima.
- Iriarte, Francisco et al. (recopiladores)
1985 *Dramas coloniales en el Perú actual*, Lima, Universidad Inca Garcilaso.
- Izaguirre, Fray Bernardino
1923 *Misiones Franciscanas. Perú*, Lima, Talleres Gráficos de la Penitenciaría.
- Jáuregui, Agustín de
1982 *Relación de gobierno, Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kapsoli, Wilfredo
1980 *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
1984 *Ayllus del Sol*, Lima, Tarea.
- Kapsoli, Wilfredo y Reátegui, Wilson
1986 *Situación económico-social del campesinado peruano: 1919-1930*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Katz, Friedrich
1969 *The ancient American Civilisation*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Klaiber, Jeffrey
1978 "Los 'cholos' y los 'rotos': actitudes raciales durante la Guerra del Pacífico", en *Histórica*, vol. II, Nº 1, Lima.
- Klein, Herbert
1982 *Historia general de Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud.
1971 *La poesía de la emancipación*, Lima, Colección Documental de la Independencia del Perú.
- Lauer, Mirko
1982 *Crítica de la artesanía*, Lima, Desco.
- Lavallé, Bernard
1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-royauté du Pérou*. Lille, Atelier national de reproduction des thèses.
- 1987 *Le marquis et le marchand*, París, CNRS.
- Lecuna, Vicente
1924 *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Caracas, Litografía del comercio.
- Leonard, Irving
1979 *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Letts, Ricardo
1981 *La izquierda peruana*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Lewin, Boleslao
1957 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, Librería Achete.
- Lienhard, Martín
1981 *Cultura popular andina y forma novelesca*, Lima, Tarea.
- Lira, Jorge y Farfán, J.
"Himnos quechuas católicos cuzqueños", en *Folklore Americano*, año 3, Nº 3, Lima, 1955; prólogo de José María Arguedas.
- Loayza, Francisco
1942 *Juan Santos, el invencible*, Lima, Editorial Domingo Miranda.
- Lohmann, Guillermo
1945 *El arte dramático en Lima*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
1950 "Las comedias de Corpus Christi en Lima en 1635 y 1636", en *Mar del Sur*, Nº 11, Lima.
1951 "Manuel Lorenzo de Vidaurre y la inquisición de Lima", en *Mar del Sur*, vol. VI, Nº 18, Lima.
1953 *El gran canciller de Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
1970 "Una incógnita despejada: la identidad del judío portugués autor de la 'Discreción General del Piru'", en *Revista de Indias*, Nº 110-122, Madrid.
1971 *Gobierno del Perú*, París-Lima, Institute Française d'Etudes Andines.
1971 "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid.
1977 *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro*, Valladolid.
1983 *El proceso de Atabalipa*, trabajo presentado al VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Valladolid, diciembre de 1980. Valladolid, "Francisco Pizarro en el teatro clásico español". Separata.
- Lorente, Sebastián
1879 *Historia de la civilización peruana*, Lima, Imprenta Libral.
1967 *Pensamientos sobre el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1980 *Pensamientos sobre el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica.
- Lumbreras, Luis G.
1981 *Arqueología de la América Andina*, Lima, Milla Batres.
- Lynch, John
1985 *Las revoluciones hispanoamericanas*, Barcelona, Ariel.
- Macera, Pablo
1977 *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
1980 *Pintores populares andinos*, Lima, Banco de los Andes.
Retablos Andinos, Lima, Instituto Nacional de Cultura, s. f.

- Maltby, Laura
1972 "Indian revolts in the altiplano 1895-1926", Tesis de Bachelor of Arts, Howard College.
- Mannarelli, María Emma
1985 "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", en *Revista Andina*, año 3, Nº 1, Cusco.
- Manrique, Nelson
1978 *El desarrollo del mercado interior en la sierra central*, Lima, Taller de Estudios Andinos.
1981 *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, Lima, Centro de Investigación y Capacitación.
1985 *Colonialismo y pobreza campesina*, Lima, DESCO.
1987 *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*, Lima, DESCO.
- Mariátegui, José Carlos
1918 "La reorganización de los grupos políticos", en *Nuestra Época*, año I, Nº 2, Lima.
1927 "El indigenismo en la literatura nacional", en *Mundial*, Nº 345, Lima.
1960 *El alma matinal*, Lima, Amauta.
1960 *La escena contemporánea*, Lima, Amauta.
1970 *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta.
1978 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- Martínez, Héctor
"Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural", en *Revista del Museo Nacional de Historia*, T. XXVIII, Lima.
- Martínez, José Luis
1983 *Pasajeros de Indias*, Madrid, Alianza Editorial.
- Martínez Alier, Juan
1973 *Los huacchilleros del Perú*, Paris, Ruedo Ibérico.
- Marzal, Manuel
1979 "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño", en *Debates en Antropología*, Nº 4, Lima, Universidad Católica.
1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica.
- Masías, Rodolfo y Vera, Flavio
"El mito de Inkarrí como manifestación de la utopía andina", Centro de Documentación de la Universidad Católica. Texto mecanografiado.
- Mateos, Sara
1987 "Un modelo de conversación franciscana: las misiones de Pangoa (siglos XVII y XVIII)", Lima, Memoria de Bachiller, Universidad Católica.
- Melgar, Mariano
1971 *Poesías Completas*, Lima, Academia Peruana de la Lengua.
- Mendivil, Carlos
1968 *Los Morochucos y Ayacucho tradicional*, Lima, Editorial Litográfica La Confianza.
- Mendizábal, Emilio
1963 "La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanas", en *Folklore Americano*, año XI, Nº 11-12, Lima.
1965 "La fiesta en Pachitea Andina", en *Folklore Americano*, año XIII, Nº 13, Lima.
- Mendoza, Zoila
1986 "La rebelión de Juan Santos Atahualpa: su singularidad y su proyección hacia la región andina", Documento de discusión, Universidad de Chicago.
- Meneses, Raúl
1982 *Teatro quechua colonial*, Lima, Edubanco.
- Merino de Zela, Mildred
"Vida y obra de José María Arguedas", en *Revista Peruana de Cultura* Nº 13-14, Lima.
- Métraux, Alfred
1967 *Religión y magias indígenas en América del Sur*, Madrid, Aguilar.
- Middendorf, Ernst
1973 *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Miller, Guillermo
1975 *Memorias*, Lima, Ed. Arica.
- Millones, Luis
1983 "Medicina y magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. XIII, Nº 3-4, Lima.
1984 "Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho", en *Histórica*, vol. VIII, Nº 2, Lima.
- Minguet, Charles
1969 *Alexandre von Humboldt, l'historien et géographe de l'Amérique Espagnole (1799-1804)*, Paris, Institut d'Hautes Etudes de l'Amérique Latine (o DES HAUTES).
- Miró Quesada, Aurelio
1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilacistas*, Madrid, Cultura Hispánica.
1978 *Cervantes, Tirso y el Perú*, Lima, Huascarán.
1978 *Historia y leyenda de Mariano Melgar*, Madrid, Cultura Hispánica.
- Monteagudo, Bernardo
1823 *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú...*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Montoya, Rodrigo
1983 "Izquierda Unida y Sendero: potencialidades y límites", en *Sociedad y Política*, Nº 13, Lima.
1986 "El factor étnico y el desarrollo andino", en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Moreno, Segundo
1976 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Bonn.
- Morner, Magnus
1980 *Perfil de la sociedad rural del Cusco a fines de la colonia*, Lima, Universidad del Pacífico.
- Morner, Magnus y Trelles, Efraín
1985 "Un intento de calibrar las actitudes hacia la rebelión en el Cusco durante la acción de Túpac Amaru", en *Dos ensayos analíticos sobre la rebelión de Túpac Amaru en el Cusco*, Estocolmo.

Mugaburu, J. M. y F.
1917 *Diario de Lima*, Lima, Imp. Sanmartí.

Muñoz, Fanni
1984 "Cultura popular andina: el Turupukllay: corrida de toros con cóndor", *Memoria de Bachillerato en Sociología*, Lima, Universidad Católica.

Neira, Hugo
1972 *Los Andes: tierra o muerte*, Madrid, Editorial ZYX.

Nieto, Armando
1982-83 "Una descripción del Perú en el siglo XVIII", en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, Nº 12, Lima, Universidad Católica.

Nieto, Jorge
1983 *Izquierda y democracia en el Perú*, Lima, Desco.

Nugent, Guillermo
1987 "Entre los tiempos modernos", en *Páginas*, vol. XII, Nº 87, Lima.

O'Phelan, Scarlett
1976 "Túpac Amaru y las sublevaciones del s. XVIII", en *Túpac Amaru II*, Lima, INIDE.
1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*, Cologne-Wein, Inter Naciones, Bonn.
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)", en *Independencia y Revolución*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Odriozola, Manuel de
1863 *Colección Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables...*, Lima, Aurelio Alfaro.

Ordóñez, Samuel
1972 *Los precursores olvidados*, Huánuco.

Orellana, Simeón
1974 "La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el rebelde", en *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, Nº 3, Huancayo.

Ortega, Julio
1982 *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*, Lima, CEDIP.

Ossio, Juan
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor.

Palma, Clemente
1897 *El porvenir de las razas en el Perú*, Lima, Torres Aguirre.

Panosfski, Erwin
1975 *Renacimiento y renacimiento en el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

Pareja, Piedad
1981 *Terrorismo y sindicalismo en Ayacucho*, Lima, Imprenta Ital Perú.

Paris, Robert
1978 "Para una lectura de los 7 ensayos...", en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI.

Pease, Franklin
1973 *El Dios creador andino*, Lima, Mosca Azul Editores.

Pereyra, Hugo
1984-85 "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* Nº 13, Lima.
1986 "Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el Corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII", Tesis de Bachillerato en Historia, Lima, Universidad Católica.

Phelan, John
1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma.

Piel, Jean
1967 "Un soulèvement rural péruvien: Tcoyoc (1921)", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, T. XIV, París.
1975 *Capitalisme agraire au Pérou*, París, Anthropos.
1979 "Les guerrillas indiennes dans les guerres d'indépendance du Pérou, (1819-1824)", en *Actes du XLII Congrès des Americanistes*, 2-9 septembre 1979, París.

Pinelo, León
1943 *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Lima, Concejo Provincial. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea.
1964 *Poesía Quechua*, México, Universidad Autónoma.

Planas, Pedro
1986 *Los orígenes del Apra. El joven Haya. Mito y realidad de Haya de la Torre*, Lima, Okura Ediciones.

Ponce, Carlos
1976 *El conato revolucionario de 1805*, La Paz, Municipalidad de La Paz.

Porras Barrenechea, Raúl
1954 *Tres ensayos sobre Ricardo Palma*, Lima, Juan Mejía Baca.

Portocarrero, Gonzalo
1985 "Castigo sin culpa, culpa sin castigo", en *Debates en Sociología*, Nº 11, Lima, Universidad Católica.
"La historia del Perú en la divulgación escolar" (inédito).

Prince, Carlos
1890 *Lima, antiguas fiestas religiosas y profanas*, Lima, Imprenta del Universo de Carlos Prince.

Quintanilla, Lino
1981 *Andahuaylas: la lucha por la tierra*, Lima, Mosca Azul.

Quiroz, Alfonso
1987 *La deuda defraudada*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Ramos Zambrano, Augusto
1985 *Rumi Maqui*, Puno, Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano.

Reátegui, Wilson
1974 *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas de Lauramarca, Cusco, 1920-1960*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Rengifo, Antonio
1981 "Semblanza del mayor de caballería Teodomiro Gutiérrez Cuevas, defensor calificado de los indios y enemigo de los gamonales", en *Album de oro del departamento de Puno*, tomo VIII.
- Renshaw, Ricardo
1985 *La tortura en Chimbole*, Lima.
- Ribeyro, Julio Ramón
1975 *Crónica de San Gabriel*, Lima, Milla Batres.
- Riva Agüero, José de la.
1969 *Paisajes peruanos*, Lima, Universidad Católica.
- Rivera, Silvia
1983 "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'Katarista': 1970-1980", en *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI.
- Rostworowski, María
1983 *Estructuras andinas del poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John
1976 "El movimiento nacional inca del siglo XVIII" en *Túpac Amana II: 1780* (antología), Lima.
1979 *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
1984 "Arguedas y los críticos", en *Hueso Húmero*, N° 19, Lima.
- Rude, George
1981 *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica.
- Ruiz, María Angélica
1978 "Carlomagno y los doce pares de Francia, en la comunidad Pampacocha Yaso", Tesis de Bachillerato en Antropología, Lima, Universidad Católica.
- Ruiz Estrada, Arturo
1983 "El arte andino colonial de Rapaz", en *Boletín de Lima*, año 5, N° 28, Lima.
- Saignes, Thierry
1981 "El piemonte de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t. X, N° 3-4, Lima.
- Sánchez, Rodrigo
1981 *Toma de tierras y conciencia política campesina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Santos, Fernando
1987 "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII", en *Histórica*, vol. XI, N° 1.
- Servier, Jean
1970 *La Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Spalding, Karen
1981 "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas", en *Allpanchis*, N° 17-18, Cusco.
- Squier, George
1974 *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, La Paz-Cochabamba, Editorial Los Amigos del Libro, impreso en Buenos Aires.
- Stastny, Francisco
1982 "Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cusco virreinal", en *Cielo Abierto*, vol. VII, N° 21, Lima.
1981 *Las artes populares del Perú*, Madrid, Edubanco.
- Stavig, Ward
1984 "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis y Canas y Canchis en el siglo XVIII". Ponencia presentada en el Congreso de Investigaciones Históricas, Lima.
- Stern, Steve
1982 "El Taki Onqoy y la sociedad Andina (Huamanga, siglo XVI)", en *Allpanchis*, año XVI, N° 19, Cusco.
1982 *Peru's Indian People and the challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison, Wisconsin.
1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Universidad.
- Szeminski, Jan
1984 "La consigna: matar a los españoles". Ponencia presentada en el Seminario: Resistencia y rebelión en el mundo andino, siglos XVIII-XX, Wisconsin, Madison, abril de 1984.
1984 *La utopía tupamarista*, Lima, Universidad Católica.
- Tamayo, José
1980 *Historia del indigenismo cusqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- Tamayo Herrera, José
1982 *Historia social del indigenismo en el altiplano*, Lima, Ediciones Treintitrés.
- Tandeter, Enrique y Wachtel, Nathan
Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII, Buenos Aires, Cedes, s. f.
- Tantaleán, Javier
1983 *Política económica-financiera y la formación del Estado: siglo XIX*, Lima, CEDEP.
- Távora, Santiago
1856 *Emancipación del indio decretada el 5 de julio de 1854*, Lima, José María Monterola.
- Tauro, Alberto
1965 "Bibliografía del Inca Garcilaso de la Vega", en *Documenta*, IV, Lima.
- Tello, Julio C.
1923 *Wira-Kocha*, Lima.
- Todorov, Tzvetan
1982 *La conquête de l'Amerique*, París, Seuil.
- Tord, Javier
1977 "Sociedad colonial y fiscalidad", en *Apuntes* N° 7, Lima, Universidad del Pacífico.
- Tord, Luis Enrique
1978 *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1940*, Lima, Editoriales Unidas.

- Trazegnies, Fernando de
1980 *La idea de Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica.
- Trelles, Efraín
1983 *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda inicial*, Lima, Universidad Católica.
- Urbano, Enrique
1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", en *Allpanchis*, Nº 10, Cusco.
1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en *Allpanchis*, Nº 20, Cusco.
- Urrutia, Jaime
1985 *Huamanga: región e historia 1536-1770*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Valcárcel, Luis
1964 *Etnohistoria del Perú antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen
1981 *Levantamiento de los indígenas de Haqura y Quiñota*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina.
- Varallanos, José
1959 *Historia de Huánuco*, Buenos Aires, Imprenta López.
1962 *Bandoleros en el Perú*, Buenos Aires, Imprenta López.
1962 *El cholo en el Perú*, Buenos Aires, Imprenta López.
- Varese, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros*, Lima, INIDE.
- Vargas Ugarte S. J., Rubén
1951 *Nuestro Romancero*, Lima, Talleres Gráficos de Tipografía Peruana.
1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. II, Burgos.
1971 *Historia General del Perú*, Barcelona, Milla Batres.
- Vassallo, Manuel
1971 "Rumi Maqui y la nacionalidad quechua", en *Allpanchis*, Nº 11-12, Cusco.
- Vega, Juan José
1981 *Los conversos en el inicio del Perú moderno*, Lima.
- Velasco, Emma
"La K'apakocha, sacrificios humanos en el incario". Texto mecanografiado, Lima, Museo Nacional de Antropología y Arqueología.
- Venturi, Franco
1981 *Los populistas rusos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Villanueva, Horacio
1958 "La idea de los Incas como factor favorable a la independencia", en *Revista Universitaria*, Nº 115, Cusco.
1971 *Simón Bolívar y el Cusco*, Caracas.
- Villar Córdova, Pedro
1935 *Las culturas prehispánicas en el departamento de Lima*, Lima, auspiciado por la Municipalidad de Lima.
- Wachtel, Nathan
1971 *La vision des vaincus*, París, Gallimard.
- Wedin, Ake
1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes*, Uppsala, Scandinavian University Books, Akademiförlaget.
- Wiesse, Carlos
1930 *Historia del Perú Independiente*, Lima, Rosay.
- Wittman, Tibor
1975 *Estudios históricos sobre Bolivia*, La Paz, Editorial El Siglo.
- Zevallos, Noé
Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual, Lima, Editorial Bruño s. f.
- Zuidema, Tom
1964 *The Ceque system of Cusco*. The social organization of the capital of the Inca, Leiden.
1977 "Mito e historia en el Antiguo Perú", en *Allpanchis* Nº 10, Cusco.
- Zuidema, Tom y Quispe, Ulpiano
1965 "Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya", en *Wamani*, Nº 1, Ayacucho.

Agradecimientos

La investigación que sustenta los ensayos que integran este libro pudo realizarse gracias a la contribución financiera de la UNESCO al Proyecto N° 2277, "La utopía andina", presentado conjuntamente por el autor y Manuel Burga. El Instituto de Apoyo Agrario, dirigido por Juan Mendoza y Víctor Caballero, proporcionó la infraestructura necesaria para su redacción: es un centro dedicado a la promoción campesina pero con sensibilidad para la investigación intelectual.

Este libro recoge múltiples conversaciones y discusiones que he venido entablando en estos últimos años con diversas personas: Manuel Burga, Heraclio Bonilla, Pablo Macera, Enrique Urbano, Gonzalo Portocarrero, Magdalena Chocano, César Rodríguez Rabanal y los miembros de su seminario en la Universidad Católica de Lima. Las ideas expuestas se fueron entretejiendo en los cursos que he dictado en la Facultad de Ciencias Sociales de esa misma universidad: a costa de muchas omisiones, recuerdo a alumnos como Fanni Muñoz, Elizabeth Acha, Víctor Peralta, José Coronel, Aldo Panfichi, Javier Flores y Eudocio Sifuentes. Gustavo Buntinx y Luis Eduardo Wuffarden me iniciaron en la pintura colonial. El Centro de Estudios Bartolomé de las Casas me ofreció la oportunidad de discutir algunas de estas ideas con estudiantes cusqueños, en agosto de 1984. Viagé a los territorios tupamaristas gracias a la colaboración de Abdón Palomino. Quiero mencionar de manera particular las críticas incisivas que recibí en las cartas de Ruggiero Romano. Cecilia Rivera fue otra lectora atenta del texto. El mecanografiado, a veces con borradores ininteligibles y otras a marchas forzadas, fue llevado a cabo con entusiasmo e inteligencia por Sofía Jiménez. Los mapas fueron dibujados por Luis Caballero y las fotografías tomadas por Edwin Lazo.

El texto mereció ser premiado en el concurso que todos los años convoca la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba. No podría dejar de mencionar la alegría que ese hecho me produjo. Primero, por la institución y el país de donde procedía el premio. Segundo, porque un jurado integrado por intelectuales de distintos países latinoamericanos no compartía las suspicacias y denuos que marxistas pretendidamente ortodoxos tenían con anteriores textos míos. Este es un libro que parte del marxismo para internarse en el mundo interior (y dialogar con el psicoanálisis), ocuparse de invenciones, espacios imaginarios, mitos y sueños.

Nada de esto impide que sea un libro en el que subyace, ininterrumpidamente, un discurso político.

Sobre la base de la versión que fue premiada, he introducido algunos cambios, que menciono a continuación. El segundo ensayo, dedicado a discutir las campañas de extirpación de idolatrías, es nuevo, así como el epílogo, donde creo se condensan mis conclusiones y trato de evitar cualquier apreciación antojadiza.

Debería ampliar la lista de personas que me han alcanzado sus generosos comentarios o hecho observaciones puntuales que, a su vez, han permitido enmendar errores, como por ejemplo Javier Champa y Efraín Trelles. El ensayo "La revolución tupamarista y los pueblos andinos" fue presentado como ponencia en el Seminario Permanente de Investigación Agraria (Sepia), que tuvo lugar en Piura, en el mes de octubre de 1985. "El horizonte utópico" aprovechó de las críticas y los debates suscitados en un encuentro entre historiadores del área andina organizado hace dos años por el Instituto Francés de Estudios Andinos. En Chiclayo, en setiembre de 1986, en un evento organizado por el Centro de Estudios Sociales "Solidaridad", presentamos el texto sobre las comunidades y doctrinas de la sierra central. Finalmente, la versión de "El Perú hirviendo de estos días..." se nutrió del diálogo con el equipo multidisciplinario que, para estudiar la violencia y la crisis de valores en el Perú, organizó el P. Jeffrey Klaiber en la Universidad Católica, con el auspicio de la Fundación Tinker.

A todos mi agradecimiento.

Lima, 15 de enero de 1986



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposinergia>

Esta nueva edición de *Buscando un inca* incluye tres nuevos ensayos, uno sobre Juan Santos Atahualpa en el que se discute hasta qué punto los planteamientos mesiánicos y milenaristas consiguieron variar el curso de las cosas; otro sobre la rebelión tupamarista en el contexto del imperio colonial español y uno sobre la vertiente opuesta de la utopía andina: el racismo. Me parece que eran textos necesarios para que las ideas expuestas en el libro quedaran mejor argumentadas. Estos nuevos ensayos, como todos los demás, pueden leerse de manera independiente, aun cuando es visible el eslabonamiento entre unos y otros. Todos los textos han sido corregidos, tratando de suprimir erratas y también errores o referencias imprecisas, que se deslizan casi inevitablemente al tratar temas tan variados y épocas tan diferentes. En la tarea de ubicar estas fallas debo agradecer la colaboración de Scarlett O'Phelan y Fernando Lecaros. Espero que esta versión sea la definitiva. Quisiera recordar también las conversaciones mantenidas con Juan Martínez Alíer en su casa de Cerdanyola. El mecanografiado de las enmiendas y los nuevos textos fue hecho con el entusiasmo y la diligencia de Goni Evans. Maruja Martínez me ayudó a organizar la bibliografía citada, Mónica Fera intervino en las correcciones (no sólo tipográficas). El espacio de discusión que hemos querido abrir en "SUR, Casa de Estudios del Socialismo" ha sido imprescindible para llevar a cabo esta empresa. El texto sobre el racismo se sustenta en el material recogido para una investigación sobre racismo y violencia en el Perú del siglo pasado. Finalmente, debo agradecer el apoyo intelectual y económico del CONCYTEC y del Social Research Council (New York).

Lima, 26 de febrero de 1988